TEOLOGIA MORALE GENERALE O DELLE CATEGORIE MORALI FONDAMENTALI

POMPEO PIVA

UT UNUM SINT

ISTITUTO DI TEOLOGIA
PER CORRISPONDENZA
DEL CENTRO

a cura del gruppo Mons. Piva

IMPRIMATUR
✠ Giovanni Canestri, Vicegerente
Arciv. tit. di Monterano
Dal Vicariato di Roma 31.XII.1981

a cura del gruppo Mons. Piva

TEOLOGIA MORALE GENERALE O DELLE CATEGORIE MORALI FONDAMENTALI

POMPEO PIVA

ISTITUTO DI TEOLOGIA DEL CENTRO "UT UNUM SINT"

a cura del gruppo Mons. Piva

PARTE PRIMA

LA STRUTTURA DELL'ESSERE DELLA PERSONA CRISTIANA COME FONDAMENTO DELLA MORALITA` IN SENSO TEOLOGICO

a cura del gruppo Mons. Piva

PARTE PRIMA

La struttura dell'essere della persona cristiana come fondamento della moralità in senso teologico 7

1. L'Essere della persona cristiana è creato per partecipazione personalistica dell'essere di Dio per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo. Il cristiano è, quindi, "creatura nuova" in Cristo 9

1 La realtà cristiana in se stessa: presentazione globale della antropologia biblica 9

2 La realtà cristiana in se stessa: presentazione dei diversi aspetti in prospettiva sistematica 20

2. L'essere della persona cristiana è in costante progresso escatologico: la realtà cristiana nel suo compimento 27

1 La progressiva rivelazione della beatitudine 28

2 Riflessione sistematica sulla beatitudine 29

3. La persona cristiana ha una struttura dialogica 34

1 La risposta dell'uomo alla chiamata salvifica della SS. Trinità 35

2 La risposta dell'uomo al "mysterium paschale" 38

3 La risposta dell'uomo alla chiamata beatificante 40

Note 42

Suggerimenti bibliografici 46

Nel disegno divino ogni uomo è chiamato ad essere creatura "nuova in Cristo". Afferma il Concilio Vaticano II: "Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da lui veniamo, per lui viviamo, a lui siamo diretti" (*LG 3*).

Per una corretta fondazione della Teologia morale ritengo necessaria una adeguata presentazione dei valori costitutivi della persona cristiana.

Il tema di questa prima sezione pertanto si può formulare nei seguenti termini: *l'uomo redento è persona ed agisce da persona se, nel suo essere e nel suo agire, si manifesta Cristo rivelatore del Padre.*

In prima istanza cercherò di fornire gli elementi fondamentali dell'antropologia cristiana, sui quali in seguito ritornerò per una discussione teoretica.La fondazione ultima della realtà etica per il cristiano, infatti, è la "sola fede" nella volontà salvifica di Dio, attuata per la morte e la risurrezione di Gesú. Ed è appunto la fede che "fa essere l'uomo in Cristo" e lo rende partecipe della "vitalità" dello Spirito, che dalle profondità dell'essere spinge il credente ad agire come ha agito Gesú Cristo, in una incondizionata ubbidienza al Padre e al suo comandamento.

a cura del gruppo Mons. Piva

1. L'essere della persona cristiana è creato per partecipazione personalistica dell'essere di Dio, per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo. Il cristiano è, quindi, "creatura nuova" in Cristo.

1. La realtà cristiana in se stessa: presentazione globale della antropologia biblica.

Il problema: come definire l'uomo storico in cammino verso il suo fine? Ovviamente si tratta del fine che Cristo Signore ci ha rivelato.

Una prima definizione, o meglio: una prima descrizione, presenta l'uomo come "creatura di Dio". "La sacra Scrittura, infatti, insegna che l'uomo è stato creato 'a immagine di Dio', capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio" (*GS* 12).

Ma la definizione pienamente adeguata alla condizione storica dell'uomo è offerta soltanto dalla Rivelazione. Ancora il Concilio Vaticano II afferma: "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte trovino in lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice... Tale e cosí grande è il mistero dell'uomo, che chiaro si rivela agli occhi dei credenti, attraverso la Rivelazione cristiana" (*GS* 22).

Dalla Rivelazione appunto si ricavano due affermazioni fondamentali:

- il fatto della "novità" cristiana: il cristiano è un uomo nuovo;
- la spiegazione della "novità" cristiana: il cristiano entra in comunione intima e personale con il Padre per mezzo del Figlio Gesú Cristo nello Spirito Santo.

Presento una essenziale documentazione biblica. Rimando agli studi specializzati e ai corsi di S. Scrittura per un approfondimento adeguato dei temi indicati. A questo scopo suggerisco in nota alcuni strumenti bibliografici.

A. *Il fatto della novità cristiana*

L'uomo, entrando per grazia a far parte del Regno di Dio, subisce una profonda e radicale trasformazione; diventa "nuovo". In altri termini: nell'uomo finisce "qualche cosa per iniziare qualcos'altro di nuovo. Questa fine e questo nuovo inizio sono partecipazione a quella fine e a quel nuovo inizio che si sono avverati con l'ingresso di Cristo nella storia umana"[1].

Il Vecchio Testamento presenta l'epoca messianica come caratterizzata dalla "novità": Dio stringerà un'alleanza nuova con gli uomini, darà loro una legge nuova, non piú scritta su tavole di pietra, ma scolpita nei cuori. Dio infonderà negli uomini uno spirito "nuovo". Leggiamo *Ger* 31,30-34; 38-40; *Ez* 36,25ss. Il profeta Isaia, riferendosi all'alleanza futura, ricorda che il Messia sarà il creatore di questa nuova allenza. Vedi *Is* 55,3-5; 42,6-7: il Messia è presentato come redentore, artefice della futura liberazione. In questo contesto è presente il tema della "novità" tipica dei tempi messianici: "Ecco, faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete? Aprirò anche nel deserto una strada, immetterò fiumi nella steppa. Mi glorificheranno le bestie selvatiche, sciacalli e struzzi, perché avrò fornito acqua al deserto, fiumi alla steppa, per dissetare il mio popolo, il mio eletto. Il popolo che io ho plasmato per me celebrerà le mie lodi" (*Is* 43,19-21).

Sempre in riferimento ai tempi messianici, Isaia cosí descrive la profonda trasformazione di Gerusalemme e della terra promessa: "Ecco infatti io creo nuovi cieli e nuova terra; non si ricorderà piú il passato, non verrà piú in mente, poiché si godrà e si gioirà sempre di quello che sto per creare, e farò di Gerusalemme una gioia, del suo popolo un gaudio. Io esulterò di Gerusalemme, godrò del mio popolo. Non si udranno piú in essa voci di pianto, grida di angoscia. Non ci sarà piú un bimbo che viva solo pochi giorni..." (*Is* 65,17ss.).

Il profeta Gioele annuncia lo Spirito che sarà riversato in abbondanza sugli uomini, creando una "nuova" stirpe: "Dopo questo, io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni. Anche sopra gli schiavi e sulle schiave, in quei giorni, effonderò il mio spirito. Farò prodigi nel cielo e sulla terra, sangue e fuoco e colonne di fumo. Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue, prima che venga il giorno del Signore, grande e terribile. Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato, poiché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza, come ha detto il Signore, anche per i superstiti che il Signore avrà chiamati" (*Gl* 3,1-5)[2].

Il **Nuovo Testamento** compie la profezia dell'Antico: Gesú Cristo è l'uomo nuovo, per mezzo del quale l'umanità ha il suo nuovo principio storico, divenendo in Lui una umanità rinnovata.

Il messaggio morale di Gesú presenta questa realtà secondo alcune modalità particolari. Ne indico due: il simbolo del panno nuovo e del vino nuovo posto in otri vecchi. Il simbolo ricorda chiaramente che il Vangelo di Gesú non è una semplice "rimessa a nuovo" del Giudaismo, ma uno "spirito" radicalmente nuovo. Vedi *Mt* 9,16-17 e *Lc* 5,33-39 .

P. Lagrange pensa che queste parole di Gesú costituiscano l'infrastruttura teoretica di tutta la dottrina di Paolo riguardante la "nuova vita"[3].

Gesú proclama inoltre che è giunto ormai il tempo della nuova alleanza, nel quale si stabilisce il Regno di Dio tra gli uomini. "Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al Vangelo" (*MC* 1,15). E la nuova alleanza è conclusa da Gesú nel suo sangue (cfr. *Mt* 26,28-29)[4].

Di conseguenza, l'uomo, che con la conversione e la fede partecipa alla nuova alleanza entrando nel regno di Dio (cfr. *Mt* 18,3-4), è chiamato da Gesú ad osservare una legge nuova, i cui molteplici precetti, da realizzare secondo lo Spirito, sono ricondotti al grande precetto della carità (cfr. *Mc* 12,28-34; *Gv* 14-17).

Il tema della "novità cristiana" è ampiamente presente in S. Paolo, il cui insegnamento può essere riassunto nei seguenti momenti essenziali[5].

Cristo è l'uomo nuovo. Adamo, il primo uomo, è figura di quello futuro (cfr. *Rm* 5,12-14), cioè Gesú Cristo, esplicitamente detto "l'ultimo Adamo". "Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale, poiché sta scritto che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo. Quale è l'uomo fatto di terra, cosí sono quelli di terra; ma quale il celeste, cosí anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, cosí porteremo l'immagine dell'uomo celeste. Questo vi dico, o fratelli; la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che è corruttibile può ereditare l'incorruttibilità" (1 *Cor* 15,44b-50)[6].

In questa prospettiva, l'opera di Gesú Cristo viene presentata da S. Paolo come "rinnovazione-rigenerazione-creazione nuova". Il tema definisce il cristiano in rapporto a Cristo. Il cristiano, infatti, è "una nuova creatura" (*Gal* 6.15; cfr. 5,6 e *2 Cor* 5,17). Vedi anche: *Ef* 2,1-10; *Col* 3,9-11; *Rm* 6,1-14; *Gal* 2,15-21[7].

Lo stesso Battesimo è presentato da S. Paolo nella prospettiva della "novità", in quanto opera una radicale trasformazione in chi lo riceve, facendolo passare dall'ingiustizia alla giustizia, dal peccato e dalla morte alla vita, dalle tenebre alla luce, dalla schiavitú alla libertà.

a cura del gruppo Mons. Piva

Il Battesimo è rigenerazione e rinnovamento: "Quando però si sono manifestati la bontà di Dio, salvatore nostro, e il suo amore per gli uomini, egli ci ha salvati non in virtú di opere di giustizia da noi compiute, ma per sua misericordia mediante un lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo, effuso da lui su di noi abbondantemente per mezzo di Cristo Gesú, salvatore nostro, perché giustificati dalla sua grazia diventassimo eredi, secondo la speranza, della vita eterna" (*Tt* 3,4-7).

Anche il legame tra Spirito e Battesimo, piú volte ricordato da S. Paolo, può essere letto nella prospettiva della "novità", essendo lo Spirito donatore di una vita nuova (cfr. 1*Cor* 12,13; *Tt* 3,3-7; *Gv* 3,5).

Tra gli impegni morali del battezzato Paolo ricorda il cammino nella novità di vita, esigito dalla novità dell'essere. Vedi *Rm* 6,1-11; *Rm* 8,1-17; *Fil* 4,17-32; *Col* 3,5-17[8].

La "novità" di Cristo non raggiunge soltanto il mondo degli uomini, ma anche il cosmo. Già rinnovato dalla morte e risurrezione di Cristo, il cosmo è in attesa che la sua "novità" sia attuata e manifestata in pienezza alla fine dei tempi (cfr *Rm* 8,19-25), per essere consegnato da Cristo al Padre (cfr. 1*Cor* 15,20-28).

Anche l'apostolo Giovanni presenta il tema della "novità" cristiana. Basti l'indicazione di alcuni testi dell'Apocalisse: 21,5 e 2,17; 3,12; 5,9; 14,3; 21,2[9].

S. Pietro presenta la "nuova vita" come rigenerazione, legandola alla Parola di Dio, "seme incorruttibile" (1*Pt* 1,23), e alla risurrezione di Gesú Cristo (Cfr. 1*Pt* 1,3)). Inoltre sottolinea che la vita morale del battezzato costituisce una "novità di vita" (cfr. il cap. 4 della Prima Lettera), in attesa della "fine" e dei "nuovi cieli e una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia" (2 *Pt* 3,13)[10].

B. *La spiegazione del fatto della novità cristiana: l'uomo in comunione con il Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo*

Il cristiano è una "creatura nuova". Ecco il fatto imprevedibile di cui è chiaro testimone la S. Scrittura. Ma occorre approfondire sistematicamente questa affermazione.

La spiegazione della "novità cristiana" sta nel nuovo rapporto che l'amore salvifico del Padre stabilisce con l'uomo. E questa realtà ha il suo momento genetico in Cristo "uomo nuovo": in Lui la storia umana è "historia salutis". Solo nella storia della salvezza, ossia nella storia della presenza operante del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, si possono cogliere i contenuti della "novità cristiana".

Già la creazione dev'essere colta come atto storico che dà inizio alla storia della salvezza[11]. Ci interessano, quindi, direttamente tutte le tappe della storia umana, dalla creazione alla caduta e alla redenzione, nelle

a cura del gruppo Mons. Piva

quali consideriamo l'iniziativa del Padre, la missione di Cristo e l'opera incessante dello Spirito Santo.

1) Il Padre e l'iniziativa della salvezza

L'Antico Testamento è "economia di salvezza": presenta Dio come salvatore dell'umanità intera. Il tema dominante e riassuntivo della verità "Dio-è salvezza" è quello dell'alleanza. Con L'alleanza, infatti, Javhé crea il "suo popolo".

Dopo i primi 11 capitoli del libro della Genesi, la Scrittura presenta Dio che "chiama" Abramo dalla sua terra (cfr *Gen* 12; 15; 17; 22,16ss) per fare di lui il "popolo di Dio" (cfr. *Gen* 17,8: "sarò il vostro Dio"). Abramo e i suoi discendenti dovranno custodire il "patto": "Infatti io l'ho scelto, perché egli obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui ad osservare la via del Signore e ad agire con giustizia e diritto, perché il Signore realizzi per Abramo quanto gli ha promesso" (*Gen* 18,19).

L'alleanza viene nuovamente stipulata con i discendenti di Abramo: Isacco e Giacobbe, e in forma solenne con Mosé; Javhé si impegna ad essere il Dio del suo popolo. *Es* 6,6ss afferma: "Per questo di' agli Israeliti: Io sono il Signore! Vi sottrarrò ai gravami degli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitú e vi libererò con braccio teso e con grandi castighi. Io vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio". Vedi anche: *Lev* 26,11-13.

Da qui nasce l'esigenza della osservanza del Decalogo (cfr *Es* 20, 1-21; *Dt* 5, 1-22) con il fine dichiarato di condurre il popolo all'amore di Javhé (cfr. *Dt* 6,4-9; 10,12; 19,8-10; 30, 6ss.).

L'Antico Testamento sottolinea, dunque, continuamente che l'iniziativa della salvezza è solamente di Dio e del suo amore per gli uomini. "Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete piú numerosi di tutti gli altri popoli - siete infatti il piú piccolo di tutti i popoli - ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatti uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla condizione servile, dalla mano del faraone, re d'Egitto. Riconoscete dunque che il Signore vostro Dio è Dio, il Dio fedele, che mantiene la sua alleanza e benevolenza per mille generazioni, con coloro che l'amano e osservano i suoi comandamenti; ma ripaga nella loro persona coloro che lo odiano, facendoli perire; non concede una dilazione a chi lo odia, ma nella sua stessa persona lo ripaga" (*Dt* 7,7-10)[12].

Il Nuovo Testamento mette in luce l'iniziativa del Padre per la salvezza degli uomini. È sufficiente il riferimento al pensiero di S. Paolo e di S. Giovanni.

L'Apostolo, all'inizio della Lettera agli Efesini, presenta il piano provvidenziale con cui Dio salva l'umanità: il mistero della volontà di

Dio, preparato e prestabilito da Lui con grande benevolenza, consiste nel riunire in Cristo tutte le cose del cielo e della terra a lode della gloria della sua grazia (cfr *Ef* 1,3-14). Questo mistero viene considerato in tre momenti fondamentali: l'elezione divina, la realizzazione e l'applicazione. Ecco il momento della elezione: "Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesú Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi ed immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesú Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà. E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto; nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia" (*Ef* 1,3-7).

Il testo è esplicito nel sottolineare la gratuità dell'amore salvifico del Padre; la redenzione "non inizia come una prestazione dell'uomo anche se questi è l'Uomo-Dio, per placare la giustizia di Dio, irritata fino a quel momento, ma piuttosto inizia come un dono derivato dall'amore di Dio che prestabilisce fin dall'eternità di chiamarci e di amarci tutti nel suo Figlio" [13]. La salvezza è, dunque, opera dell'amore del Padre, amore preminente (cfr. *Rm* 5,1-11), eterno (cfr. *Ef* 1,4-11; 3,11), senza misura perchè non ha risparmiato il suo Figlio unigenito (Cfr. *Rm* 8,32), disinteressato misericordioso e gratuito (Cfr. *Rm* 5,8; *Ef* 2,4-11) [13a].

Si veda per esteso la Lettera ai Romani[14]. Dopo aver presentato l'umanità schiava del peccato, asservita alla carne e destinata alla morte, Paolo rivela il piano salvifico di Dio: Dio Padre ha deciso di accordare a tutti gli uomini, pagani ed ebrei, la salvezza per mezzo della fede nel Vangelo di Cristo. "Il segreto del piano divino è, in definitiva, la grazia, espressione con cui il linguaggio biblico designa nel suo complesso l'amore preveniente e gratuito di Dio, il suo dono puramente gratuito... Per S. Paolo, la grazia non è una cosa, ma Dio stesso che ama e si dona; o, se si preferisce, il suo rapporto di carità e di generosità con gli uomini... Non si potrebbe dire piú chiaramente che all'origine del nostro 'essere cristiani' salvati e redenti c'è una pura gratuità"[15].

Ancor piú S. Giovanni mette in luce che il piano della salvezza è opera di Dio, del suo amore gratuito e preveniente. Si pensi a tutto il "prologo" giovanneo, con il suo movimento parabolico: "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio... In lui era la vita... E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi... Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia..." (*Gv* 1,1-18).

Ed ancora: "Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna" (*Gv* 3,16). "In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati" (1*Gv* 4,9-10)[16].

Anche S. Pietro presenta la storia della salvezza sottolineando l'iniziativa del Padre. Il Padre ci ha chiamati dalle tenebre alla sua luce ammirabile in Cristo (cfr. 1 *Pt* 2,9-10; 5,10; 1,23). Il Padre ha cura dei suoi figli (cfr. 1 *Pt* 5,6-7), dai quali esige una vita santa (*Pt* 1,14-16).

"Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesú Cristo; nella sua grande misericordia egli ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesú Cristo dai morti, per una speranza viva, per una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce. Essa è conservata nei cieli per voi, che dalla potenza di Dio siete custoditi mediante la fede, per la vostra salvezza, prossima a rivelarsi negli ultimi tempi" (1 *Pt* 1,3-5)[17].

2) Il Figlio e la realizzazione della salvezza.

L'Antico Testamento non si limita a presentare Dio come salvatore, ma in forma sempre piú chiara rivela che Dio manderà colui che realizzerà il suo piano salvifico: il Messia.

La persona del Messia viene già indicata con l'annuncio del misterioso "semen mulieris" che schiaccerà il capo del serpente diabolico (cfr. *Gen* 3,15); con la figura di Abele, innocente ucciso dal fratello; di Noè, che nella sua arca salva "tutto" il mondo; di Mosé, tipo del futuro profeta che Dio susciterà in mezzo al suo popolo (cfr. *Dt* 18,18).

I testi profetici presentano l'opera del Messia. Il Salmo 22 descrive le sofferenze del "giusto", la sua liberazione e la liberazione di tutte le genti. Che la sofferenza del "giusto" sia causa della liberazione del popolo dal peccato, risulta dai canti del "servo di Jahvé, soprattutto dal quarto. Vedi *Is* 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12.

E Zaccaria (cfr. 12,10), parlando degli abitanti della nuova-redenta Gerusalemme, afferma: "Riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione: guarderanno a colui che hanno trafitto". La salvezza di Jahvé giungerà ad Israele e a tutte le genti per l'opera della sofferenza del Messia[18].

Il Nuovo Testamento discorrendo del Regno di Dio, rivela con chiarezza che il piano di salvezza viene attuato da Gesú Cristo.

I Sinottici precisano la posizione di Cristo. Egli non è solo il rivelatore del Regno, ma anche e soprattutto la causa della salvezza che il Regno comporta. Il Regno, infatti, viene costituito da quelli che credono in Gesú Cristo, accogliendo la sua parola e i suoi comandi (cfr *Mt* 7,24-27; *Lc* 6,47-49), lo seguono (cfr. *Mt* 8,18-22; *Mc* 2,14; 10,28-31), rinunciando ad ogni altro bene, anche il piú caro (cfr *Mt* 10,37-39; *Mc* 8,34-39; *Lc*

a cura del gruppo Mons. Piva

14,25-27; 9,23-26), perfino alla stessa vita (cfr *Mc* 8,34-35).

Gesú Cristo occupa, quindi, una posizione centrale nel mistero del Regno di Dio; e l'occupa perché con la sua opera redentrice compie la nuova alleanza tra Dio e gli uomini; Egli annuncia il Regno ed in esso introduce (cfr *Lc* 9,57-62)[18a].

Gli appartenenti al Regno sono chiamati a prendere Gesú Cristo come modello della loro vita morale: devono imitarlo (cfr *Mt* 10,24-25). Egli è il Regno di Dio.

L'insegnamento di S. Paolo approfondisce la posizione e l'opera di Gesú Cristo nell'attuazione del piano di salvezza.

Dio realizza il suo piano di salvezza in Gesú Cristo: in Lui il Padre sceglie i suoi eletti (cfr. *Ef* 1,4-3,21); per i meriti del Figlio, Iddio li riconcilia a sé (cfr. *Rm* 5,6-11), liberandoli dal peccato (cfr. *Rm* 6).

Sempre in Cristo, il Padre manifesta la grazia (cfr. *Tt* 2,11; 3,4; *Ef* 2,4-7), comunica la sua carità (cfr. *Rm* 8,35-39), dona la nuova legge (cfr. *Rm* 8,2ss), la pace (cfr. *Fil* 4,7), la libertà (cfr. *Gal* 5,1ss), la luce (cfr. *Ef* 5,8-14), la conoscenza (cfr. *Ef* 4,20), la forza (cfr. *Ef* 6,10).

Ne segue che soltanto l'unione con Gesú Cristo è mezzo adeguato di salvezza: il cristiano viene definito dall'Apostolo come un "essere-in-Cristo". Infatti: "Ed è per lui che voi siete in Cristo Gesú, il quale per opera di Dio è diventato per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione, perché, come sta scritto: Chi si vanta si vanti del Signore" (1 *Cor* 1,30).

L'espressione "in Cristo" va riferita al Signore Gesú risorto e vivo in cielo, ed è da intendersi nel senso di un rapporto che non è fusione od assorbimento, e neppure semplice rapporto psicologico di conoscenza e di amore, ma comunione personale reciproca, relazione organica e vitale, "incorporazione": il cristiano è innestato su Cristo, inserito in lui (cfr. *Rm* 6,5; *Fil* 3,10-11); è un essere "uno" in Cristo (cfr. *Gal* 3,27-28). Se le differenze di razza, di sesso e di condizione sociale sussistono, ogni neofita, nel suo essere religioso, è assimilato al Signore, forma un'unità in lui e con lui; come il tralcio - diceva Gesú - fa parte del ceppo della vite (cfr. *Gv* 15,1). Unico è il vivente, sebbene immensamente multiplo.

"La formula 'essere in Cristo Gesú' non evoca, quindi, tanto un legame estrinseco tra il fedele e il suo Salvatore, quanto piuttosto una nozione esistenziale che esprime l'essere cristiano: come la creatura è interamente dipendente dal suo creatore e ha l'essere soltanto in tale 'relazione', cosí il cristiano esiste soprannaturalmente solo in rapporto a Cristo; il suo essere di grazia è costituito da una dipendenza radicale da Cristo, un po' come un membro che vive solamente se è unito al corpo, nella misura in cui riceve l'influsso vitale dalla testa e dal cuore (cfr. 1 *Cor* 6,15). Un essere che deriva tutto ciò che è da un altro non si concepisce affatto senza quest'altro; similmente il cristiano non è pensabile che in funzione

a cura del gruppo Mons. Piva

di Cristo, perché senza Cristo non esisterebbe (divinamente): 'Pertanto se uno è in Cristo, egli è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate, eccone sorte delle nuove' (2 *Cor* 5,17)"[19].

Essere cristiano, quindi, è essere in Cristo, di Cristo, per Cristo. La Tradizione l'ha compreso nel senso piú realistico[19a].

Cristo stringe un simile legame con il credente attraverso il Battesimo, che inserisce "in Cristo morto e risorto" (*Rm* 6). Cosí il cristiano "non si appartiene" ma diventa "proprietà' di Cristo. L'opera redentrice di Cristo, la sua morte e risurrezione, raggiungono l'uomo, lo giustificano, facendolo progressivamente morire al peccato e vivere per Dio; si tratta di un lento ma progressivo processo di "cristificazione"[20].

Se dunque il cristiano è e vive in Cristo, la vita cristiana è una imitazione, anzi una partecipazione alla vita stessa di Gesú Cristo. Pertanto Cristo costituisce la regola perfetta di vita cristiana (cfr. 2*Cor* 8,9; *Ef* 4,32-5,2; *Fil* 2,5-8). La "somiglianza" con Cristo sul piano dell'essere deve completarsi nella "somiglianza" con Cristo sul piano dell'agire, "finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo. Questo affinché non siamo piú come fanciulli sballottati dalle onde e portati qua e là da qualsiasi vento di dottrina, secondo l'inganno degli uomini, con quella loro astuzia che tende a trarre nell'errore. Al contrario, vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità" (cfr. *Ef* 4,13-16).

S. Giovanni è esplicito nel presentare Gesú Cristo, il Figlio unigenito del Padre, come il realizzatore della salvezza dell'uomo. Cristo libera l'uomo dal peccato (cfr. 1 *Gv* 3,5); distrugge l'opera del demonio (cfr. 1 *Gv* 3,7-10); offre il dono della vita (cfr. *Gv* 10, 10-18), della verità e della conoscenza (cfr. *Prol. del Vangelo* e 14,6). Cristo è la vita, la luce, la verità, la grazia (cfr. *Gv* 1,4.5.14.16.17; 6,51; 14,6; 15,5). L'unione a Gesú è allora fonte di salvezza (cfr. *Gv* 15,1ss).

La vita cristiana, perciò, si specifica nei seguenti momenti: seguire Gesú (cfr. *Gv* 1,35-39), imitarlo (cfr. *Gv* 13,15), mettersi al suo servizio (cfr. *Gv* 12,26; 13, 7.8.16; 15, 15-20); osservare i suoi comandamenti (cfr. *Gv* 15, 8-10). Gesú è la via, la verità e la vita (cfr. *Gv* 14,6)[21].

S. Pietro, specialmente nella seconda lettera, indica in Gesú il Salvatore (cfr. 2 *Pt* 1,1; 1,11; 2,20; 3,2; 3,18). Il "mezzo" della redenzione è il sangue di Cristo (cfr. 1 *Pt* 1,18-19) con cui vengono aspersi i cristiani (cfr. 1 *Pt* 1,2) e sono guariti dalle sue piaghe (cfr. 1 *Pt* 2, 24-25). Cristo è la pietra angolare sulla quale si fonda ogni costruzione (cfr. 1 *Pt* 2,4-8). Cristo

ha sofferto per noi portando i nostri peccati sul suo corpo, affinché noi moriamo al peccato e viviamo per la giustizia (cfr. 1 *Pt* 2,24; 4,1ss.). Egli ha sofferto lasciando un esempio perché noi seguiamo la sue vestigia (cfr. 1 *Pt* 2,21). Quando Gesú apparirà (cfr. 1 *Pt* 5,4), a quelli che avranno atteso la sua venuta (cfr. 2 *Pt* 3,11-14) e avranno sperato in lui e sofferto per lui, darà la grazia e la gloria (cfr. 1 *Pt*1,13; 1,7; 4,13; 5,4)[22].

3) Lo Spirito Santo e l'applicazione della salvezza.

Alcune linee fondamentali dall'**Antico Testamento**. Il termine "rûah"[23] evoca l'idea di potenza e insieme di energia vitale. In concreto indica una forza di natura divina che si impadronisce dell'uomo rendendolo capace di realizzare opere che superano le sue forze. Illuminante è l'opposizione "sarx-pneuma": carne non è il corpo, ma l'uomo intero in balia della sua fragilità, che senza lo spirito non è che paglia e polvere; spirito invece è una energia divina che eleva l'uomo al di sopra della sua fragilità e lo introduce nel mondo di Dio. L'Antico Testamento indica questa "energia" divina all'opera nella storia, sia in rapporto ai "magnalia Dei", che in relazione al dono della profezia. Le tappe dell'azione progressiva dello Spirito sono quelle della creazione del cosmo (cfr. *Gen* 1,2: lo "spirito" dona fecondità alle acque primordiali; *Gb* 34,14-15); dell'azione su alcune persone che vengono investite dallo Spirito: lo Spirito "piomba", "cade" su di una persona (cfr. *Gdc* 14,6-19; 1*Sam* 10,6; *Ez* 11,5), la "riveste" (cfr. *Gdc* 6,34; 1 *Cr* 12,19), è "in lei" (cfr. *Nm* 27,18). Il soggetto è afferrato in tutte le sue facoltà ed è spinto a compiere gesti che superano le sue forze (cfr. *Nm* 27,18-23; *Gdc* 14, 6; 15,14; 1*Sam* 11,6ss). I Profeti, uomini dello Spirito, "sono pieni dello spirito di Javhé" (*Mi* 3,8).

Non si può parlare ancora in senso pieno del "dono" dello Spirito Santo; questi appare come il dono tipico dei tempi messianici, che saranno segnati dall'effusione dello Spirito (cfr. *Is* 12,3ss; 44,3; *Gl* 3,1-5).

La dottrina sullo Spirito Santo si fa esplicita nei testi del **Nuovo Testamento**.

Gesú è ripieno di Spirito Santo. È concepito di Spirito Santo e da questi viene "consacrato" (cfr. *Lc* 1,35). Nel battesimo di Gesú al Giordano lo Spirito è presente per rivelare il Messia promesso (cfr. *Lc* 3,22). Gesú agisce nello spirito (cfr. *Lc* 4,14): nello Spirito affronta il diavolo (cfr. *Mt* 4,1) e ne libera le vittime (cfr. *Mt* 12,22-28), porta ai poveri la buona novella (cfr. *Lc* 4,18); compie miracoli perché su di lui "riposa lo Spirito" (*Is* 61,1).

Gesú inoltre manda il "suo" Spirito. Dopo averlo piú volte promesso ai suoi (cfr. *Lc* 24,49; *At* 1,4-8; *Gv* 4,10-14 con 7,37-39; 14,26; 15,26; 16,7ss), lo dona alla Chiesa con la sua morte e risurrezione. Quando Gesú muore in Croce "rende il suo spirito" a Dio e, nello stesso tempo, lo "trasmette' alla sua Chiesa. E quando Gesú viene esaltato alla destra del Padre nella gloria (cfr. *Gv* 12,23), raduna l'umanità salvata (cfr. *Gv* 12,31s) ed effonde su di essa il suo Spirito (cfr. *Gv* 7,39; 20,22ss; *At* 2,33), perché è divenuto "spirito vivificante" (cfr. 1*Cor* 15,45; 2*Cor* 3,17ss)[24].

Infine, lo Spirito Santo è inviato per la Chiesa intera. La Pentecoste infatti costituisce per la Chiesa il "battesimo nello spirito", effusione escatologica che realizza le premesse circa gli ultimi tempi (cfr. *Ez* 36,27).

Lo Spirito pentecostale è dato agli Apostoli come forza in ordine alla missione di testimonianza (cfr. *At* 4,30; 5,42; 6,7; 9,20; 18,5; 19,10-20)[25].

Ma lo Spirito è donato anche a tutti i cristiani: la promessa di *Gv* 7,37 e quella di *Lc* 12,11-12 è per tutti i fedeli. E Pietro vede nell'intervento di Pentecoste la prima realizzazione della profezia di Gioele (cfr. *At* 2,38-39). Il dono dello Spirito è legato innanzi tutto al Battesimo cristiano, che ha consistenza salvifica proprio per l'effusione dello Spirito (cfr. *Mt* 3,11; *Mc* 1,8; *Lc* 3,16; *Gv* 1,26); e completivamente al sacramento della Confermazione. Lo Spirito Santo è:

- Paraclito, ossia consolatore (cfr. *Gv* 14,26; 15,26; 16,7ss);
- "Spirito di verità" (cfr. *Gv* 16,13), che ricorda ai Discepoli gli atti e le parole del Signore donandone l'intelligenza salvifica;
- forza per la testimonianza: come Gesú ha confessato il Padre con tutta la vita (cfr. *Gv* 5,4; 8,50; 12,49), cosí i suoi discepoli saranno chiamati a rendere testimonianza al loro Signore (cfr. *Mc* 13,9; *Gv* 15,27); e per questo avranno il dono dello Spirito Santo (cfr. *Lc* 12,11-12; *Mt* 10,9ss; *Mc* 13,11);
- principio della rigenerazione e del rinnovamento operati dal Battesimo (cfr. *Tt* 3,5; 1 *Cor* 6,11), dell'opposizione alla carne e alle sue concupiscenze (cfr. *Rm* 7,27; 8,2.5-6.13; *Gal* 5,16-17; 1*Tess* 5,19-23), dell'unità ecclesiale (cfr. 1 *Cor* 12,13);
- "Spirito di filiazione", poiché "comunica la natura e la vita divina al credente, costituendolo figlio di Dio e fratello di Cristo nell'accettazione piú reale dei termini... Lui solo può dare all'adottato un mentalità cristiana, dargli i pensieri ed i sentimenti del Padre e del Figlio, suggerirgli gi atteggiamenti richiesti da una simile parentela"[26].

Cosí lo Spirito Santo conforma il cristiano, ogni giorno di piu, al vero e naturale Figlio di Dio, che è Gesú Cristo. Per quest'opera di conformazione, lo Spirito illumina "gli occhi del nostro cuore" (cfr. *Ef* 1,17ss), ci guida all'attuazione della volontà di Dio che ci fa conoscere (cfr. *Ef* 1*Cor* 2,10); ci comunica la forza per fare il bene, arricchendo con le sue virtú e i suoi doni - primo fra tutti la carità - le nostre facoltà spirituali (cfr. *Ef* 3,16; *Rm* 15,13; 1*Tess* 1,3).

Concludendo: lo Spirito Santo, come Spirito del Figlio mandato dal

a cura del gruppo Mons. Piva

Padre, svolge un'opera di conformazione a Cristo; ci costituisce "un solo spirito con lui" (1 *Cor* 6,17), imprimendo in noi "i sentimenti che sono di Gesú Cristo" (*Fil* 2,5), divenendo cosí la legge del cristiano. S. Paolo esclama: "lex Spiritus vitae in Christo Jesu" (*Rm* 8,2).

La "novità cristiana" trova, dunque, come sua prima spiegazione, il soprannaturale rapporto che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo stabiliscono con l'uomo. La creatura nuova è comprensibile solo nella storia della salvezza e precisamente:

- come persona salvata dall'amore gratuito e proveniente del Padre, il quale comunica la sua grazia e la sua vita;
- come persona chiamata dal Padre ad essere immagine rassomigliante, nell'essere e nell'agire, a Cristo crocifisso e glorioso;
- come persona illuminata ed aiutata dallo Spirito Santo nel realizzare l'assimilazione a Cristo Figlio di Dio.

2. La realtà cristiana in se stessa: presentazione dei diversi aspetti in prospettiva sistematica.

Il "mistero dell'uomo nuovo", chiamato alla comunione con il Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo, presenta molteplici aspetti; e questi si implicano a vicenda, chiedono di essere conosciuti ed approfonditi distintamente per una maggiore conoscenza dell'originale e polivalente ricchezza del loro contenuto.

Presento i diversi aspetti o dimensioni della creatura nuova in Cristo secondo: 1) una prospettiva cristocentrica. È la prospettiva propria della Rivelazione, esplicita nel presentare Cristo come "mediatore" tra Dio e gli uomini. Il Padre chiama la creatura umana e questa si dona a Cristo; e sempre in Cristo, sotto la guida interiore dello Spirito Santo, risponde e si dona al Padre. La "mediazione" di Cristo è una espressione-attuazione del "mistero della volontà" del Padre, ossia del "piano stabilito e predisposto" in Cristo: "ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra" (*Ef* 1,10); 2) una prospettiva storica. Anche questa prospettiva appartiene alla Rivelazione; inserisce gli interventi di Dio-parola-evento nella storia.

Le due prospettive sono legate, essendo Cristo il centro della storia della salvezza: "Il Signore è il fine della storia umana, il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni"[27].

Le nostre riflessioni partono dal "mistero pasquale" come vertice di tutta l'opera mediatrice di Gesú Cristo, e si snodano in due momenti: il "mistero pasquale" in genere, il "mistero pasquale" nei suoi aspetti.

a cura del gruppo Mons. Piva

A. *Il "mysterium paschale" in genere.*

Gesú Cristo è il mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. 1 *Tm* 2,1) in ordine alla glorificazione di Dio e alla salvezza degli uomini. "Infatti, la sua umanità, nell'unità della persona del Verbo, fu strumento della nostra salvezza. Per cui in Cristo avvenne la nostra perfetta riconciliazione con Dio ormai placato e ci fu data la pienezza del culto divino"[28].

L'opera mediatrice - di culto e di salvezza - di Gesú Cristo trova la sua attuazione suprema nel "mistero pasquale". Afferma il Concilio Vaticano II: "Quest'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta operate nel popolo dell'Antico Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore, specialmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione, mistero col quale 'morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ci ha ridonato la vita'. Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa"[29].

Si può, dunque, facilmente affermare che l'opera mediatrice di Cristo:

- si radica nel suo stesso essere di uomo-Dio[30];
- si attua in ogni azione e in ogni istante della sua vita terrena, iniziando fin dal primo momento della sua esistenza (cfr. *Eb* 5,10ss);
- ma si attua soprattutto nella pienezza del mistero pasquale: "l'ora di Gesú", verso la quale tutte le azioni e i pensieri di Cristo erano costantemente orientati.

E il senso-significato del "mysterium paschale" è duplice: in rapporto a Gesú Cristo e in rapporto agli uomini.

In rapporto a Gesú Cristo, "mistero pasquale significa che Cristo, accettando per volontà del Padre la morte sulla croce, non solo ottenne che Dio ci perdonasse, ma anche meritò alla sua natura umana di superare lo stato di "forma servi" e la morte, conseguenze del peccato, alle quali aveva accettato di sottomettersi incarnandosi; e di essere insediato nello stato glorioso di Signore risorto, Kyrios, cui tutto il creato è soggetto come ad unico dispensatore di vita che ci comunica anzitutto attraverso i sacramenti"[31].

Nella complessità del mistero pasquale due elementi emergono come essenziali:

- l'amore ubbidiente di Gesú Cristo alla volontà divina. Questo amore si esprime nel dono della propria vita secondo i disegni del Padre, e quindi per la gloria divina (amore di Cristo per il Padre: culto liturgico) e per la salvezza degli uomini (amore di

Cristo per il mondo: salvezza);

— la glorificazione di Cristo da parte del Padre. Con la risurrezione, l'ascensione e l'intronizzazione, il Padre dichiara di accettare l'amore ubbidiente di Gesú. "La Pasqua è il mistero della sottomissione piena di amore di Gesú al Padre, fino alla morte, la fedeltà dell'Incarnato al Padre, nonostante la condizione degradante in cui questo uomo fu posto dalla sua condanna a motivo del nostro peccato. È al tempo stesso il mistero della risposta divina a questo dono di amore: la misericordia divina su questo sacrificio e l'annullamento o l'indebolimento del peccato per mezzo della risurrezione"[32].

In questo senso il mistero pasquale è l'incontro di un duplice movimento di amore: quello di Gesú Cristo e dell'umanità a lui unita come donazione al Padre nella morte glorificatrice; e quello del Padre che si apre al Figlio e in lui all'umanità intera nella risurrezione gloriosa e redentrice.

In rapporto agli uomini "Paschale mysterium vuol dire ricevere attualmente, anzitutto nei sacramenti, dalla sacra umanità di Cristo glorioso, strumento della sua divinità, quel flusso di vita divina di cui essa è piena e che ci fa passare, o passare sempre piú, dalla morte spirituale alla vita spirituale e fisica, assimilandoci a Cristo morto e risuscitato, fino a produrre quella assimilazione perfetta che avverrà nella risurrezione gloriosa anche dei nostri corpi"[33].

Ma per comprendere meglio il mistero pasquale in rapporto agli uomini, occorre richiamare l'universalità dell'opera mediatrice di Gesú Cristo: Egli è il salvatore unico e, proprio perché unico, universale.

Il mistero pasquale, inoltre, raggiunge gli uomini mediante la Parola e il Sacramento, ossia mediante la fede che accetta l'annuncio della salvezza pasquale e mediante i Sacramenti della fede: "La potenza della passione di Cristo diventa nostra per mezzo della fede e dei sacramenti della fede"[34].

"La passione di Cristo, anche se corporale, possiede tuttavia una forza spirituale che le proviene dall'unità divina.

E perciò, raggiunge la sua efficacia per mezzo di un contatto spirituale; cioè per mezzo della fede e dei sacramenti della fede"[35].

Le affermazioni del Concilio Vaticano II, ispirate alla S. Scrittura, ritornano con frequenza sul problema fede-sacramento, come mezzo per l'incontro salvifico con Cristo morto e risorto. A questo proposito occorre leggere quanto insegna la Costituzione su la sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, nn. 6-7; e quanto insegna la Costituzione dogmatica su la Chiesa *Lumen gentium* n. 7[36].

Conclusione. La storia della salvezza, che presenta l'uomo come creatura nuova in Cristo per l'elezione del Padre e l'opera dello Spirito Santo,

a cura del gruppo Mons. Piva

viene quindi meglio precisata in rapporto al mistero pasquale. La spiegazione della realtà cristiana è, dunque, il Cristo sofferente e glorioso che, mediante la fede e i sacramenti della fede, rende partecipe l'uomo del suo mistero di morte e di risurrezione.

B. *Il "mysterium paschale" nei suoi aspetti fondamentali.*

Si tratta ora di approfondire il significato del mistero pasquale in rapporto a Cristo e agli uomini, per evidenziarne gli aspetti piú significativi. La Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*, riferendosi alla liturgia, e quindi indirettamente al mistero pasquale, presenta quattro aspetti degni di sottolineatura:

1) la gloria di Dio: aspetto liturgico;
2) la salvezza dell'uomo e del cosmo: aspetto salvifico;
3) la Chiesa popolo di Dio e corpo mistico: aspetto ecclesiale;
4) la gloria celeste: aspetto escatologico.

"In quest'opera cosí grande, con la quale viene resa *a Dio un gloria* perfetta e *gli uomini vengono santificati*, Cristo associa a sé *la Chiesa*, sua sposa amatissima, la quale prega il suo Signore e per mezzo di lui rende il *culto all'eterno Padre*... Nella liturgia terrena noi partecipiamo, pregustandola, a quella celeste, che viene celebrata nella città santa di Gerusalemme *verso la quale tendiamo come pellegrini*, dove Cristo siede alla destra di Dio quale ministro del santuario e del vero tabernacolo..."[37].

Tutti questi aspetti presentano indubbiamente un interesse per la morale in ragione delle implicanze che non mancherò di evidenziare approfondendo i singoli punti indicati.

La gloria di Dio. Cristo è il sommo sacerdote e la Chiesa è un popolo sacerdotale. Gesú Cristo, infatti, è il mediatore tra Dio e gli uomini, il sacerdote sommo (cfr. *Eb* 5,1-7), è l'"unto" di spirito di santità (cfr. *At* 10,38) per una missione sacerdotale e, quindi, primariamente di glorificazione di Dio.

Sacerdote nel suo stesso essere di Verbo incarnato, Gesú compie la missione di glorificazione del Padre in ogni momento e in ogni azione della sua vita. E l'opera sacerdotale di Gesú continua, oltre che in cielo (cfr. *Eb* 8,2), anche nella sua Chiesa, che da Lui è costituita in popolo sacerdotale. Si legga attentamente quanto insegna la Costituzione *Sacrosanctum Concilium* al n. 10[38].

Il cristiano, quindi, partecipa del sacerdozio di Cristo e della Chiesa, perché configurato a Cristo e membro della Chiesa[39]. Piú precisamente si può affermare:

— la partecipazione al sacerdozio di Cristo-Chiesa avviene sul piano dell'essere e dell'operare: il battezzato è configurato all'esse-

re sacerdotale di Cristo[40], e partecipa alla missione sacerdotale dello stesso Cristo[41]. "I fedeli, incorporati nella Chiesa con il battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere, ed essendo rigenerati quali figli di Dio, sono tenuti a professare pubblicamente la fede ricevuta da Dio mediante la Chiesa"[42];

— la configurazione a Cristo sacerdote e la partecipazione alla sua missione sacerdotale nascono dalla incorporazione alla Chiesa-popolo-sacerdotale;

— i Sacramenti fondano la chiamata del Padre rivolta in Cristo all'uomo, perché l'uomo diventi in Cristo-sacerdote un co-glorificatore del Padre stesso. Per questo la celebrazione dei Sacramenti è la prima attuazione del sacerdozio cristiano ed è "culmen et fons" di ogni altra espressione cultuale[43].

In sintesi: la partecipazione al mistero di Cristo sofferente e glorioso imprime una fondamentale dimensione liturgica all'essere e all'agire della creatura nuova; il cristiano è chiamato a "riprodurre" l'immagine di Cristo quale figlio che glorifica il Padre.

La salvezza dell'uomo e del cosmo. Gesú Cristo è il redentore degli uomini e del mondo intero. Si legga attentamente la *Sacrosanctum Concilium* al n. 5[44].

L'opera redentrice di Cristo raggiunge il vertice nel mistero pasquale, con il quale "morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ci ha donato la vita"[45].

La stessa risurrezione è redentrice: "E non soltanto per lui è stato scritto che gli fu accreditato come giustizia, ma anche per noi, ai quali sarà egualmente accreditato: a noi che crediamo in colui che ha risuscitato dai morti Gesú nostro Signore, il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione" (cfr. *Rm* 4,23-25).

L'opera redentrice si esprime, inoltre, come remissione del peccato: liberazione dalla schiavitú di Satana, della legge, della carne, delle tenebre, della morte; e come dono della vita divina: libertà, spirito, luce... E questo in forma diretta in relazione agli uomini e in forma indiretta in relazione al cosmo. "L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale"[46]. Il mistero pasquale dà origine, infatti, a nuovi cieli e a nuove terre, anche se le forme caduche del mondo attuale li nascondono (cfr. *Rm* 8,21).

Infine: "Dal costato di Cristo morente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa"[47]. Come prolungamento visibile di Cristo, la Chiesa è sacramento di salvezza, è l'incarnazione storica della

a cura del gruppo Mons. Piva

grazia di Cristo che salva. Essa "è in Cristo come sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano"[48].

Il mistero pasquale viene, quindi, rinnovato dalla Chiesa e nella Chiesa: per questo essa è il luogo della salvezza. Si legga la Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* ai nn. 3 e 7[49].

Concludendo: la creatura nuova è essenzialmente una creatura "redenta", liberata dal peccato e in possesso della vita di Cristo nello Spirito Santo.

Il cristiano partecipa della "santità" di Cristo-Chiesa: è un "santo" nel senso biblico del termine, cioè sottratto al mondo profano e dedicato solo a Dio. "I seguaci di Cristo, chiamati da Dio e giustificati in Gesú Cristo non secondo le loro opere, ma secondo il disegno e la grazia di lui, nel Battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina, e perciò veramente santi"[50].

La Chiesa popolo di Dio e corpo mistico. Secondo il disegno di Dio, la salvezza si ottiene nella comunità, precisamente nel popolo di Dio. Si legga il testo molto chiaro della *Lumen Gentium* al n. 9[51].

Nella morte e risurrezione Gesú Cristo dà inizio alla nuova umanità: la Chiesa. Gesú è il nuovo Mosé che stipula un'alleanza nuova, creatrice del nuovo popolo di Dio; egli offre la propria vita "per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi" (*Gv* 11,52). Cosí "la Chiesa è sgorgata dal costato di Cristo ferito sulla croce"[52]. Si leggano due testi importanti: *LG* n. 9[53] e n. 3[54]; inoltre i nn. 9-11[55].

L'inserimento nella Chiesa si attua con la fede e i Sacramenti della fede. I Sacramenti non solo inseriscono nella Chiesa, ma sono celebrazioni comunitarie che realizzano la Chiesa, comunità di culto e di salvezza; cioè sono strumenti "edificatori" della Chiesa. "I Sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, alla edificazione del Corpo di Cristo..."[55a].

La gloria celeste. Il Cristo della Pasqua è il "Signore della gloria"; la sua umiliazione di Verbo incarnato e di redentore nella morte di croce è stata coronata dalla gloria del Padre. Il Padre, infatti, comunica al Figlio la sua gloria. Vedi l'importante testo di *Fil* 2,5-11[56].

La gloria del Risorto splende sul volto della sua Chiesa, vivificata dal suo Spirito: in alcuni suoi membri in modo pieno e svelato, in altri in forma iniziale e nascosta. Per questo la Chiesa di Cristo è pellegrinante, è un popolo in cammino. Vedi *LG* nn. 5-6[57].

Ed è nella luce di una Chiesa pellegrinante che vanno studiati gli aspetti già considerati del mistero pasquale. Cosí il culto della Chiesa, proprio perché il culto di una Chiesa pellegrinante è prefigurazione ed anticipazione del culto celeste; cosí la salvezza è salvezza "nella speranza",

germe ed inizio della salvezza perfetta: "La Chiesa già sulla terra è adornata di vera santità, anche se imperfetta"[58]. La comunione dei membri della Chiesa con Cristo e fra loro è richiamo e partecipazione della comunione perfetta che si ha nella "societas sanctorum".

Ed infine, inserito nel mistero pasquale come mistero di gloria, il cristiano è reso partecipe della risurrezione gloriosa di Cristo: esperimenta una risurrezione "spirituale" perché passa dalla morte del peccato alla vita nuova della grazia; ed una risurrezione "corporale" perché il cristiano attende il compimento della sua vita di unione con Cristo. Si legga attentamente *LG* n. 48[59].

Conclusione. Non è difficile raccogliere la ricchezza di contenuto dell'essere cristiano. A titolo di sintesi propongo il seguente elenco:

- il cristiano è un essere "nuovo",
- perché chiamato ad una nuova e soprannaturale comunione con il Padre per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo,
- mediante la partecipazione al mistero pasquale di Cristo sofferente e glorioso.
- Configurato a Cristo sacerdote per la gloria della SS. Trinità,
- è in possesso della vita filiale di Cristo tramite lo Spirito Santo,
- è liberato dal peccato e dalla morte
- ed è "immembrato" nella Chiesa, popolo di Dio e Corpo di Cristo;
- orientato verso la gloria celeste.

Osservo che:

a. gli aspetti indicati devono considerarsi come semplici "aspetti", e quindi elementi di un mistero fortemente unitario, come è il mistero pasquale di Cristo. Perciò si tratta di aspetti complementari: soltanto dalla loro convergenza emerge la totalità organica del mistero pasquale. Di conseguenza vanno approfonditi nei loro reciproci rapporti;

b. gli aspetti indicati verranno ripresi nei singoli temi della Teologia morale speciale; ma nella misura in cui delineano la fisionomia tipica del cristiano rientrano nella Teologia morale generale. In particolare questa era solita iniziare la sua trattazione con il tema del "fine ultimo" o beatitudine. Preferisco invece specificare il tema come espressione della dimensione escatologica del cristiano e, soprattutto, alla luce di tutti gli aspetti sopra considerati.

a cura del gruppo Mons. Piva

2. L'essere della persona cristiana è in costante progresso escatologico: la realtà cristiana nel suo compimento.

Tradizionalmente lo studio della Teologia morale parte dall'analisi del fine ultimo; ultimo nell'esecuzione ma primo nell'intenzione. "Infatti dal fine dipende la natura di quanto è ordinato al fine".[60]. In realtà:

- ogni atto umano ha necessariamente un fine, fosse pure non conscio o inespresso;
- anzi ogni atto umano ha piú fini;
- la molteplicità dei fini può cosí descriversi: al fine immediato segue una serie di fini intermedi, che si concludono nel fine ultimo;
- in particolare il fine ultimo si pone necessariamente per la spiegazione dei fini intermedi. Infatti, se il fine ultimo non fosse necessario occorrerebbe procedere all'infinito, e in tal modo i fini intermedi rimarrebbero senza una ragionevole spiegazione. È molto utile leggere quanto scrive S. Tommaso nella Summa theologiae[61];

Di qui il primo interrogativo: qual è il fine ultimo dell'uomo?

La prima risposta vede il fine ultimo della vita umana nella perfezione-felicità. Ma in che cosa consite l'autentico bene-perfezione-felicità dell'uomo? S. Tommaso risponde: nella beatitudine; la quale non si deve riporre nelle ricchezze, negli onori, nella potenza, nel piacere, insomma in un qualunque bene creato; ma "soltanto in Dio consiste la beatitudine dell'uomo"[62].

Alcuni teologi moralisti manifestano diverse perplessità a trattare della beatitudine come tema iniziale-fondamentale della Teologia morale, soprattutto per il pericolo dell'antropocentrismo e dell'autoperfezionamento[63]. Altri autori, invece, difendono le posizioni tradizionali della Manualistica con grande vigore[64].

Penso che il tema della beatitudine possa giustamente collocarsi all'inizio della trattazione della Teologia morale, ma alle seguenti condizioni:

- che la beatitudine venga studiata alla luce della Rivelazione biblica; in tal modo si potrà pienamente scoprire la struttura dialogica della vita cristiana: l'iniziativa amorosa del Padre in Cristo per mezzo dello Spirito Santo e l'impegno umano-cristiano nella risposta;
- che la beatitudine venga esplicitamente legata alla realtà cri-

stiana come sua maturazione.

Per ubbidire a queste due condizioni, presento il tema del "fine ultimo beatitudine" come "la realtà cristiana nel suo compimento". Quindi, la riflessione sulla beatitudine non è affatto staccata dalla vita cristiana, ma ne è una dimensione essenziale: la dimensione escatologica, e ne porta a compimento tutti gli aspetti.

1. La progressiva rivelazione della beatitudine[64a].

Il punto culminante della "pedagogia divina" vetero-testamentaria è registrato dal libro della Sapienza, che assicura ai giusti una vita eterna, una corona regale e la protezione divina per sempre[65]; e giunge a far consistere la felicità dei giusti in un privilegiato rapporto di conoscenza e di amore con il Signore Dio[66]. "Se si volesse riassumere in poche parole l'insegnamento del Vecchio Testamento sulla beatitudine, sarebbe forse meglio citare le parole di Mosé che domanda a Javhé di mostrargli la sua gloria, cioè di mostrargli la sua divinità nell'irraggiamento della sua potenza e della sua grandezza, in una prossimità sensibile. 'Ed ora, se io ho trovato grazia ai tuoi occhi, fammi conoscere le tue vie e che io ti conosca, affinché io trovi grazia ai tuoi occhi. Considera che questa nazione è il tuo popolo... Di grazia, fammi vedere la tua gloria'. Jahvé rispose: 'Io farò passare davanti a te tutta la mia bontà, ed io pronuncerò davanti a te il nome Jahvé, poiché io faccio grazia a chi faccio grazia, e misericordia a chi faccio misericordia' (*Es* 33,13-14, 18-19). Non vi è qui il presentimento piú magnifico che la felicità è la visione di Dio, è Dio conosciuto con una conoscenza intima d'amore, nella sua bontà?"[67].

Israele annuncia e prepara l'opera messianica. Quando Gesú Cristo appare, si presenta come colui che viene a compiere le promesse: rivela la beatitudine agli uomini. Con Cristo, infatti, la fonte stessa della felicità è presente nel mondo, nel cuore dell'umanità, alla portata di tutti[68].

Nella prospettiva escatologica dei "tabernacoli esterni", Gesú insegna la natura della beatitudine, facendo ricorso ad immagini di cui ne svela anche il significato teologico. Le immagini concrete sono: il banchetto del Regno[69], le nozze [70], il tesoro [71] e il paradiso delle delizie. L'insistenza di Gesú circa l'immagine del banchetto e delle nozze, sembra rivelare la sua intenzione di preparare i suoi ascoltatori all'idea esplicita di una beatitudine consistente nella comunione di vita con Dio.

S. Paolo descrive la vocazione dell'umanità, all'inizio della Lettera agli Efesini: l'iniziativa della salvezza intrapresa dal Padre, realizzata dal Figlio e sigillata dallo Spirito Santo, è orientata ad una pienezza finale "in attesa della piena redenzione di coloro che Dio si è acquistato a lode della sua gloria"[71a].

a cura del gruppo Mons. Piva

Le molteplici affermazioni di S. Paolo si possono riassumere e ordinare nelle seguenti proposizioni:

- la pienezza finale è straordinaria: "Sta scritto infatti: Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udí, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano" (1*Cor* 2,9);
- la pienezza finale consiste nella visione di Dio: "Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto" (1 *Cor* 13,12);
- la pienezza finale è incontro-comunione con Gesú Cristo. Paolo desidera di "essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio" (*Fil* 1,23), sapendo che noi allora "saremo sempre con il Signore" (1 *Tes* 4,17). Leggi anche *Rm* 8,16-18;
- la pienezza finale vedrà Cristo riportare tutto il Regno nelle mani del Padre, cosí che Dio sarà tutto in tutti (cfr. 1 *Cor* 15,28); e vedrà il rinnovamento di tutta la creazione (cfr. *Rm* 8,19-22).

L'evangelista S. Giovanni presenta con frequenza la beatitudine intrecciata con il tema della vita eterna [71b].

La vita eterna, che si consumerà in cielo, è già iniziata sulla terra: "Questa è la vita eterna: che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che hai mandato, Gesú Cristo" (*Gv* 17,3).

La vita eterna è vita di comunione con la SS. Trinità: con il Padre, il Figlio e con lo Spirito Santo (cfr. *Gv* 14,15ss; 17,20-26).

La vita eterna, nella sua perfezione massima, sarà visione di Dio. E a questa visione aspira l'intera Chiesa. Si veda *Ap* 21,2-4.

2. Riflessione sistematica sulla beatitudine.

Beatitudine e SS. Trinità. La beatitudine è la conclusione della storia della salvezza. Il disegno divino della salvezza, infatti, ha come termine finale la "gloria": il Padre vuole che l'uomo partecipi alla sua stessa gloria (cfr. *Rm* 5,2), entrando nella sua luce inaccessibile; e ciò è possibile partecipando alla gloria di Cristo. Per questo il cristiano spera il possesso "della gloria del Signore nostro Gesú Cristo" (2 *Tes* 2,14), perché chiamato ad essere glorificato con lui (cfr. *Rm* 8,17) e a regnare con lui (cfr. 2*Tm* 2,12). Lo stesso Spirito Santo è donato dal Padre e dal Figlio perché

costituisca l'uomo erede della gloria di Cristo redentore: "In lui anche voi, dopo aver ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza e avere in esso creduto, avete ricevuto il suggello dello Spirito Santo che era stato promesso, il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato, a lode della sua gloria" (*Ef* 1,23-14).

La chiamata alla beatitudine è essenzialmente gratuita: puro e totale dono della SS. Trinità all'uomo; anzi rappresenta "il dono di Dio per eccellenza, il piú incomprensibile, il piú gratuito che vi sia... La beatitudine è connaturale soltanto a Dio; egli la possiede per natura, per diritto di nascita, se si può dire, e nessuna creatura – angelo o uomo – può possederla se non per dono di Dio"[72].

È l'incontro-dialogo dell'uomo con il Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. La Rivelazione parla di comunione di vita con la Trinità, di visione immediata di Dio. "L'amore e la verità personificati non possono venir contemplati senza che si stabilisca uno scambio e una comunione con essi. Tale scambio possiamo chiamarlo dialogo e di conseguenza possiamo definire il paradiso come un dialogo con la verità e con l'amore personificati o piuttosto con l'amore che è nello stesso tempo verità e con la verità che è nello stesso tempo amore.

Quel dialogo è una partecipazione al dialogo che intercorre tra le tre divine persone. Per comprenderlo è quindi necessario approfondire il dialogo di Dio stesso. Le tre divine persone stanno nella piú intima comunione reciproca. Ciascuna vive della comunione con le altre, anzi non è altro che comunicazione delle altre due. Ciascuno può dire 'Io' solo dicendo 'Tu'. Da questo dipende la loro esistenza. La teologia scolastica dice: ogni persona divina è una relazione sussistente (relatio subsistens). Ciò diventa piú chiaro se lo consideriamo alla luce del fatto che Dio è spirito e cioè amore e verità, conoscenza e amore personificati... All'eterno dialogo che il Padre e il Figlio tengono nello Spirito Santo, prende parte anche l'uomo arrivato al termine... Il dialogo in cui consiste la vita del cielo è quindi un dialogo insieme con il Padre e con il Figlio nello Spirito Santo. In esso il perfetto percepisce i segreti di Dio e dell'universo. Il Padre gli spiega tutto ciò che dice al Figlio, cioè tutto ciò che in cielo e in terra può essere spiegato. Egli glielo spiega perché è amore. Inizia al suo segreto colui che ha eletto come amico e come fratello del suo proprio Figlio diletto. Gli interpreta la realtà di Dio e la realtà del mondo. Illumina gli enigmi dell'esistenza e della storia. L'uomo perfetto riceve quindi in questo dialogo la risposta a tutte le domande che lo hanno angustiato durante la vita terrena e per le quali non c'è alcuna risposta nella storia. L'uomo giunto al termine riceverà i necessari schiarimenti da Dio stesso, schiarimenti che l'indurranno a lodare e a ringraziare Dio di tutte le prove avute durante la vita"[73].

La struttura essenzialmente dialogica della vita cristiana trova la sua perfezione nella beatitudine: la comunione delle tre divine Persone con l'uomo, attuata per la "grazia", trova il suo compimento nella comunione attuata "nella gloria".

Beatitudine e Cristo. Il cristiano è "creatura nuova" in Cristo, incorporato a Cristo-capo come membro vivo, a Cristo come un tralcio: tale dipendenza "ontologica" viene conservata e portata a compimento nell'incontro definitivo con Cristo. Si possono leggere alcune pagine interessanti di Michael Schmaus[74].

Cristo è il pane della vita che si dona al cristiano massimamente nella Eucarestia. Nella gloria tale donazione sarà pienamente svelata[75].

Cristo è la vita del cristiano. La vita umana è povera e caduca; quella divina è ricca e indefettibile. La morte è definitivamente sconfitta. "La forma di esistenza celeste significa che la vita imperitura di Cristo si è stabilita nell'io umano"[76].

Cristo è la luce del cristiano; e il cristiano è un 'illuminato' (cfr. 1 *Ts* 5,5): con gli occhi stessi di Cristo può giungere ad una vera comprensione di se stesso e del mondo. E questo vale soprattutto per l'altra vita.

Cristo è la verità unica ed essenziale. La vita cristiana significa accoglimento della verità divina svelata da Cristo. La vita di gloria significa, allora, accessibilità definitiva a Dio-verità: in Cristo si può vedere ed afferrare il Padre, anche se abita una luce inaccessibile (cfr. 1 *Tm* 6,15).

Cristo è la via che conduce al Padre. Il credente accoglie quaggiú Cristo come via al Padre, ma nel contesto di una esperienza estremamente debole e imperfetta. "In cielo invece sperimenterà immediatamente che in Cristo si può raggiungere la realtà che si desidera ardentemente di raggiungere"[77]. Cristo, come Figlio del Padre, ha pieno diritto di disporre della casa paterna e può introdurvi i suoi amici.

Dunque: la conformazione a Cristo trova in cielo il suo perfezionamento. Il cristiano "vedrà" la sua profonda struttura di "essere-in-Cristo". "E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore" (2 *Cor* 3,18).

Beatitudine e vita cristiana. Penso sia utile, sempre nella prospettiva cristocentrica, presentare la beatitudine in corrispondenza ai valori caratteristici del "mistero pasquale". In questo senso l'incontro glorioso con Cristo nella beatitudine costituisce il compimento della vita cristiana, quale vita di culto, di santità, di comunione e di attesa escatologica.

Consideriamo anzitutto il rapporto tra la beatitudine e la vita cultua-

a cura del gruppo Mons. Piva

le del cristiano. Gesú Cristo è il sommo ed eterno Sacerdote che glorifica il Padre nella nuova ed eterna Gerusalemme. Il cristiano beato continua, in forma perfetta, il sacerdozio di Cristo. Si legga attentamente quanto insegna la Costituzione conciliare su *La Sacra Liturgia*[78].

Di particolare interesse sono le affermazioni dell'Apocalisse sulla liturgia celeste[79]: si veda la descrizione di tale liturgia nei cap. 4-7. Si possono leggere le suggestive pagine di M. Schmaus su "Il paradiso come adorazione"[80].

Cosí la beatitudine significa la realizzazione perfetta del fine ultimo della vita umana e del cosmo: la proclamazione della gloria di Dio nell'umanità ricreata.

Seconda considerazione: la beatitudine e la vita cristiana santa. La santità cristiana, nel suo duplice aspetto di remissione del peccato e di rinnovamento-santificazione interiore, giunge a compimento nella gloria; ciò vale prima di tutto per la Chiesa intera. "La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesú e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose, e quando con il genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo"[81].

Terza considerazione: la beatitudine e la "societas sanctorum". La vita eterna assicura e perfeziona la vita cristiana nel suo aspetto di "comunione". Già sulla terra la comunione ecclesiale è imitazione altissima della comunione con il Padre, con il Figlio e con lo Spirito Santo. "Dove ci sono i tre, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, là c'è la Chiesa, la quale è il corpo dei tre", afferma Tertulliano[82]. Nella beatitudine la "societas sanctorum" conoscerà il piú profondo legame possibile con la SS. Trinità e tra i beati stessi.

La verità della comunione celeste è biblicamente illustrata con l'immagine del convito eterno. "Il beato siede alla tavola, alla quale Dio l'ha chiamato non come singolo, ma come socio tra molti commensali. Ogni singolo diventa partecipe della vita celeste proprio per questo: che si mette alla tavola, alla quale già molti sono assisi, entrando cosí nel coro costituito dai perfetti ed inserendosi nella comunità degli angeli e dei santi"[83]. La Rivelazione è, del resto, esplicita nel sottolineare la dimensione "sociale" della beatitudine, presentata da Gesú come entrata nel Regno, nella terra promessa (cfr. *Mt* 5,4), come partecipazione al festino nuziale (cfr. *Mt* 22,1-10; 25,1-13).

La verità della comunione celeste dei beati appare abituale tra i Padri e i Teologi medievali, che colgono nella comunione un tratto fondamentale della gioia del paradiso. "Noi siamo tutti – afferma S. Agostino – una cosa sola in Cristo. Se già la fede nella quale camminiamo per il sentiero di questa vita opera un tale prodigio, quanto piú perfettamente la visione porterà questa unità al suo vertice, allorché contempleremo Dio faccia a faccia"[84]. Gregorio Magno, dal canto suo, afferma che la "città celeste è costituita dall'assemblea dei santi cittadini"[84a].

Infine ci rimane da considerare la beatitudine e l'attesa escatologica. La beatitudine, indicando il possesso definitivo di Dio in una visione amorosa e gioiosa, pone termine all'attesa escatologica; con essa la speranza fa suo in pienezza l'oggetto desiderato.

In quanto la beatitudine pone termine all'attesa, essa porta pace e gioia. Esclama S. Ignazio d'Antiochia: "Non impeditemi di raggiungere la vita; non vogliate la mia morte; e mentre desidero essere di Dio non consegnatemi al mondo, né seducetemi con viste terrene. Lasciatemi ricevere la pura luce. Quando sarò arrivato là, sarò uomo!"[85].

Il motivo principale della gioia è il possesso di Dio e la partecipazione all'amore di Dio. A tale motivo si accompagnano altre ragioni, tra le quali va ricordato il possesso dell'universo creato da Dio: la creazione liberata dalla schiavitú della vanità e resa gloriosa, parteciperà alla glorificazione dell'uomo, al cui servizio verrà perfettamente posta. "E infatti, i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre il Regno eterno e universale: 'che è Regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace'. Qui sulla terra il Regno è già presente, in mistero; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione"[86].

a cura del gruppo Mons. Piva

3. La persona cristiana ha una struttura dialogica.

L'essere cristiano è un essere nuovo in comunione con il Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo, un essere inserito nel "mysterium paschale" di Cristo; quindi è un essere adorante-santo-in-comunione, un essere-in-cammino-verso il suo compimento finale.

Ora intendo sottolineare la struttura dialogica della realtà cristiana, per cui l'essere cristiano presenta due aspetti intimamente congiunti e complementari.

1) È oggetto della chiamata di Dio: la presentazione della realtà cristiana nella storia della salvezza è particolarmente felice nel mettere in luce l'amore proveniente e del tutto gratuito di Dio. In questo senso il dialogo divino-umano parte da Dio, che rimane inevitabilmente il primo interlocutore, per cui l'uomo non può assumere altro atteggiamento che quello della risposta; e nasce dall'amore assolutamente gratuito di Dio, per cui la sua chiamata significa grazia, onore, fortuna, dono per l'uomo.
   Voglio notare come la chiamata divina alla salvezza sia *universale* e simultaneamente *personale*;
2) È soggetto della risposta a Dio, e precisamente di una risposta resa possibile e doverosa dalla chiamata ed a questa corrispondente.
   La risposta dell'uomo a Dio, pertanto, si presenta soprattutto come:

— risposta possibile e doverosa. Per il fatto che Dio stesso parla all'uomo per instaurare con lui il dialogo, sorgono nell'uomo sia la "possibilità" che la "doverosità" di una risposta. È particolarmente importante per la morale cristiana sottolineare come la sorgente della possibilità-doverosità di una risposta dell'uomo sia la stessa chiamata di Dio;
— risposta corrispondente alla chiamata: dai contenuti e dalle caratteristiche della chiamata divina vanno dedotti i contenuti e le caratteristiche della risposta umana.

Occorre fermarsi a riflettere su quest'ultimo aspetto. A partire dalla realtà cristiana in se stessa, nelle sue componenti, non sarà difficile dedurre i contenuti e le caratteristiche della risposta umana alla chiamata divina. Ancora una volta non si tratta di sviluppare in modo completo i contenuti della risposta a Dio che chiama, ma solo di tratteggiarne i momenti fondamentali, prima della determinazione dei singoli campi in cui si colloca il contenuto esatto della risposta. Si tratta, in altri termini, di una vocazione personale. "La moralità non è qualcosa di neutrale-impersonale, come la semplice osservanza di una qualche legge morale impersonale; a maggior ragione non è qualcosa di profano, semplicemente distinto o separato dal religioso; ma, almeno implicitamente, è una risposta personale data a Dio che chiama"[87].

a cura del gruppo Mons. Piva

1. La risposta dell'uomo alla chiamata salvifica della SS. Trinità.

Il cristiano è un essere nuovo perché chiamato ad un soprannaturale rapporto di comunione di vita con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. La SS. Trinità chiama l'uomo alla salvezza. La vita morale del cristiano, considerata alla luce della chiamata salvifica delle tre Persone divine, assume necessariamente alcuni contenuti e alcune caratteristiche che possono essere così precisati, secondo i dati della Rivelazione.

La fede grata e liturgica di fronte all'iniziativa del Padre. La prima disposizione chiesta dall'amore-preveniente-gratuito di Dio Padre è la fede.

Nell'Antico Testamento il tema fondamentale dell'alleanza mette in luce come l'impegno primo di Israele, popolo eletto, sia il "servizio" di Dio. "Allora tu dirai al faraone: Dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito. Io ti avevo detto: lascia partire il mio figlio perché mi serva! Ma tu hai rifiutato di lasciarlo partire. Ecco io faccio morire il tuo figlio primogenito!" (*Es* 4,22-23). In un altro testo si afferma: "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo" (*Es* 19,8). Ora, servire Dio significa anzitutto credere in Dio come unico salvatore. Si pensi all'intera predicazione profetica su Jahvé come unico Dio di salvezza[88].

Nel Nuovo Testamento viene più chiaramente affermata l'importanza della fede come accettazione del piano salvifico di Dio.

L'insegnamento di Gesù è chiaro: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo!" (*Mc* 1,15).

L'insegnamento degli Apostoli riprende e sviluppa l'insegnamento di Cristo. Pietro chiede ai suoi ascoltatori di accogliere nella fede il messaggio della salvezza, di convertirsi e di farsi battezzare (cfr. *At* 2,37ss). Paolo, dal canto suo, sottolinea con forza che la salvezza viene unicamente da Dio e di fronte ad essa l'uomo deve credere (cfr. l'intera *Lettera ai Romani*, in particolare 3,21-31). L'oggetto fondamentale di questa fede è l'amore di Dio che perdona il peccato. Legata a questa rivelazione della carità divina, accolta nella fede, si pone la speranza più vibrante ed auda-

ce (cfr. *Rm* 8,28-30; 1*Cor* 15,10)[89].

La fede, in quanto accoglie l'amore gratuito di Dio, si costituisce come gratitudine (cfr. *Col* 1,12-14). "La reazione fondamentale del credente di fronte alle iniziative della carità divina, reazione che ispirerà la sua vita morale, è evidentemente la gratitudine... La riconoscenza, secondo S. Paolo, non è un qualsiasi sentimento interiore e neppure una forma privilegiata di preghiera: il ringraziamento è l'atteggiamento permanente di una creatura peccatrice, misericordiosamente salvata, che si sa oggetto dell'amore infinito, da cui dipende e lo accetta e lo canta... È una pietà filiale sopreminente, è davvero la sfumatura propria della carità dei cristiani: una risposta di amore e di riconoscenza alla carità prima e gratuita di Dio verso di loro. Il Padre ha donato tutto ed i figli debbono tutto rendere in un fervido culto di lode. Amare Dio non è altro che aderire a lui con tutto il proprio essere, nella gratitudine per tutto ciò di cui ci ha colmati (1 *Cor* 2,12). Ciò che c'è di piú vivo, di piú penetrante in questo sentimento di dover tutto a qualcuno che ci ha amati e ricolmati, il cristiano lo trasporta all'infinito nei suoi rapporti con Dio. La sua carità è un grazie perpetuo ed esultante alla Trinità santa: 'Grazie a Dio per questo ineffabile suo dono!' (2 *Cor* 9,15). Si tratta di una disposizione d'animo cosí religiosa e profonda che non può non prendere la forma di un culto, di una lode e di un sacrificio: 'Qualsiasi cosa facciate o in parole o in opere fate tutto nel nome del Signore Gesú rendendo grazie a Dio Padre per mezzo di lui' (*Col* 3,17)"[90].

La fede permeata di gratitudine è essenzialmente liturgica, prende la forma di un "sacrificio" o, piú genericamente, di un atteggiamento cultuale di fronte a Dio-salvezza. Leggi *Rm* 12,1. "Ormai il solo modo conveniente di vivere è di darsi corpo e anima, di sacrificarsi alla lode ed alla gloria di Dio: tutto venendo da Dio e dalla sua grazia, deve far ritorno a Dio sotto forma di riconoscimento e di acclamazione (*Ef* 1,6). Come in ogni peccato c'è dell'ingratitudine, cosí c'è della gratitudine in ogni atto di virtú, e la fedeltà alla volontà divina non è altro che una lunga espressione di riconoscenza. Usiamo della grazia secondo il fine assegnatole da Dio e ci serviamo dei doni divini in modo conforme all'intenzione del loro autore, la quale non può, alla fine, essere che la gloria stessa di Dio"[91].

La vita in Cristo. Il piano salvifico del Padre viene attuato in Cristo e per mezzo di Cristo: il cristiano è un "essere-in-Cristo". La vita morale si pone pertanto come imitazione-partecipazione della vita stessa di Cristo.

I Sinottici presentano i cristiani come i "discepoli" di Cristo, come coloro che "imitano" Gesú maestro[92].

Giovanni è esplicito nel vedere in Cristo l'esempio che dev'essere imitato, anzi la vita che dev'essere "riprodotta" per partecipazione[93].

a cura del gruppo Mons. Piva

Paolo è particolarmente chiaro: presenta i cristiani e se stesso come imitatori di Cristo[94].

Da queste sommarie indicazioni si può cogliere il senso dell'espressione "seguire Cristo". Gesú si pone come:

- esemplare o tipo. Con questa espressione si intende sottolineare il concetto di "partecipazione". La vita stessa di Cristo è la vita del cristiano. Ne segue che il primo significato della vita cristiana è di essere "una manifestazione partecipativa di Cristo". Afferma J. Fuchs: "La vita cristiana, in qualunque situazione si realizzi, sarà dunque una vita che manifesta la realtà di Cristo crocifisso e glorioso; insomma, sarà una vera partecipazione alla pienezza di vita di Cristo";[95]
- esempio. Il termine sottolinea l'idea della "imitazione". Gesú, infatti, non è solo l'esemplare cui il cristiano partecipa e del quale costituisce una manifestazione; è anche un esempio storico, che può e dev'essere imitato dal cristiano;
- forza e dinamismo. L'affermazione indica che Gesú Cristo, tramite il suo Spirito, costituisce l'impulso interiore, la causa intima della vita filiale partecipata.

Si possono applicare alla vita cristiana morale le parole che la *Lumen gentium* riferisce della santità: "Il Signore, maestro e modello divino di ogni perfezione, a tutti e ai suoi singoli discepoli di qualsiasi condizione ha predicato la santità della vita, di cui egli stesso è autore e perfezionatore"[96].

La docilità allo Spirito Santo. Lo Spirito Santo, effuso da Cristo risorto, si impossessa dell'uomo per elevarlo al di sopra della sua fragilità e miseria, e per introdurlo nel mondo divino.

In particolare, lo Spirito Santo dona l'"essere filiale" nel Figlio; dona una coscienza "filiale"; dona, infine la possibilità di una "vita filiale", ossia la capacità di agire sotto la sua luce e la sua potenza.

Cosí lo Spirito Santo appare come il principio vivificatore immediato e costante delle vita morale del cristiano. La disposizione morale fondamentale è, allora, la docilità allo Spirito. Infatti, secondo S. Paolo, il cristiano deve "camminare secondo lo Spirito" (*Gal* 5,25), non spegnere la sua voce (cfr. 1*Ts* 5,19), evitare tutto ciò che lo contrista (cfr. *Ef* 4,30), esserne ripieno (cfr. *Ef* 5,18).

Le conseguenze sono chiare. La vita morale cristiana è, allora, una morale della santità, non solo nel senso di una vita virtuosa e perfetta, ma anche e prima di tutto di appartenenza e di consacrazione a Dio. E questo avviene per l'opera santificatrice dello Spirito (cfr. 2*Ts* 2,13-14).

La morale cristiana è una morale di santità nella carità. L'effusione

dello Spirito Santo, infatti, è il dono della carità divina; e S. Paolo mette costantemente in rapporto tra loro lo Spirito Santo e la carità, come la radice e il frutto (cfr. *Gal* 5,22), la causa e l'effetto (cfr. *Col* 1,8). La carità non è solo via alla perfezione, ma è la stessa perfezione (cfr. *Col* 3,14; 1 *Cor* 13,1-3).

La morale cristiana è una morale della libertà. La salvezza è liberazione dalla schiavitú del peccato, della carne, della morte, della legge, di Satana, (cfr. *Rm* 8,1-12). La vita cristiana è una vocazione alla libertà: "Voi siete stati chiamati a libertà" (*Gal* 5,13); e ciò avviene nello Spirito: "Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà" (2 *Cor* 3,17).

Infine, la morale cristiana è una morale escatologica o della speranza (cfr. *Ef* 1,13-14)[97].

2. La risposta dell'uomo al "mysterium paschale".

La chiamata di Dio all'uomo passa necessariamente per Cristo; per Cristo deve necessariamente passare la risposta dell'uomo a Dio.

In particolare il Padre chiama l'umanità in Cristo sofferente e glorioso; l'umanità solo nel Cristo della Pasqua può rispondere alla chiamata del Padre.

I valori propri del mistero pasquale (la gloria di Dio, la salvezza della umanità e del cosmo, la comunità degli uomini nuovi e la gloria celeste o beatitudine) sono ad un tempo grazia-responsabilità, dono-impegno. Mentre manifestano il contenuto e le caratteristiche dell'amore salvifico della SS. Trinità, dicono egualmente il contenuto e le caratteristiche della risposta d'amore-possibile-doveroso dell'uomo alla SS. Trinità.

Mi limito ad una indicazione sommaria delle verità essenziali che dovranno essere riprese nello studio dettagliato dei singoli doveri morali del cristiano.

La risposta di lode al Padre. Nel mistero pasquale, Gesú Cristo glorifica perfettamente il Padre e comunica alla Chiesa il suo amore "liturgico", costituendola comunità cultuale. Il cristiano configurato a Cristo e membro della Chiesa, è reso partecipe della missione sacerdotale di Cristo e della Chiesa: è chiamato ad una vita cultuale[98]. Le forme di attuazione della vocazione cultuale si possono sostanzialmente ricondurre a due fondamentali: la celebrazione dei sacramenti, e in primo luogo dell'Eucarestia[99], e la vita morale quotidiana, espressione dell'essere sacerdotale e animata da uno spirito cultuale[100].

a cura del gruppo Mons. Piva

La risposta di una vita nuova. Il mistero pasquale segna anche la salvezza dell'umanità in quanto viene liberata dal peccato. Ma la morte al peccato non è soltanto una grazia data, è anche un obbligo morale; per cui la vita cristiana si qualifica come lotta continua contro il peccato, o meglio: contro Satana e le potenze del male. Lo Spirito Santo, presente nel cristiano, si oppone alla carne e alle sue concupiscenze, trionfa sul peccato (cfr. *Rm* 6,3-6; 7,27; 8,13; *Gal* 5,19-21).

Ma la risposta non può essere soltanto "negativa"; occorre vivere secondo la "nuova realtà" donata (cfr. *Rm* 13,12-14). Ancora: il cristiano, creatura nuova in Cristo, è chiamato continuamente a "spogliarsi" dell'uomo vecchio e a "rivestirsi" dell'uomo nuovo "creato secondo Dio, nella giustizia e santità della verità" (*Ef* 4,24). La vita morale cristiana appare pertanto come vita di conformità a Cristo per una grazia donata e per un imperativo accolto: il cristiano "vive per Dio" (*Rm* 6,10) e nel contempo è chiamato a vivere "una vita nuova" (*Rm* 6,4). Si può leggere anche *LG* n. 40[101].

La salvezza pasquale ha anche dimensioni cosmiche, nel senso che ridona al mondo la capacità di servire l'uomo nuovo in ordine al raggiungimento del suo fine in Cristo. Il mondo materiale, quindi, in qualche modo partecipa della gloria del Risorto. Circa l'atteggiamento dei cristiani nei confronti di questa realtà il Concilio ha una pagina interessante[102].

La risposta a Dio nella Chiesa. Il mistero pasquale segna la nascita della Chiesa, quale comunità che rende possibile l'incontro del Redentore con gli uomini e di questi con il Padre nello Spirito Santo: "Dal costato di Cristo morente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa"[103].

Il cristiano è creatura nuova anche nel senso che viene costituito "membro" della Chiesa [104]. E la dimensione ecclesiale della vita cristiana è, ad un tempo, grazia e responsabilità: chiamato ad essere membro della Chiesa, il cristiano deve rispondere "attuando" la sua realtà ecclesiale dal piano dell'essere a quello dell'esistere e dell'agire.

Ne segue che la possibilità-doverosità di una vita di glorificazione della SS. Trinità, di una vita purificata dalla colpa e santificata dallo Spirito di Cristo, si radica nel fatto che il cristiano fa parte di una comunità essenzialmente sacerdotale e santa [105].

Infine, in quanto membro della Chiesa, il cristiano prende parte anche alla missione salvifica della Chiesa stessa. Il Vaticano II è molto esplicito nel mettere in luce questo aspetto[106].

In particolare la partecipazione alla missione salvifica della Chiesa deriva al battezzato per la sua partecipazione al potere-missione sacerdotale, profetico e regale di Cristo[107].

Ancora una volta: anche la partecipazione alla missione salvifica della Chiesa racchiude il duplice valore della grazia ricevuta e della responsabilità assunta. Il Concilio Vaticano II sottolinea il "glorioso peso di lavorare perché il divino disegno di salvezza raggiunga ogni giorno tutti gli uomini..."[108]. E in un altro testo dichiara: "A tutti i cristiani quindi è imposto il nobile impegno di lavorare affinché il divino messaggio della salvezza sia conosciuto e accettato da tutti gli uomini, su tutta la terra"[109].

La risposta alla chiamata di beatitudine. Il mistero pasquale introduce già la "gloria divina" nell'umanità rinnovata e nel mondo materiale, e crea nella stessa umanità l'anelito verso la gloria svelata e perfetta, nel ritorno finale di Gesú Cristo. Cosí la Chiesa, e il cristiano in essa e per essa, viene costituita da Cristo sofferente e glorioso come "Chiesa pellegrinante", ossia come comunità che spera la glorificazione finale. L'importanza del tema consiglia di sostare un attimo per alcune osservazioni.

3. La risposta dell'uomo alla chiamata beatificante.

Nel presentare il tema della beatitudine ho messo in evidenza:
- l'indole totalmente gratuita della vocazione divina alla beatitudine;
- i contenuti e le caratteristiche della beatitudine in rapporto ai contenuti e alle caratteristiche della vita in Cristo; la vita di gloria, infatti, è la maturazione della vita di grazia.

Si pongono pertanto due problemi:
- la gratuità assoluta della chiamata alla beatitudine esclude qualsiasi impegno umano?;
- e se tale impegno non viene escluso, quali ne sono i contenuti e le caratteristiche?

La beatitudine come dialogo. La Rivelazione è chiara nel sottolineare la gratuità della beatitudine e la necessità dell'impegno dell'uomo. Infatti, essa considera l'esistenza beata come un premio e come il coronamento della fatica quotidiana; si tratta del concetto di "retribuzione".

L'idea di retribuzione divina si fa strada lentamente nella Rivelazione vetero-testamentaria. Il libro della Sapienza, quasi al termine di un lungo travaglio, afferma: "I giusti al contrario vivono per sempre, la loro ricompensa è presso il Signore e l'Altissimo ha cura di loro" (*Sap* 5,15; si può utilmente leggere 1,1-5,23).

La tradizione dell'Antico Testamento è raccolta e sviluppata nel Nuovo Testamento. Cristo ha fatto suo l'insegnamento sulla retribuzione, ma specificandone la natura: la futura e definitiva comunione con Dio.

In questa prospettiva, la beatitudine assume chiaramente la forma di un autentico dialogo: diviene l'incontro tra la gratuita chiamata di Dio e la risposta-collaborazione dell'uomo.

La speranza cristiana. Se dall'affermazione della necessità di un impegno umano per raggiungere la beatitudine, si passa ad evidenziare i contenuti e le caratteristiche di un tale impegno, questi possono essere sintetizzati in una espressione: "la speranza cristiana".

Infatti, da quanto siamo andati dicendo, si può concludere che il cristiano ha la possibilità e il dovere di sperare:
- nella comunione di vita con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo;
- nella assimilazione perfetta a Cristo risorto e glorioso;
- nel compimento della realtà cristiana; e quindi:
- in una vita di culto perfetto al Padre;
- in una vita indefettibilmente santa;
- liberata definitivamente da Satana, dal peccato e dalla morte;
- mediante una partecipazione perfetta alla vita filiale di Cristo.

Il fondamento della speranza cristiana si può collocare in una prospettiva cristocentrica, ecclesiale e sacramentale.

Il cristiano è configurato, infatti, a Cristo risorto: per questo è chiamato alla glorificazione finale in anima e corpo (cfr. *Fil* 3,21).

Il cristiano è membro di una Chiesa pellegrinante: per questo prende parte al suo "cercare" al suo "pensare alle cose di lassú"[110].

La configurazione a Cristo glorioso e la partecipazione alla vita della Chiesa pellegrinante si attuano per mezzo dei sacramenti. E i sacramenti comunicano lo Spirito Santo, il quale fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione con il suo Sposo. Poiché lo Spirito e la Sposa dicono al Signore Gesú: Vieni! (cfr. *Ap* 22,17)[111].

a cura del gruppo Mons. Piva

NOTE

[1] M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica. La grazia*, III/2, Torino 1963, p.24.

[2] Per un approfondimento dei testi citati, cfr. J.L. McKENZIE, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1978, pp. 207-247; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento. Vol II: Teologia delle tradizioni profetiche di Israele*, Brescia 1974; P. BEAUCHAMP, *Prophète*, in: *VocThéolBibl*, Paris 1974, col. 869-880.

[3] P.M.T. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1948, pp. 170-174.

[4] Per i testi citati, cfr. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo. Teologia ed Esegesi*, vol. II, Marino 1977. Vedi anche: X.L. DUFOUR, *I Vangeli e la storia di Gesú*, Milano 1968; E. SCHWEIZER, *Il Vangelo di Marco*, Brescia 1971.

[5] Per questa parte cfr. l'ottimo studio di B. REY, *Creati in Cristo Gesú. La nuova creazione secondo S. Paolo*, Roma 1968: l'opera è da leggere interamente.

[6] Cfr. *op. cit.*, pp. 49-84. Vedi anche: H.D. WENDLAND, *Le lettere ai Corinti*, Brescia 1976, pp. 289ss.

[7] Cfr. *op. cit*, pp. 23-48. In relazione ai testi citati vedi: J. BLIGH, *La lettera ai Galati*, Roma 1972, pp. 868s.; H.D. WENDLAND, *op. cit.*, pp. 380ss.; R. SCHNACKENBURG, *La vita cristiana. L'uomo nuovo: centro dell'intelligenza cristiana del mondo. Col 3,9-11*, Milano 1977, pp. 295-316; P. ALTHAUS, *La lettera ai Romani*, Brescia 1970, pp. 111-126; R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*: *Comunione di morte e di vita con Cristo. Nuovi studi su Rm 6,1-11*, pp. 263-294; J. BLIGH, *op. cit.*, pp. 348-393.

[8] Cfr. *op. cit.*, pp. 107-165.

[9] Cfr. H.D. WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, pp. 15-59; R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971, pp. 75-216; H. SCHLIER, *La fine del tempo*, Brescia 1974, pp. 75-93; E. LOHSE, *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1974; U. VANNI, *Apocalisse*, Brescia 1979, pp. 121ss; A. FEUILLET, *L'Apocalypse*, Paris 1963; H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1965, pp. 425-439.

[10] Cfr. P. DE AMBROGGI, *Le Epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Torino 1967.

[11] Cfr. A. FESTORAZZI, *La creazione nella storia della salvezza*, in: SC 90 (1962), 3-27.

[12] Per una corretta esegesi dei testi citati vedi: G. VON RAD, *Deuteronomio*, Brescia 1979; M. NOTH *Esodo*, Brescia 1977; G. VON RAD, *Genesi*, cap 12, 10-25,18. Brescia 1971; N. LOHFINK, *Ascolta Israele. Esegesi di testi del Deuteronomio*, Brescia 1968.

[13] G. OGGIONI *Il mistero della redenzione*, in: *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, Milano 1959, vol. II, p. 252.

[13a] Per una corretta esegesi dei testi citati cfr. H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Brescia 1965; H. CONZELMANN, *La Lettera agli Efesini* in: AA.VV. *Le Lettere minori di Paolo*, Brescia 1980, pp. 110-176.

[14] Cfr. S. LYONNET, *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli 1966; G. TORTI, *La Lettera ai Romani*, Brescia 1977; P. ALTHAUS, *op. cit.*.

[15] C. SPICQ, *La vita morale e la SS. Trinità secondo la dottrina di S. Paolo*, Milano 1961, pp. 34-35.

[16] Cfr. D. MOLLAT, *Introductio in exegesim scriptorum S. Joannis, Romae 1976, ad usum privatum auditorum*, p. 48s; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 1973, Parte Prima, pp. 275-356, 545-579. Inoltre vedi: R. SCHULTE, *L'evento di Cristo come atto del Padre*, in: *Mysterium Salutis*, vol. 5, Brescia 1971, pp. 67-116.

[17] Cfr. P. DE AMBROGGI, *op. cit.*, pp. 100-104.

[18] Cfr. P. G. RINALDI-F. LUCIANI, *I Profeti minori*, fasc III, Torino 1969, pp. 205s.; G. VON RAD, *Deuteronomio*, Brescia 1979, pp. 135-139; D.G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Torino 1975, pp. 68-77; A. PENNA, *Isaia*, Torino 1964; N. FÜGLISTER, *Fondamenti vetero-testamentari della Cristologia del Nuovo Testamento*, in *Mysterium Salutis*, vol. 5, *op. cit.*, pp. 138-287.

[18a] Vedi R. SCHNACKENBURG, *Le message moral du Nouveau Testament*, Paris 1963, pp. 19-52, 75-76, 131-136.

a cura del gruppo Mons. Piva

[19] C. SPICQ, *op. cit*, pp. 44-45.

[19a] A questo proposito vedi l'ancora valido articolo di E. MERSCH, *Filii in Filio*, in: *NRTh* 1938, pp. 818ss..

[20] Cfr. B. REY *op. cit.*, pp. 179-262. Vedi anche: C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, Paris 1965, tome I, pp. 61-109, tome II, pp, 699-744.

[21] Cfr. l'ottimo studio di N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johanique (Évangile et Epîtres)*, Paris 1965, Vedi anche, R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Parte Prima, Seconda e Terza, Brescia 1973-1981.

[22] Cfr. P. DE AMBROGGI, *Le Epistole cattoliche*, *op. cit.*, pp. 87-201.

[23] Vedi una serie di ottimi studi in *GLNT, Pnéuma, Pneumatikós*, col 767-1099.

[24] Per una adeguata esegesi dei testi citati vedi: K.H. RENGSTORF, *Il Vangelo secondo Luca*, Brescia 1980; L. SABOURIN. *Il Vangelo di Matteo. Teologia ed Esegesi*, vol. 1 e 2, Marino 1977; H. STRATHMANN. *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Parte Prima, Seconda e Terza, Brescia 1973-1981.

[25] Cfr. per i testi citati G. STÄLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 1973.

[26] C. SPICQ, *op. cit.*, p. 64, Cfr. *Rm* 8,14-16; *Gal* 4,4-7. Per l'esegesi dei testi indicati vedi le opere citate nelle note precedenti.

[27] *GS*, n. 45.

[28] *SC*, n. 5.

[29] *SC*, n. 5. Cfr. *Mysterium Salutis*, vol. 5, *op. cit.*, pp. 171-412.

[30] Vedi il tema patristico di una redenzione "per incarnationem" alla luce della teologia giovannea.

[31] G. VAGAGGINI, *Le idee fondamentali della Costituzione liturgica*, in: *La Liturgia rinnovata dal Concilio*, Roma 1974, p. 81.

[32] E. SCHILLEBEECKX, *Cristo Sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962, p. 40.

[33] C. VAGAGGINI, *op. cit.*, pp. 81-82.

[34] *S. Th.* III, q. 62, a. 6.

[35] *S. Th.* III, q. 48, a. 6.

[36] *SC*, n. 6-7 e *LG*, n. 7. Vedi i Commentari.

[37] *SC*, n. 7-8.

[38] *SC*, n. 10.

[39] Cfr. *LG*, n. 34.

[40] Cfr. *S. Th.* III, q. 63, a. 1 e a. 3: nota i termini biblici di "unzione" e di "consacrazione".

[41] Cfr. *S. Th.* III, q. 63, a. 4, ad 1.

[42] *LG*, n. 11.

[43] *LG*, n. 30 e 59.

[44] *SC*, n. 5.

[45] *Messale Romano*, *Pref. Pasquale*.

[46] *AA*, n. 5.

[47] *SC*, n. 5.

[48] *LG*, n. 1.

[49] *LG*, n. 3 e 7.

[50] *LG*, n. 40.

[51] *LG*, n. 9.

[52] *S. Th.* III, q. 64, a. 2, ad 3.

[53] *LG*, n. 9.

[54] *LG*, n. 3.

[55] Cfr. *LG*, nn. 9-11.

[55a] *SC*, n. 59.

[56] Vedi R. SCHNACKENBURG, *La Cristologia sviluppata: Cristo nella sua preesistenza, nel suo modo di essere terreno e nella sua glorificazione*, in: *Mysterium Salutis*, vol. 5, *op. cit.*, pp. 392ss.

[57] Cfr. l'intero cap. VII della stessa Costituzione conciliare dal titolo: *Indole escatologica della Chiesa e sua unione con la Chiesa celeste*, nn. 48-51.

[58] *LG*, n. 48.
[59] *LG*, n. 48.
[60] *S. Th.* I-II, q. 1, a. 1: *Prol.*
[61] *S. Th.* I-II, q. 1, a. 4.
[62] Cfr. *S. Th.* I-II, q. 2, a. 8.
[63] B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. I, Brescia 1964, p. 76. Vedi il diverso modo di impostare la questione da parte sempre di B. HÄRING, in: *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici* - 1, Roma 1979, pp. 198ss.
[64] BOURDEAU-DANET, *Introduzione alla Legge di Cristo*, Brescia 1968, p. 56. Vedi anche A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale. I - Morale Generale*, Roma 1974, pp. 174ss.
[64a] Vedi due studi di fondamentale importanza: H. GROSS, *Lineamenti dell'escatologia dell'Antico Testamento e del Primo Giudaismo*, in: *Mysterium Salutis*, vol. 11, Brescia 1978, pp. 191-217; K.H. SCHELKLE, *Escatologia neotestamentaria*, in: *Mysterium Salutis*, vol. 11, Brescia 1978, pp. 218-287.
[65] Cfr. *Sap* 5,15-16.
[66] Cfr. *Sap* 3,9.
[67] J.M. LE GUILLOU, *La beatitudine*, in: *Iniziazione teologica*, vol. III, Brescia 1964, p. 62.
[68] R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 53.
[69] Cfr. *Mt* 8,11; 22,11-13; *Lc* 14,16-24.
[70] Cfr. *Mt* 22,2-10; 25; 1-12.
[71] Cfr. *Mt* 6,19-21; 13,44; 19,21.
[71a] Cfr. L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, pp. 219-286. IDEM, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1954, 237-258.
[71b] Per una corretta esegesi dei testi citati vedi le opere indicate nelle note precedenti.
[72] J.M. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 84.
[73] M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, Roma 1960, pp. 492-496. Vedi anche: D. W. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*, Brescia 1978.
[74] Cfr. *op. cit.* pp. 454-468.
[75] *Op. cit.*, p. 453.
[76] *Op. cit.*, p. 459.
[77] *Op. cit.*, p. 467.
[78] N. 8.
[79] Cfr. J. COMBLIN, *La liturgie de la Nouvelle Jérusalem*, in: *ETL*, 1953, 4-40.
[80] M. SCHMAUS, *op. cit.*, pp. 498-500.
[81] *LG*, n. 48.
[82] *De Bapt.*, cap. VI.
[83] M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 505.
[84] *Exp. Ep. ad Gal.*: *PL* 35, 2125.
[84a] *Hom. in Ezech.*. III, 1,5: *PL* 76,938.
[85] *Ep. ad Rom.*, cap. VI.
[86] *GS*, n. 39.
[87] J. FUCHS, *Theologia Moralis Generalis*, vol. I, Romae 1964, p. 36.
[88] Vedi le opere piú sopra citate, soprattutto i riferimenti relativi a *Mysterium Salutis*.
[89] Cfr. le opere esegetiche piú sopra citate in relazione ai testi indicati.
[90] C. SPICQ, *op. cit.*, p. 38ss.
[91] C. SPICQ, *op. cit.*, p. 39ss.
[92] Cfr. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, tome II, Paris 1965, pp. 688-730.
[93] *Ibid.*
[94] Cfr. *Ibid.* pp. 702ss.
[95] J. FUCHS, *op. cit.*, p. 30.
[96] *LG*, n. 40.
[97] Cfr. C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, *op. cit.*, tome I, pp.292ss.

a cura del gruppo Mons. Piva

[98] *S. Th.* III, q. 63, aa. 1 e 3. Vedi anche III, q. 63, a. 4, ad 1.
[99] *SC.* n. 59.
[100] *LG.* n. 34.
[101] *LG.* n. 40.
[102] *LG.* n. 31. Vedi anche *AA*, n. 7; *GS*, n. 38.
[103] *SC.* n. 5.
[104] Cfr. *GS.* n. 32.
[105] *LG.* n. 39.
[106] *LG.* n. 33.
[107] Cfr. *LG.* nn. 10-12; 34-36; *AA*, nn. 2-3.
[108] *LG.* n. 33.
[109] *AA.* n. 3.
[110] *LG.* n. 6.
[111] *LG.* n. 4.

Suggerimenti Bibliografici

AA. VV., *Mysterium Salutis*, vol. 5 e 6, Brescia 1971-1976.
BLIGH J., *La lettera ai Galati*, Roma 1972.
CERFAUX L., *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1964.
CERFAUX L., *Le chrétien dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1962.
CHIAVACCI E., *Teologia Morale 1: Morale generale*, Assisi 1977.
CULMANN O., *Cristologia del Nuovo Testamento*, Bologna 1970.
FEUILLET A., *L'Apocalypse*, Paris 1962.
NEUHAÜSLER E., *Exigence de Dieu et morale chrétienne*, Paris 1971.
REY B., *Creati in Cristo Gesú. La nuova creazione secondo S. Paolo*, Roma 1968.
RUDONI A., *L'annuncio dei Novissimi oggi. Commento alla lettera su alcune questioni concernenti l'Escatologia della S.C. per la dottrina della fede*, Roma 1980.
SCHELKLE K.H., *Teologia del Nuovo Testamento. III: Ethos cristiano*, Bologna 1974.
SCHMAUS M., *Le ultime realtà*, Alba 1960.
SCHNACKENBURG R., *La vita cristiana. Esegesi in progresso e in mutamento*, Milano 1977.
SCHNACKENBURG R., *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971.
SCHOONENBERG P., *Il mondo di Dio in evoluzione*, Brescia 1968.
SPICQ C., *Théologie Morale du Nouveau Testament*, tome I-II, Paris 1965.
VAN DEN BUSSCHE H., *Giovanni*, Assisi 1970.
WIEDERKEHR D., *Prospettive dell'escatologia*, Brescia 1978.

a cura del gruppo Mons. Piva

PARTE SECONDA

LA STRUTTURA DELL'AGIRE MORALE DELLA PERSONA CRISTIANA

PARTE SECONDA

La struttura dell'agire morale della persona cristiana 47

1. La natura della libertà cristiana e i suoi possibili limiti 50
1 La "storia" della libertà umana nell'insegnamento del Magistero ecclesiastico 50
2 Indicazioni bibliche sulla natura della libertà umana 52
3 Riflessione sistematico-teologica sulla libertà umana 54
4 Il valore antropologico della libertà 59
5 I limiti della libertà umana 63
Note 71
Suggerimenti bibliografici 73

2. Il carattere personale dell'atto morale: rapporto tra scelta fondamentale e scelta categoriale 74
1 Il carattere personale dell'atto umano-morale in se stesso 74
2 La struttura personale dell'atto morale nelle sue condizioni 79
3 L'atto morale perfettamente umano e l'atto morale "grave" 81
Note 82
Suggerimenti bibliografici 83

3. Il carattere personale negativo dell'atto morale: il peccato nelle sue diverse "forme" 85
1 Situazione attuale: posizione del problema 85
2 Analisi antropologica della colpevolezza etico-religiosa 87
3 Approfondimenti sistematico-teologici 88
Note 102
Suggerimenti bibliografici 104

4. L'agire della persona cristiana "in conversione". La vita del cristiano è una conversione continua 105
1 La conversione religiosa secondo l'Antico Testamento 105
2 La conversione religiosa secondo il Nuovo Testamento 110
3 La conversione cristiana: sintesi speculativa 114
Note 117
Suggerimenti bibliografici 119

a cura del gruppo Mons. Piva

Il Concilio Vaticano II afferma: "Ma l'uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà, quella libertà cui i nostri contemporanei tanto tengono e che ardentemente cercano, e a ragione. Spesso però la coltivano in malo modo, quasi sia lecito tutto purché piaccia, compreso il male. La vera libertà, invece, è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina. Dio volle, infatti, lasciare l'uomo 'in mano al suo consiglio' (cfr. *Eccli.* 15,14), cosí che esso cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente, con la adesione a lui, alla piena e beata perfezione. Perciò la dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali, e non per un cieco impulso interno o per mera coazione esterna. Ma tale dignità l'uomo la ottiene quando, liberandosi da ogni schiavitú di passioni, tende al suo fine con scelta libera del bene, e si procura da sé e con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti. La libertà dell'uomo, che è stata ferita dal peccato, può rendere pienamente efficace questa ordinazione verso Dio solo con l'aiuto della grazia divina. Ogni singolo uomo, poi, dovrà rendere conto della propria vita davanti al tribunale di Dio, per tutto quello che avrà fatto di bene e di male"[1].

La citazione è lunga; tuttavia valeva la pena di leggere il testo perché contiene gli elementi essenziali della nostra riflessione sulla libertà cristiana.

1. La natura della libertà cristiana e i suoi possibili limiti.

1. La "storia" della libertà umana nell'insegnamento del Magistero ecclesiastico.

La libertà umana conosce una sua "storia". Infatti, essa non è sempre rimasta identica a se stessa, ma si è realizzata in condizioni diverse in rapporto ai diversi momenti della storia della salvezza. I testi del Magistero parlano, infatti, di libertà dell'uomo innocente, dell'uomo decaduto, dell'uomo redento da Cristo. È chiaro, pertanto, che i documenti del Magistero non manifestano una preoccupazione di carattere metafisico nell'esprimere adeguatamente l'essenza della libertà umana; ma "narrano" i successivi "quadri storici" entro i quali si realizza un tipo specifico di libertà. Accenno ad alcuni testi soltanto. In nota sono indicati degli studi utili per un approfondimento del tema.

- "De gratia Dei Indiculus" (*DS* 248) afferma che dopo la colpa il libero arbitrio è divenuto "tenebroso, senza vita"; e soltanto dalla grazia di Dio viene reso "chiaro, retto, sano, prudente". In una parola: viene liberato.
- Il concilio Arausicano II condanna chi osa affermare che la libertà è rimasta incolume dalla catasfrofe del peccato originale; in realtà la libertà è "viziata, indebolita, colpita" (*DS* 378).
- Il concilio di Quiercy dell'anno 853 afferma che "l'arbitrio umano" può essere detto "libero" solamente perché liberato dalla grazia divina: "Possediamo il libero arbitrio perché la grazia lo ha liberato; e da corrotto che era lo ha reso sano" (*DS* 622).
- Il Sinodo di Valence dell'anno 855 asserisce che il libero arbitrio, "ammalato" nel primo uomo, è sanato dalla grazia del Signore Gesú Cristo (*DS* 633).
- Il concilio di Trento afferma: "Il libero arbitrio non è affatto spento, anche se è indebolito ed inclinato al male" (*DS* 1521)[2].

È sufficiente la documentazione portata.

Quindi, stando alle indicazioni del Magistero ecclesiastico, le diverse situazioni storiche della libertà umana possono essere descritte secondo le indicazioni sintetiche che seguono.

La libertà dell'uomo "innocente". L'uomo "innocente" aveva il pieno possesso del libero arbitrio, nel senso che si trovava nella condizione di orientarsi "vel ad bonum, vel autem ad malum". Afferma G. Biffi: "Che sia stato del tutto libero 'ad bonum', la cosa appare certa, perché proprio in questo viene collocata, dagli insegnamenti del Magistero ecclesiastico, la diversità, per quel che si riferisce all'agire, dell'uomo innocente dall'uomo peccatore"[3].

Va notato come la "libertas ad bonum" di Adamo innocente non godesse della stessa autonomia che certo aveva la "libertas ad malum", perché soltanto con la grazia di Dio era possibile mantenere un orientamento costante al bene. "La natura umana, anche se fosse rimasta in quello stato di integrità nel quale era stata creata, in nessun modo avrebbe potuto conservarsi integra senza l'aiuto del suo Creatore; per cui se non era in grado, senza la grazia di Dio, di conservare la salvezza ricevuta, come avrebbe potuto riparare senza la stessa grazia di Dio a ciò che aveva perduto?"[4].

"Notiamo, osserva ancora G. Biffi, che la trascrizione in termini moderni di questa dottrina dev'essere fatta con molta circospezione, sia perché il "bonum" di cui si parla in questi testi non viene mai distinto in soprannaturale e naturale, sia perché non è chiara la distinzione tra il concorso naturale di Dio e la grazia attuale: cioè si svolge sempre in termini 'storici' e concreti"[5].

La libertà dell'uomo redento. La grazia di Cristo risana cosí efficacemente il libero arbitrio da ricostruire il capolavoro di Dio: la ferita della colpa ha lasciato delle cicatrici, ma niente piú che cicatrici, in un organismo ormai sanato.

Il Magistero ecclesiastico è esplicito nell'affermare che la piena libertà dell'uomo redento suppone sempre la grazia, per cui non esiste conflitto alcuno tra libertà umana e grazia divina.

"La grazia è la liberatrice, non la tiranna, l'ossigeno, non il bavaglio del libero arbitrio: 'certamente con l'aiuto e con la grazia di Dio, il libero arbitrio non viene eliminato, ma anzi liberato'. Lungi dall'insidiare il nostro libero volere, è proprio la grazia che ce lo ridona nella sua pienezza: 'abbiamo perduto, nel primo uomo, la libertà dell'arbitrio; libertà che per mezzo di Cristo nostro Signore abbiamo ricuperato', ci insegna con espressione per noi alquanto sconcertante il concilio Carisiaco.

Poiché sempre è considerata in concreto, sempre la libertà completa dell'uomo è vista appoggiata alla grazia: noi oggi possiamo dirci liberi in modo totale solo perché la grazia di Cristo non soltanto ha spezzato una volta per tutte le nostre catene, ma continuamente ci preserva da quella antica schiavitú, che se non è piú un fatto è però sempre un pericolo remoto"[6].

La libertà dell'uomo peccatore. Anche nell'uomo che ancora non è stato raggiunto dalla redenzione operata da Cristo, la libertà non è spenta. Do-

a cura del gruppo Mons. Piva

po la colpa, la libertà resta come "una realtà" e non come una pura espressione verbale o illusione diabolica[7]. Anzi, è una realtà tanto attiva che il suo concorso viene esigito perché la vocazione di Dio non risulti vana.

Il Magistero ecclesiastico ha condannato in particolare le tesi di Giansenio e di Baio, per i quali la libertà, nella natura decaduta, era talmente corrotta da riuscire adatta soltanto per il male[8].

Conclusione. Se dall'insegnamento del Magistero ecclesiastico sulle situazioni storiche della libertà umana, passiamo a quello sull'essenza della libertà, considerata in se stessa, dobbiamo richiamare l'enciclica "Libertas" di Leone XIII, il cui contenuto può essere sintetizzato nei seguenti termini: la libertà "naturale" è prerogativa intimamente connessa con l'esistenza della ragione; è la ragione, infatti, che esaminando i beni del mondo ne coglie la contingenza, e giudicando che nessuno di essi, proprio perché contingenti, si impone come oggetto necessario del suo tendere, lascia alla volontà il potere di scegliere senza costrizioni, a suo piacimento: "lascia alla volontà il potere e la decisione perché possa scegliere ciò che comanda". E tale convinzione della Chiesa è verità appartenente alla fede, come quella della natura spirituale e immortale dell'uomo.

La costituzione *Gaudium et Spes* del concilio Vaticano II tratta dell'eccellenza della libertà umana, come è possibile leggere nella citazione iniziale.

2. Indicazioni bibliche sulla natura della libertà umana.

Va subito notato che il termine "libero=eléutheros" e i suoi derivati, nel Nuovo Testamento non si riferiscono al libero arbitrio cosí come è inteso dal Magistero ecclesiastico, ma indicano la libertà da servitú e in modo particolare la libertà dalla servitú del peccato, della legge e della morte.

Afferma S. Giovanni: "Gesú allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi. Gli risposero: Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi? Gesú rispose: In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. Ora lo schiavo non resta per sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre; se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero"[9].

Considerando la libertà da questo punto di vista, è chiaro che l'uomo,

a cura del gruppo Mons. Piva

dopo il peccato originale, non è piú libero; soltanto la gratuita misericordia di Dio gli può ridonare la libertà perduta. Per una comprensione adeguata del testo citato e di altri simili, rimando ai Commentari esegetici piú sopra citati, specialmente quelli relativi a S. Giovanni.

Ma alla Scrittura noi chiediamo la risposta ad un altro problema; l'uomo, nell'attuale ordine salvifico, è responsabile, cioè è capace di accettare o di rifiutare la salvezza che Dio gli offre gratuitamente? In altre parole l'uomo è ancora capace di scegliere fra il bene e il male?:
"Alcuni testi biblici potrebbero sembrare misconoscere nell'uomo l'esistenza di una reale libertà di scelta, tanto gli autori sacri insistono sulla sovranità della volontà di Dio (*Is* 6,91; *Rm* 8,28ss; 9,10-21; 11,33-36).

Ma si deve tener conto della tendenza che ha il pensiero semitico a mettere in evidenza direttamente la causalità divina, senza nominare le cause seconde, che però non sono negate (cfr. *Es* 4,21; 7,135, a proposito della durezza di cuore del Faraone); conviene d'altra parte distinguere tra ciò che Dio permette e ciò che vuole con volontà formale....

Dall'affermazione fondamentale dell'elezione divina (*Rm* 9,11), bisogna guardarsi dal concludere al carattere illusorio della libertà dell'uomo"[10].

Infatti, tutta la tradizione biblica considera l'uomo come capace di esercitare la propria libertà. Basterà pensare che "tutta la Scrittura è un invito ad accettare la grazia divina, convertendosi a Dio. Questo invito appare non solamente quando i Profeti esortano il popolo a 'lavarsi, purificarsi, ad allontanare le cattive azioni' (cfr. *Is* 1,16), o quando testi parenetici ammoniscono il lettore ad 'ascoltare la voce di Dio' (cfr. *Sal* 94,8); anche i racconti storici tendono a disporci alla sottomissione a Dio: 'Questi sono stati scritti affinché crediate, e credendo abbiate la vita' (*Gv* 20,30).

Ora, queste esortazioni ripetute per tutta la Scrittura sarebbero del tutto inutili se l'uomo non potesse scegliere liberamente il bene comandato; sarebbero superflue se l'uomo non potesse resistere agli inviti divini"[11].

A riprova di quanto affermato, ecco una brevissima documentazione[12].

A partire dal racconto del primo peccato, viene sottolineato dall'Autore sacro il senso di responsabilità dell'uomo[13]; è facoltà dell'uomo scegliere tra la benedizione e la maledizione, tra la vita e la morte[14]. Nello stesso modo, è in potere dell'uomo anche la conversione fino al termine della propria esistenza terrena[15]. Ciascuno può impegnarsi a perseverare o meno nella via che porta alla vita[16].

Il Siracide rigetta espressamente le accuse di fatalismo, quando afferma: "Non dire: Mi sono ribellato per colpa del Signore, perché ciò che

egli detesta, non devi farlo. Non dire: Egli mi ha sviato, perché egli non ha bisogno di un peccatore. Il Signore odia ogni abominio, esso non è voluto da chi teme Dio. Egli da principio creò l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere. Se vuoi, osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere. Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua: là dove vuoi stenderai la tua mano. Davanti agli uomini stanno la vita e la morte; a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà. Grande infatti è la sapienza del Signore, egli è onnipotente e vede tutto. I suoi occhi su coloro che lo temono, egli conosce ogni azione degli uomini. Egli non ha comandato a nessuno di essere empio e non ha dato a nessuno il permesso di peccare"[16a].

S. Paolo descrive in termini del tutto simili l'impotenza dell'uomo a sfuggire con le sole proprie forze alla tirannia del peccato (cfr. *Rm* 7,14-23). Tuttavia pone in chiaro il dono della grazia vittoriosa (cfr. *Rm* 8); e la grazia, in un modo o nell'altro, è offerta a tutti (cfr. *Rm* 2,12-16). Dunque, non si può accusare Dio di ingiustizia (cfr. *Rm* 3,5-8; 9,19ss)[16b].

Gli Autori sacri non hanno voluto tacere l'apparente antinomia tra la sovranità divina e la libertà umana, ma hanno chiaramente affermato che la grazia divina e la libera ubbidienza dell'uomo sono tutte e due necessarie per la salvezza, anche se a titolo diverso. Paolo considera questa verità come "vera" per se stesso (cfr. *At* 22,6-10; 1*Cor* 15,10) e per ogni cristiano (cfr. *Fil* 2,12ss). Il mistero sussiste ai nostri occhi, ma Dio conosce il segreto di inclinare il nostro cuore senza violentarlo, di attirarci a lui senza intimorirci (cfr. *Sal* 119,36; *Ez* 36,26ss; *Os* 2,16ss; *Gv* 6,44).

3. Riflessione sistematico-teologica sulla libertà umana.

Voglio presentare le caratteristiche fondamentali della libertà del cristiano secondo le sue attitudini essenziali, in rapporto a Dio, a Gesú Cristo, alla Chiesa e al compimento finale nell'escatologia. Infine faremo una riflessione sul valore antropologico della libertà.

La libertà non è semplicemente una facoltà dell'uomo in ordine alla scelta o autodeterminazione; ma piú compiutamente significa l'essere stesso dell'uomo. In tal senso diventa piú facile la considerazione della libertà nei confronti di Dio (aspetto teologico), di Gesú Cristo (aspetto cristico-soteriologico), della Chiesa (aspetto ecclesiale-sacramentale), del compimento finale (aspetto escatologico)[16c].

Aspetto teologico. "Alla luce della rivelazione e della teologia, la libertà umana appare sempre come una libertà di fronte a Dio che opera nella storia della salvezza: l'uomo appare come alleato di Dio. La forma concreta della sua alleanza con Dio – rifiuto o accettazione – dipende dal suo volere responsabile, e può meritarla, anche se interviene la grazia, che è gratuita"[17].

Che significa? La libertà dell'uomo esprime e attua la sua "somiglianza" con Dio. Il Concilio Vaticano II, come ho piú sopra ricordato, sottolinea che "la vera libertà è nell'uomo segno altissimo (eximium) dell'immagine divina"[18].

E qui si innesta una prima considerazione: Dio entra in contatto con la creatura nella storia della salvezza per una iniziativa assolutamente gratuita e libera; l'uomo, costituito immagine di Dio, si dona in forza della libertà, per cui liberamente acconsente al dono salvifico di Dio. Per questo la Costituzione *Gaudium et Spes* sottolinea: "...(l'uomo) cerchi spontaneamente il suo Creatore e giunga liberamente, con la adesione a lui, alle piena e beata perfezione". Il testo conciliare ribadisce la necessaria convergenza di due realtà, a volte erroneamente ritenute in contrasto, come l'adesione a Dio e la nostra personalità in costruzione. Invece, è proprio dall'adesione a Dio ("Ei inhaerendo") che segue, come effetto necessario, la perfezione piena dell'uomo.

Ne consegue, allora, che come Dio è il Signore, in quanto creatore, di tutto il mondo, cosí l'uomo, in quanto "imago Dei", è posto sulla terra come dominatore di essa[19]; e come Dio non è "assorbito" dal mondo, cosí la libertà dell'uomo non si esaurisce nel comandare sul mondo, ma si conserva e cresce nella misura in cui l'uomo "sa innalzarsi incessantemente a contemplare il giubilo del sabato di Dio". La libertà di Dio è padronanza assoluta di sé, per cui non esiste alcun motivo determinante la sua libertà al di fuori di sé. In analogia e in dipendenza da Dio, anche nell'uomo libero non esiste alcun motivo che, provenendo puramente dall'esterno o da forze interne istintive, lo necessiti all'azione contro la sua libertà.

Le due considerazioni si collocano su due piani diversi: quello storico e quello metafisico. La prima delinea il comportamento dell'uomo nella storia della salvezza; la seconda invece offre la fisionomia dello stesso essere della creatura. È questa seconda affermazione che chiede di essere approfondita, tanto piú che la prima ne costituisce una risultanza sul piano operativo.

La libertà dell'uomo, infatti, è capacità di rispondere all'appello di Dio, e piú precisamente una capacità che si radica nel libero appello di Dio.

Va notato che l'appello di Dio all'uomo non è rivolto all'uomo già costituito, ma è esso stesso "costitutivo" dell'uomo in quanto tale. Afferma ancora Metz: "Per determinare in modo piú esatto il contenuto del concetto di libertà, la teologia deve prima tener conto della singolarità del rapporto fra Dio e uomo. Di fronte a Dio non è che l'uomo si trovi

a cura del gruppo Mons. Piva

anzitutto in posizione di chiusa soggettività, saturata unicamente di intenzionalità, e che solo in un secondo tempo entri in relazione con lui mediante atti transitori (actus secundi).

Al contrario, l'uomo è rapportato a Dio nel suo essere stesso (nell'actus primus della costituzione ontologica della sua soggettività), ossia, è nel suo essere stesso che l'uomo viene centrato su Dio.

Dio interpella pertanto l'uomo nel centro del suo essere personale. E l'uomo esiste solo come un essere che è interpellato dal mistero, da Dio, che gli ha parlato; esiste come indeclinabile rapporto e permanente apertura di creatura al Creatore, cui deve la sua esistenza. Solo nella misura in cui l'uomo si apre a questa presa di possesso da parte di Dio e si mette a sua disposizione, raggiunge il suo essere personale, la sua "autonomia" e "indipendenza", la sua libertà fondamentale.

Ne risulta che la libertà, nel suo aspetto fondamentale e formale (teologico), è caratterizzata sempre e dovunque da una duplice struttura: essa non è mai pura e semplice riserva e autopossesso dell'uomo. Al contrario, nel raggiungere questo possesso di sé, l'uomo si apre al tempo stesso alla trascendenza che dispone in modo inappellabile (trascendenza che eventualmente può rivelarsi all'uomo in modo semplicemente anonimo, ad es. come 'obbligo', come sentenza inappellabile della coscienza ecc.).

L'uomo può possedere se stesso e disporre del proprio potere solo nel donarsi, nel consegnarsi al mistero di Dio, mistero che, sebbene lo trascenda infinitamente, a lui fa costante appello. La 'libertà' come essere costitutivo dell'uomo si attua, volta per volta, solo se l'uomo si dona al mistero della divina libertà che sovranamente dispone.

A causa di questa duplice struttura, incancellabile ed inalienabile, la libertà umana ha originariamente un carattere storico ed estatico. La sua autonomia, il modo cioè in cui concretamente viene a disporre di sé, deriva, dal potere con cui Dio dispone di essa con una disposizione che ha sí forma essenzialmente storica, ma che tuttavia è trascendente ed assoluta.

Come l'uomo scopre totalmente se stesso soltanto grazie a quella parola con cui Dio si manifesta a lui nella storia (nella comunicazione soprannaturale di sé, oppure nel silenzio in cui si ritrae), cosí la sua libertà acquista 'fisionomia' concreta soltanto quando deriva dalla parola di Dio, manifestata nelle disposizioni che gli indirizza attraverso la storia. Dio stesso, nella sua libertà sovrana, è il luogo della possibilità concreta della libertà dell'uomo. La libertà di Dio non è pertanto un causa che 'concorre' solo a fianco della libertà umana, ma la radice che rende concretamente possibile la libertà umana, che la fa esistere e che la libera"[20].

A questo proposito di grande interesse è il pensiero di S. Tommaso. Per l'Aquinate l'uomo entra in rapporto con Dio non dopo essere entrato

a cura del gruppo Mons. Piva

in libero rapporto con se stesso nell'autopossesso; ma Dio è già presente in ogni atto personale dell'uomo come causa "movente" (principium) e come orizzonte unificante (finis); ed è presente all'attuazione degli atti personali ed originali di libertà e di conoscenza (reditio subiecti in seipsum completa), per i quali l'uomo esiste come uomo. Dio, come "finis ultimus", è presente in questi atti perché l'uomo superi se stesso per orientarsi verso il trascendente; e, mediante questo superamento, Dio unifica l'uomo nella totalità e intimità del suo essere personale[21].

Concludendo questo lungo discorso, possiamo affermare che la libertà umana si inscrive nel dialogo tra Dio e l'uomo. Essa sussiste, o meglio l'uomo esiste come persona libera in quanto "emerge da un appello di Dio"; un appello che è costitutivo dell'essere dell'uomo. La libertà è, dunque, la possibilità di "risposta" all'appello di Dio.

Aspetto cristico-soteriologico. "La libertà dell'uomo ferita dal peccato non può rendere pienamente effettiva la sua ordinazione verso Dio, se non mediante l'aiuto della grazia di Dio"[22].

Ma la grazia di Dio ci giunge per Cristo. Pertanto, soltanto in Cristo la libertà dell'uomo può essere se stessa, ossia capacità di risposta all'appello del Padre.

L'inizio della storia della salvezza fu segnato da un colpevole fraintendimento della libertà da parte dell'uomo: "l'uomo rifiuta di accettarsi come uno su cui c'è stata una presa di possesso, 'respinge' il fatto di essere stato chiamato all'esistenza da Dio e, volendo essere autonomo, disporre cioè di sé in modo totale, nasconde a se stesso che la sua esistenza dipende dalla libertà di Dio"[23]. Cosí il rinnegamento di Dio costituisce lo sgretolamento dell'uomo stesso.

S. Tommaso afferma: "L'amore di Dio è unitivo perché conduce l'affetto dell'uomo dal molteplice all'unità (...). Invece, l'amor proprio polverizza l'affetto dell'uomo in cose disparate; perché l'uomo ama se stesso volendo per sé i beni temporali, che sono disparati e molteplici"[24].

È la caduta nella non-libertà, ossia nella schiavitú del peccato e della morte. E se anche la libertà non viene totalmente distrutta dal peccato originale, viene però ad essere "ferita ed impedita"[25]. E comunque con questa sola libertà, l'uomo è radicalmente incapace di qualsiasi azione in ordine alla salvezza, alla giustificazione, alla quale nondimeno continua ad essere ordinato per disegno divino.

Occorre perciò che la libertà venga prima liberata e 'messa in condizione' di poter produrre opere salutari.

"Cristo ci ha affrancati per la libertà" (*Gal* 5,1). In Gesú Cristo e nella sua azione salvifica, il Padre dona gratuitamente agli uomini la liberazione della libertà decaduta. "La grazia di Gesú Cristo opera in noi, affin-

ché con una decisione personale noi amiamo Dio sopra ogni cosa (opzione fondamentale) e siamo capaci di esprimere questo amore con atti particolari, interni ed esterni"[26].

Seguendo l'intuizione di S. Tommaso, si può affermare che la grazia rende il cuore dell'uomo "fisso in Dio" ossia capace di amare Dio "sopra tutte le cose" e di esprimere-attuare tale amore nelle diverse decisioni personali. "Infatti, se l'uomo non ha il suo cuore ben fisso in Dio, cosí da non volersi separare da Lui, né per conquistare un qualsiasi bene, né per evitare un male, capiteranno molte cose, per conseguire e per evitare le quali, egli si allontanerà da Dio, disprezzandone i precetti e peccando mortalmente"[27].

Aspetto ecclesiale-sacramentale. Gesú Cristo dona a ciascun credente la "libertà liberata" tramite il dono del suo Spirito. La Rivelazione è esplicita nel mettere in luce il rapporto esistente tra lo Spirito e la libertà cristiana. È evidente, allora, che tanto piú il cristiano diventa "spirituale", ossia è conquistato dallo Spirito Santo, tanto piú è libero, e quindi capace di rispondere all'appello di Dio Padre[28].

S. Tommaso scrive nel commento alla lettera ai Galati: "I giusti non sono sotto la legge, perché la forza e l'istinto dello Spirito Santo che abita in loro, è il loro proprio istinto; infatti la carità inclina a ciò che comanda la legge. Proprio perché i giusti hanno una legge interiore, spontaneamente fanno ciò che la legge comanda, e da questa non costretti"[29].

Ma lo Spirito di Cristo, quale Spirito che libera orientando verso Dio e verso il bene, è presente nella Chiesa. E se la Chiesa continua storicamente a rendere visibile al mondo lo Spirito di Cristo, essa è anche la "visibilità, il sacramento originale dello Spirito, che è la libertà della nostra libertà; la Chiesa cioè, e con essa la comunità, stanno a mostrare che l'abbiamo questa libertà di Dio e fanno sí che noi l'abbiamo"[30].

Si può immediatamente intuire il contenuto della dimensione ecclesiale della libertà cristiana: la Chiesa è la testimonianza visibile della presenza nel mondo della libertà di Cristo, ed è la "sorgente" della libertà di Cristo per i suoi membri. Cosí la libertà di ciascun cristiano dev'essere concepita come partecipazione della libertà ecclesiale, che Cristo assicura nel suo Spirito alla Chiesa.

E poiché la Chiesa è il "sacramentum generale" di Cristo e si manifesta attuandosi per mezzo dei sette sacramenti, ne consegue che la Chiesa partecipa attivamente ai credenti la libertà di Cristo attraverso la Parola e i Sacramenti.

Aspetto escatologico. "Ogni singolo uomo, poi, dovrà rendere conto della propria vita davanti al tribunale di Dio, per tutto quello che avrà fatto di bene e di male"[31].

Il testo conciliare accenna ad un aspetto della dimensione escatologica della libertà, l'aspetto per il quale le scelte libere dell'uomo saranno sottoposte al giudizio di Dio. Esistono tuttavia anche altri aspetti degni di essere sottolineati.

Già lo stesso esercizio della libertà cristiana si qualifica come "giudizio", che anticipa e prepara il giudizio finale. Con la libertà, infatti, l'uomo prende posizione di fronte a Dio che lo interpella, si decide nella sua "conversio ad Deum" oppure nella sua "aversio a Deo". La forza o radicalità del giudizio che l'uomo libero pronuncia nell'autodeterminarsi appare in modo del tutto speciale nella "opzione fondamentale".

La libertà, nel suo significato teologico, è la capacità di risposta a Dio che chiama l'uomo. Nel suo esercizio perfetto essa dice, pertanto, cammino verso Dio, orientamento sempre piú profondo e radicale verso la comunione definitiva con la SS. Trinità.

La pienezza della libertà cristiana, inoltre, si manifesterà e si attuerà nell'incontro definitivo con Dio; per cui, durante il pellegrinaggio terreno, la libertà cristiana è sempre una libertà "nella speranza". Scrive ancora il Metz: "Come il piano definitivo di Dio sull'uomo in Gesú Cristo deve ancora rivelarsi escatologicamente, cosí la libertà dell'uomo, che in tale piano fonda la sua possibilità concreta, deve ancora rivelarsi ed apparire nella sua pienezza. Per ora si trova ancora in cammino verso se stessa, velata e sempre messa di nuovo in questione dalla 'carne del peccato', che vorrebbe chiudersi in se stessa, mentre essa, sotto lo stimolo della grazia, dovrebbe trasformare questa 'carne' nel 'sí' a Dio, in quel 'sí' nel quale solo dice 'sí' a se stessa in modo totale e che può darle accesso ai penetrali del suo profondo mistero. 'La libertà della gloria dei figli di Dio' le è promessa ancora nella 'speranza', il che le impedisce di disporre di se stessa nella presunzione o nella disperazione e di anticipare la rivelazione del suo mistero nascosto in Dio"[32].

4. Il valore antropologico della libertà.

Dalla affermazione che la libertà è una prerogativa dell'uomo, ossia una componente specifica del suo stesso essere, ne conseguono diversi aspetti o valori che hanno notevole interesse per la Teologia Morale Generale.

La libertà come libertà dell'essere. "La libertà non coincide soltanto con atti, compiuti saltuariamente, bensí costituisce una caratteristica trascendentale dell'essere umano. Essere uomo significa appartenere a

a cura del gruppo Mons. Piva

se stesso – come 'soggetto' – in una maniera fondamentale ed inalienabile. In questo senso, essere 'uomo' significa essere 'libero'. L'uomo appare qui come quell'essere che è rivolto verso se stesso, che ha sempre prima un rapporto con se stesso (soggettività), che non è mai semplicemente natura, ma sempre persona. Di lui non si può mai dire semplicemente che 'può essere', ma che è sempre 'presente' in completezza di struttura"[33].

Libertà come facoltà. "Analizzando sempre piú in profondità l'originalità ontologica dell'uomo, della sua 'soggettività', emerge anche sempre piú chiaramente che le potenze dell'uomo non terminano già all'oggetto, ma nell'uomo stesso (come modi attuali 'del ritorno completo del soggetto in se stesso')".

Le potenze sono altrettanti modi personali dell'uomo di esplicare se stesso, altrettante espressioni delle possibilità ontologiche dell'uomo. Anche la libertà perciò non si riduce mai ad un semplice atto che tende verso un oggetto, a una semplice scelta 'tra' oggetti particolari; al contrario, essa è per l'uomo che sceglie tra tali oggetti una realizzazione di se stesso. E solo in questa libertà, in cui 'ha potere su se stesso', l'uomo sarà anche 'libero' riguardo alla materia dei suoi atti personali. Egli potrà fare o non fare questo o quello in vista della realizzazione di sé (dalla quale peraltro non può prescindere)"[34].

Da quanto precede, risulta chiaramente che la libertà è la *potenza radicale dell'uomo*, situandosi a quella profondità dell'uomo stesso in cui le singole potenze (conoscenza, volontà, affettività, ecc.) e le diverse dimensioni del suo essere non sono ancora separate, ma riposano nell'unità globale del suo principio di emanazione. La Teologia Scolastica parla delle libertà come di "una facoltà di ambedue, e cioè della ragione e della volontà, come di una potenza comune".

Risulta inoltre che la libertà è la *"potenza della totalità"*, in quanto da sola mette in movimento "tutto l'uomo"; anzi, lo pone totalmente nella sua qualifica di "persona", cioè di un essere che dispone di tutto se stesso nei confronti dell'ultimo fine, e quindi di Dio stesso. In altri termini, parliamo qui della "libertà fondamentale" o "intenzione fondamentale della libertà".

Che cosa significa piú specificamente? Quali sono le caratteristiche fondamentali di una tale libertà?

1) Libertà fondamentale o trascendentale, come viene chiamata da K. Rahner, e la persona umana.
   Nella libertà fondamentale si "moralizzano" non solo i singoli atti, ma anche e anzitutto la persona come tale. L'autorealizzazione della persona si ha nell'amore come apertura e ciò si realizza nella libertà fondamentale, in quanto per essa la persona dispone totalmente di se stessa di fronte a Dio.
2) Libertà fondamentale e libertà di scelta o libertà categoriale (liberum arbitrium).
   Esiste reciprocità tra queste due forme di libertà, cosí come esiste reciprocità tra l'attuazione della persona come tale e le azioni della persona stessa. La libertà di scelta è la libertà che rende la persona capace di determinare le singole azioni, i vari valori categoriali. Ma l'attuazione di un valore comporta anche l'autorealizzazione della persona, cioè l'autorealizzazione della libertà fondamentale; e solo in questo senso le realizzazioni dei valori categoriali diventano "morali". In concreto, nel singolo atto morale sono presenti ad un tempo la libertà di scelta e la libertà fondamentale; gli atti particolari o categoriali della libertà di scelta nascono dalla libertà fondamentale e la confermano. "È vero che questa intenzione fondamentale della libertà trova la sua realizzazione nel tempo, scaglionata qua e là, e che il progetto complessivo dell'esistenza verso cui costantemente si tende (la opzione fondamentale) resta spesso vuoto ed inappagato nel suo contenuto; è certamente vero che non ogni singolo atto di libertà ha la stessa 'profondità' e 'radicalità'; tuttavia, ognuno di essi si realizza sull'orizzonte della totalità dell'essere umano e da qui riceve la sua importanza e la sua proporzione"[35].
3) Libertà fondamentale e autocoscienza.
   La realizzazione della libertà da parte dell'uomo è necessariamente "cosciente". È però diversa la coscienza che l'uomo può avere per l'attuazione della libertà di scelta e per l'attuazione della libertà fondamentale. Nel primo caso, l'uomo coglie il valore categoriale come "oggetto": mentre, nel secondo caso, coglie se stesso come "soggetto". Per questo, nel primo caso si ha conoscenza riflessa; nel secondo caso invece una conoscenza non-riflessa (conoscenza trascendentale, assai piú ricca della conoscenza oggettiva e categoriale). Scrive J. B. Metz: "Questa totalità dell'uomo, presente nell'atto della libertà, non può essere colta in modo riflesso. L'atto di libertà, nel suo inizio, è talmente profondo e totale, che la riflessione non può staccarlo come un oggetto, né isolarlo da questa totalità dell'essere umano verso cui l'uomo tende nella sua libertà, precedendo se stesso come soggetto riflettente, e nella quale emerge come incomparabile unicità e irriducibile originalità. In questo senso, l'evento operato dalla libertà non si può mai tradurre adeguatamente in un dato della ragione (la quale nel suo lavoro di rifles-

a cura del gruppo Mons. Piva

sione riporta sempre all'universale). La riflessione rimane necessariamente alle spalle della esistenza liberamente realizzata, e questa rimane perciò necessariamente nascosta a se stessa nel suo contenuto, perché non è mai totalmente oggettivabile. Con questo, però, non è che l'azione della libertà cada nel dominio dell'irrazionale; al contrario, essa si realizza nella luminosità sovrariflessiva di quell'originale comprensione che accompagna la libera autorealizzazione dell'essere umano (in quanto realizzazione profonda di tutte le potenze dell'uomo")[36].

Ne deriva concretamente che l'uomo non potrà mai accettarsi totalmente, attraverso la riflessione, nella sua disposizione morale fondamentale, informata dalla libertà di fronte a Dio. L'uomo, cioè, non "sa" adeguatamente se nella realizzazione della libertà di scelta nei confronti dei valori categoriali stia attuando la libertà fondamentale[37]. L'uomo può tradurre la conoscenza trascendentale (non-riflessa) di essere in stato di grazia o in stato di peccato in conoscenza riflessa solo per "coniecturam', ossia mediante alcuni segni, come ad es. la presenza o il difetto di conoscenza o di volontarietà, oppure materia grave o lieve....

Cosí l'uomo può giungere soltanto ad una "certezza morale" circa la libertà fondamentale. "Nella libera attuazione della sua esistenza, egli rimane sempre colui che si è consegnato, che si è rimesso al giudizio di Dio, senza ulteriori appelli, e la sua libertà fa apparire anche qui ciò che essa è nel suo fondo originario: libertà alienata a se stessa e consegnata alle disposizioni di Dio"[38]. È il mistero della libertà umana!

Aspetti "esistenziali" della libertà. La libertà è una modalità dell'essere umano; conosce, quindi, una costituzione che riflette i diversi caratteri della costituzione stessa dell'uomo. In particolare, la libertà è condizionata da fattori "corporei", dalla situazione, dalla temporalità, quali elementi tipici dell'essere e dell'agire dell'uomo.

1) Libertà e corpo dell'uomo.
   "Nel momento della autorealizzazione, essa è già alienata, in quanto le possibilità del suo atto sono legate a condizioni materiali che l'atto stesso non può crearsi da sé, ma che sono già date in anticipo come materiale necessario per la sua realizzazione, e delle quali è solidale"[39].
2) Libertà e situazione.
   In forza della materialità-corporea, la libertà umana è "in situazione" e si trova dolorosamente esposta ad influenze esterne, dovute non solo a cause non-libere (fattori ereditari, predisposizioni, costituzione, ecc.), ma anche a cause libere. Trovandosi nel mondo degli uomini e delle cose, la libertà è sempre tentata, ossia compromessa. "Essa è già dentro il mondo (inteso come insieme di tutto ciò che non dipende dal suo potere autonomo) ed è da questo mondo interpellata, cosí che il 'mondo', non potendolo essa né evitare né respingere, costituisce una situazione interna della sua autorealizzazione. Essa pertanto, se vuole essere libertà reale, non può profilarsi come progetto arbitrario, né come inattaccabile sovrana autonomia interna, ma solo e sempre come 'presa in carico' ed 'obbedienza', come accordo interiore con ciò che le è imposto in modo ineludibile. Ma proprio questa situazione, nella sua ineluttabilità ed oscurità, sembra essere per il fedele la concretizzazione materiale delle ineludibili sovrane esigenze di Dio, come il divino 'banco di prova' della libertà umana, la quale, nel suo esercizio, agisce essenzialmente su qualcosa che le sfugge"[40].
3) Libertà e temporalità.
   Alla finitezza, alla corporeità e all'essere condizionata dalla situazione, elementi che caratterizzano la libertà umana, è strettamente connessa la sua temporalità interna, ossia la dispersione dei singoli atti, la diffusione e la disintegrazione esistenziale, attraverso le quali passa sempre la sua autorealizzazione. Cosí l'itinerario interiore della libertà si presenta con i caratteri della vera storia. Scrive ancora J. B. Metz: "Se la libertà ha come mèta una decisione che dia alla vita un orientamento definitivo, non per questo la attua in perfetta continuità e trasparenza – come per es. avviene per una 'forma pura' della libertà creata, quale abbiamo nell'angelo – ma nella diffusione temporale ed esistenziale di una lunga serie di atti. Per questa ragione esiste la possibilità di un rinnovamento interiore della tendenza della libertà, di un orientamento nuovo dell'autonomia, di una conversione e di un pentimento"[41].

5. I limiti della libertà umana.

I condizionamenti della libertà umana. Dopo aver discorso a lungo del problema psicologico della libertà, E. Chiavacci, nel I volume della sua *Teologia Morale*[42], scrive: "Da tutto ciò segue che ogni uomo è profondamente condizionato sia dal fatto che riceve certe informazioni e non altre, sia dal fatto che le organizza e le valuta – a livello sia conscio sia inconscio – in base a certi criteri individuali e di gruppo (culturali) che sono quelli che sono, ma che potrebbero essere altri. Ogni uomo è perciò assai poco libero: ci sono certamente dei gradi di libertà nella formazione

a cura del gruppo Mons. Piva

del processo decisionale, ma non si può parlare di libertà totale dell'uomo di fronte all'uomo; essa manca sempre in linea di principio, e non in linea di eccezione e di occasionalità, come invece ritenevano tutti gli studiosi di teologia morale fino alla prima metà del nostro secolo.

Noi però già sappiamo che la scelta morale consta di due elementi: il momento della ricerca e del giudizio, e il momento della scelta conforme o difforme dal giudizio. Tutti i condizionamenti di cui abbiamo parlato influenzano indubbiamente, e spesso in larga misura, il primo momento, quello della selezione e della organizzazione delle informazioni; e lo influenzano sia in maniera conscia che inconscia. (...). Ma se è in larga parte condizionato il giudizio, non lo è necessariamente la scelta: la tragica capacità dell'uomo di essere il creatore di se stesso rimane intatta, finché rimane libera la scelta fra accettare o rifiutare il giudizio. (...).

In termini che ci sono già familiari, si può concludere che c'è sempre un qualche condizionamento a livello di libertà categoriale o settoriale; non c'è condizionamento a livello di libertà fondamentale: a livello cioè della scelta fra risposta affermativa o negativa a ciò che appare – qualunque ne sia il contenuto – come appello assoluto".

Ma la tradizione morale cristiana conosce anche condizionamenti della libertà di altro genere, derivanti dalla riduzione o dalla scomparsa, occasionale o stabile, della capacità conoscitiva e volitiva del singolo agente. Sostiamo brevemente su questi aspetti del problema che mi sembrano assai importanti, anche nell'odierno clima culturale.

L'ignoranza viene definita come una mancanza di conoscenza dovuta; e viene distinta:

- dalla semplice "nescienza", che è pura mancanza di conoscenza;
- dall'errore, che è un giudizio falso;
- dall'inavvertenza, che è l'attuale momentanea dimenticanza di una conoscenza posseduta;

L'ignoranza si distingue in: vincibile e invincibile. La prima può essere eliminata con una normale diligenza delle persone prudenti, per cui varia da soggetto a soggetto; la seconda può essere tolta soltanto con una ricerca elaborata e difficile; ed anche questa varia da persona a persona.

È chiaro l'impegno morale: è necessaria una volontà precisa di fuggire i condizionamenti provenienti dall'ignoranza, sia essa vincibile, sia soprattutto invincibile.

L'ignoranza, inoltre, può essere "antecedente, concomitante, conseguente". I principi morali devono distinguere tra ignoranza vincibile ed invincibile. L'ignoranza invincibile, e per questo "antecedente" l'atto di volontà, toglie la volontarietà e quindi la responsabilità, tanto nel bene che nel male. La ragione di questa affermazione è abbastanza chiara: non si può parlare di volontarietà quando manca il contributo determinante dell'intelletto[43].

L'ignoranza vincibile non toglie completamente la volontarietà e quindi la responsabilità personale, la quale rimane a seconda del grado di volontarietà dell'ignoranza.

La ragione di questa affermazione sta nel fatto che l'ignoranza vincibile suppone che la persona agente sospetti sufficientemente il proprio difetto, unitamente alla possibilità e all'obbligo di vincerlo. Altrimenti, si ammette il male che eventualmente è racchiuso nell'azione.

È allora evidente che la maggior consapevolezza nella negligenza, determina la maggior volontarietà e responsabilità dell'azione[44].

Parlando dell'ignoranza che toglie o diminuisce il volontario, il riferimento va fatto non tanto all'ignoranza intellettuale-concettuale, quanto piuttosto all'ignoranza del valore.

Inoltre, in relazione all'influsso sulla libertà dell'agire, il discorso è identico sia per l'ignoranza che per l'errore e l'inavvertenza.

Infine, occorre richiamare il dovere morale di evitare l'ignoranza, l'errore e l'inavvertenza. "Per quanto riguarda l'ignoranza e l'errore, è necessario essere attenti al pericolo di assumere acriticamente, trascurando la prova della verità, un modo di giudicare e di sentire che viene diffuso (specialmente con i mezzi moderni della pubblicità) nella vita sociale. È necessario vigilare, riflettere, possedere principi propri, diffonderli; e non raramente, soprattutto per i piú deboli e suggestionabili, è necessaria la fuga da un influsso di opinioni non sane.

Per quanto riguarda l'avvertenza: di fronte alla forza di suggestione che esercitano alcune persone forti, o alcuni esempi di vita, molti uomini vengono cosí manipolati che poco o quasi nulla si interessano dei sani principi della vita cristiana; e cosí piú facilmente e con una libertà decapitata, ledono questi principi con il loro agire"[45].

La passione viene diversamente definita dagli Autori di Teologia morale. S. Tommaso[46] chiama "passione" l'atto dell'appetito sensibile, sufficientemente forte per muovere l'organismo e per imprimere alla volontà la propria direzione.

Concetti affini a quello di passione sono la concupiscenza, l'affetto, l'istinto.

La "concupiscenza" (che spesso in senso biblico denota il complesso delle cattive inclinazioni derivanti dal peccato di origine) indica ogni tendenza sia spirituale che sensitiva verso un oggetto buono o cattivo, che si vuole conquistare.

Spesso alla "concupiscenza" si accompagnano l'"affetto e l'emozione".

a cura del gruppo Mons. Piva

Quando poi la tendenza a possedere l'oggetto si accompagna a particolari modificazioni psicologiche e perfino organiche, allora si parla piú precisamente di "passione".

Infine gli "istinti" sono le tendenze comuni a tutti gli individui della stessa specie ed appaiono come innate, ossia indipendenti dall'imitazione-educazione.

Nei principi morali che cercherò di esporre, assumo il termine "passione" in senso comprensivo delle diverse realtà indicate.

La "passione" viene classificata in rapporto alla volontarietà come: antecedente, se previene ogni consenso della volontà; concomitante, se accompagna il consenso volontario, senza però che sia voluta deliberatamente; conseguente, se segue il consenso della volontà, per cui è volontaria.

I principi morali si possono indicare nel modo seguente: la passione antecedente (precede la volontà e l'atto posto deriva, in parte, dalla stessa passione) diminuisce la volontarietà e in alcuni casi la toglie.

Che la "passione antecedente" diminuisca la volontarietà risulta dal fatto che essa esercita il suo influsso mentre il soggetto pone l'atto, alterando cosí il giudizio della mente. Tuttavia non sempre, e quindi non necessariamente, toglie la volontarietà; perché è possibile, in genere, avvertire il giudizio alterato della mente.

Che la "passione antecedente" giunga, in alcuni casi, a togliere completamente la volontarietà, risulta dalla possibilità reale di una alterazione radicale del giudizio della mente; cosicché la persona che agisce finisce per vedere soltanto i motivi favorevoli all'azione da porre; in tal modo si fa estremamente difficile, per non dire impossibile, una vera deliberazione umana.

Va tuttavia notato che spesso, anche quando la passione toglie completamente la volontarietà, l'atto può essere volontario "in causa"; quando cioè il soggetto agente, prima dell'azione, è stato negligente nell'usare i mezzi adeguati per disciplinare ed educare le proprie passioni.

La "passione concomitante", per definizione, non influisce sulla volontarietà.

La "passione conseguente" se è ridondanza di un atto volontario, non toglie la volontarietà, è piuttosto segno di una volontà ardente-eccitata; se è, invece, direttamente cercata, aumenta il volontario.

La "passione" in se stessa è estranea ai valori morali: non costituisce come tale un male; è parte integrante della struttura umana.

Tuttavia, per l'uomo peccatore, può avere un duplice orientamento: può ribellarsi alla ragione; può essere posta al servizio del bene piú profondamente desiderato e voluto.

Ne deriva che il compito morale dell'uomo consiste nel riconoscere e

a cura del gruppo Mons. Piva

nell'accettare la presenza operante della "passione" nella propria vita, anche di cristiano. Accettare, riconoscere per orientare verso quegli obiettivi fissati dalla concezione antropologica, che piú sopra abbiamo esposto lungamente[47].

La violenza si definisce come un influsso estraneo al soggetto agente e contrario alla sua volontà. Due sono perciò gli elementi richiesti: anzitutto che il principo movente sia esterno all'agente; inoltre che l'agente sia contrario e faccia tutto il possibile per opporsi al principio esterno movente.

Occorre notare che il concetto morale tradizionale di "violenza" si riferisce per sé alla "costrizione puramente esterna"; mentre, oggi la psicologia sottolinea anche "una costrizione interna" o psicofisica, ossia una violenza che proviene da forze intrinseche alla persona agente e che conducono a porre determinate azioni anche contrarie alla volontà deliberata. Questo può accadere in persone malate; ma , in un certa misura, anche in persone sane e "normali".

La violenza viene classificata in rapporto all'impegno della volonta di opposizione messa in atto dal soggetto interessato; e può essere:

- "violenza assoluta", che non può essere vinta in nessun modo e alla quale tuttavia la volontà si oppone pienamente;
- "violenza relativa", che può essere dominata e alla quale la volontà non si oppone pienamente.

I principi morali sono i seguenti:

- "la violenza assoluta" toglie completamente il volontario;
- "la violenza relativa" non toglie completamente il volontario; ma lo toglie soltanto nella misura in cui è maggiore la violenza e forte l'opposizione della volontà.

Ma vanno considerate altre cause capaci di influire sulla libertà umana.

L'attuale orientamento della Teologia morale, che ama riferirsi ad una antropologia studiata e conosciuta anche sotto il profilo psicologico, mette in luce diverse cause che esercitano il loro influsso sulla libertà umana: si tratta, in genere, di cause abituali o permanenti.

Tali cause possono raggrupparsi in due grandi categorie: la prima abbraccia piú cause o situazioni che interessano normalmente tutte le persone, anche quelle "sane"; la seconda invece è data da tutte quelle cause che riguardano solamente le persone psichicamente malate.

Mi limito volutamente ad un rapidissimo accenno, rimandando ad opere specializzate[48].

Cause abituali comuni. Si possono così riassumere.

Condizionamenti genetici. Oggi sappiamo che ogni uomo è condizionato fin dal suo concepimento nel suo essere uomo in genere, ma anche nel suo essere individuo. "Non sappiamo ancora decodificare il codice genetico umano, ma sembra fuori dubbio che esso debba influire in qualche misura sui processi decisionali dell'uomo. (...).

Ciò non vuol dire affatto che ogni processo decisionale sia di tipo deterministico: con ciò sparirebbe la categoria del morale. Il cervello umano è un sistema di circuiti elettrici, che offrono una serie sterminata di possibilità di interconnessione e di reciproca fungibilità: ciò da un lato sembra escludere un rigido determinismo, dall'altro apre la via a differenziazioni fra individuo che, senza togliere un certo grado di libertà, sono reali condizionamenti"[49].

Condizionamenti culturali. Tutte le informazioni che vengono recepite dopo la nascita dai sensi vengono memorizzate ed entrano di nuovo in gioco, combinandosi con altre informazioni, in presenza di certi stimoli. Da questo processo di selezione e di combinazione di informazioni acquisite è sempre in qualche misura condizionato il processo di formazione della decisione. Chiamiamo "culturale" questo tipo di informazione[50].

La grande maggioranza delle informazioni deriva dall'ambiente umano in cui di fatto una persona si trova ad esistere. Si tratta di un "dato" da cui non è assolutamente possibile prescindere. Gli studi di antropologia culturale hanno evidenziato questi aspetti in modo definitivo[51].

"Una cultura determina dunque una serie di informazioni che ogni individuo riceve fin dai primi giorni della vita; fra di esse ci sono anche le informazioni sul modo di connettere le informazioni ricevute: l'acquisizione e, in parte, l'elaborazione dei dati, cioè due momenti essenziali al processo decisionale, sono perciò culturalmente condizionate"[52].

Condizionamenti psichici. Le due serie di informazioni indicate si incontrano e si scontrano, a volte per una sintesi, a volte per una inconciliabilità, nel singolo soggetto. Si tratta, in fondo, della "situazione reale" della singola persona in cui convergono e si fondano, oppure si combattono, elementi di diversa provenienza. E questo "filtro" è costituito dai seguenti dati:

- le disposizioni derivanti dall'interno, ossia: il temperamento, il carattere, l'indole ereditaria, l'età, il sesso;
- la costituzione, specialmente psicologica. Se l'uomo consta di molteplici "dati", quali la corporeità, la vegetatività, la sensitività, la razionalità, tuttavia essi sono presenti e operanti, nei diversi uomini, in dimensione disuguale, originando in tal modo le diverse fisionomie psicologiche[53];
- il subconscio: il complesso delle "tendenze" subconscie, originate soprattutto dalle "repressioni" di indole sessuale o sociale; oppure da "tendenze" compensatorie; od ancora dalla "disintegrazione" tra vita consapevole e vita inconscia;
- l'abitudine, ossia la disposizione a rifare ciò che si è già realizzato con azioni precedenti.

Tutto questo costituisce un ulteriore condizionamento a livello della formazione della risposta personale nel formarsi dell'evento etico.

Alcune situazioni psichiche "anormali". È nota la diversità, a volte anche notevole, di classificazione da parte degli specialisti in materia.

Offro una elementare classificazione con le necessarie precisazioni morali.

Le psicosi: sono malattie mentali in atto, quali le forme di follia ciclica, la follia maniaco-depressiva;

- le forme schizofreniche, che sostanzialmente consistono nella "disintegrazione" della personalità;
- la paranoia, caratterizzata dal presentarsi di idee illusorie fisse e sistematiche, come ad es. l'idea della persecuzione, l'illusione di riferimento;
- gli stati deficitari, sia "congeniti" quali: la debolezza di mente (oligofrenia, idiozia, imbecillità, debilità), sia "esogeni" ossia acquisiti (tutte le forme di perdita secondaria delle facoltà mentali, che rappresentano l'esito finale delle piú varie malattie celebrali organiche: demenza);
- gli stati acuti di confusione, quali: la confusione acuta (amentia), uno stato passeggero, spesso causato da malattie infettive acute o da intossicazioni, che possono portare ad una attenuazione della coscienza e, a volte, anche ad una perdita della stessa;
- disturbi mentali sulla base di intossicazioni croniche, quali: l'alcolismo, narcomania (morfismo, cocainismo, mania dell'haschish e dell'oppio...).

È chiaro, che da un punto di vista strettamente morale, le forme acute sopra elencate escludono ogni responsabilità morale. L'unico dovere grave è la cura di queste persone.

Le neuropatie: sono tutte le malattie "puramente funzionali del sistema nervoso", nelle quali non è possibile riscontrare alcun fondamento anatomico. Tra le neuropatie vanno soprattutto ricordate:

- le malattie nevrasteniche, quali la nevrastrenia nelle sue diverse "forme", l'ipocondria;
- le neurosi o nevrosi, quali le nevrosi organiche, la monomania,

a cura del gruppo Mons. Piva

l'isteria;
— l'epilessia.

Le psicopatie: sono delle predisposizioni degenerative, per lo piú congenite a deviazioni piú o meno dichiarate nel campo del carattere, della vita psichica e delle capacità di reazione. Rappresentano il terreno adatto per la insorgenza delle anomalie piú svariate e quindi anche delle neuropatie e delle psicosi di ogni specie. La psicopatia non è, per sé, una malattia, ma soltanto una disposizione alle malattie piú varie. Gli psicopatici conservano il nucleo della loro personalità; hanno ancora coscienza delle deviazioni delle loro idee e dei loro impulsi, anche se spesso necessitano di essere aiutati nel raggiungere una coscienza dei valori morali fondamentali e della libertà personale. Esiste, quindi, anche per gli psicopatici un dovere morale e una relativa responsabilità.

È chiaro, tuttavia, che nei casi gravi di malattie psichiche e di nevrosi, l'infermo non è responsabile dei suoi atti; necessita unicamente di cure adeguate sul piano clinico.

Conclusione. Da quanto ho sinteticamente sottolineato, risulta una certa difficoltà ad emanare un esatto giudizio sulla libertà dell'agire proprio ed altrui.

Tuttavia non si deve esagerare una tale difficoltà fino al punto di dover concludere alla impossibilità della libertà e del suo esercizio.

Nei momenti piú importanti della propria vita, l'uomo normale gode di una sufficiente libertà per assumersi le proprie responsabilità nel prendere posizione di fronte alla chiamata di Dio. Ma nel giudizio sulle azioni umane singole spesso l'uomo è nel dubbio: sono libero? fino a che punto sono libero in questa decisone?.... Solo Dio può pronunciare un giudizio "vero" ed assoluto sui singoli atti umani.

a cura del gruppo Mons. Piva

NOTE

[1] Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n. 17.
[2] Cfr. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il Vangelo della grazia*, Firenze 1964, pp. 74-81; G. BIFFI, *Colpa e libertà nella odierna condizione umana*, Venegono Inferiore (Varese) 1959, pp. 135-145.
[3] G. BIFFI, *op. cit.*, p. 46.
[4] *Conc. Arausicanum II: DS* 389.
[5] G. BIFFI, *op.cit.* p. 47, nota n. 5.
[6] G. BIFFI, *op. cit.* p. 47ss.
[7] Cfr. *Conc. di Trento*, Sess. VI, can. 5: DS 1555.
[8] Cfr. soprattutto la terza proposizione di Giansenio condannata da Innocenzo X: *DS* 2003.
[9] *Gv* 8,33-36.
[10] L. ROY, *Libération-Liberté*, in: *Voc. Théol. Bibl.*, publié sous la direction de X. LEON-DUFOUR, Paris 1964, col. 532-537.
[11] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *op. cit.* p. 94.
[12] Nei suggerimenti bibliografici verranno citati parecchi studi a carattere biblico per un approfondimento del tema.
[13] Cfr. *Gen* 2-3; 4,7.
[14] Cfr. *Det.* 11, 26ss; 30, 15-20.
[15] Cfr. *Ez* 18,21-28; *Rm* 11,22ss.
[16] Cfr. *Mt* 7,13ss.
[16a] *Sir* 15,11-20.
[16b] Il tema Spirito Santo e libertà verrà trattato ampiamente nella Terza parte delle presenti note.
[16c] Vedi a questo proposito l'importante articolo di T.B. METZ, *Libertà*, in: *Diz. Teol.*, vol. II, Brescia 1967, pp. 188-202.
[17] J.B. METZ, op. cit., p. 189.
[18] *GS*, n. 17.
[19] Cfr. *Gen* 1,27ss.
[20] J.B. METZ, *op.cit.* pp. 190-191.
[21] Cfr. S. Tommaso, *De Veritate*, 22, c e ad 1.
[22] *GS*, n. 17.
[23] I. B. METZ, *op. cit.*, p. 193.
[24] *S. Th.* I-II, q. 73, a.1, ad 3.
[25] Cfr. *DS* 160a, 174, 793, ecc..
[26] J. FUCHS, *Theologia Moralis Generalis, Pars altera*, Romae 1964, p. 54.
[27] *S. Th.* I-II, q. 109, a. 8. Cfr. anche M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, in: *Gr* 41 (1960), pp. 593-619.
[28] Cfr. S. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon S. Paul*, Paris 1954; C. SPICQ, *Carità e libertà secondo il Nuovo Testamento*, Roma 1962.
[29] In *Ep. ad Gal.*, cap. V, lect. 5.
[30] Il testo di K. RAHNER è citato da J. B. METZ, *op. cit.*, p. 195.
[31] *GS* n. 17.
[32] J.B. METZ, *op.cit.*, p. 202.
[33] J.B. METZ, *op.cit.*, p. 195.
[34] J.B. METZ, *op.cit.*, p. 196-197.
[35] J.B. METZ, pp. 197-198.
[36] J.B. METZ, p. 198.
[37] Cfr. l'insegnamento del Concilio di Trento circa la mancanza di certezza dello stato personale di grazia.
[38] J.B. METZ, *op.cit.*, p. 198-199.
[39] J.B. METZ, p. 200.
[40] J.B. METZ, pp. 200-201.
[41] J.B. METZ, p. 202.

[42] E. CHIAVACCI, *Teologia Morale, 1: Morale generale*, Assisi 1977, pp. 68ss.
[43] La Chiesa, in tal senso, ha condannato Baio e Giansenio, i quali insegnavano che l'ignoranza derivata dal peccato originale non scusava dal peccato formale nella violazione del diritto naturale: cfr. *DS* 1968, 2302.
[44] La Chiesa ha condannato l'opinione di Abelardo, il quale asseriva che l'ignoranza vincibile scusa pienamente: cfr. *DS* 729.
[45] J. FUCHS, *Theologia Moralis Generalis*, Pars II, Romae 1968, p. 27.
[46] Cfr. I-II, q. 22, a.3.
[47] Cfr. B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici* – 1, Roma 1979, pp. 185ss.
[48] Si può utilmente consultare l'ottimo volume di G. BENEDETTI, *Neuropsicologia. Le attività psichiche in una sintesi di psicologia sperimentale neurofisiologia e psichiatria*, Milano 1976.
[49] E. CHIAVACCI, *op. cit.*, pp. 61-63.
[50] Si possono consultare le seguenti opere che trattano il problema sotto i diversi aspetti: H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Torino 1968, cap. III; E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, Milano 1975; A. MARTINET, *Elementi di linguistica generale*, Bari 1967; C. TULLIO-ALTAN, *Manuale di antropologia culturale*, Milano 1971; AA.VV., *Manipolazione e futuro dell'uomo*, Bologna 1972.
[51] Vedi la bibliografia citata nella nota precedente, utile per un primo orientamento.
[52] E. CHIAVACCI, *op. cit.*, pp. 67s.
[53] Cfr. G. LORENZINI, *Lineamenti di caratteriologia e tipologia applicate all'educazione*, Torino 1979.

a cura del gruppo Mons. Piva

Suggerimenti Bibliografici

BIFFI I., *Colpa e libertà nella odierna condizione umana*, Venegono Inferiore (Varese) 1959.
BÖKLE F., *Morale fondamentale*, Brescia 1979, pp. 65-70.
GATTI G., *Libertà II/Aspetto teologico-morale*, in: *Diz. Teol. Interd.*, Torino 1977, pp. 399-408.
HÄRING B., *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici* – 1, Roma 1980, pp. 129-197.
KÄSEMANN E., *Prospettive paoline*, Brescia 1972, pp. 175-194.
SCHLIER H., *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1965, pp. 310-329.
NEUHAÜSLER E., *Exigence de Dieu et moral chrétienne*, Paris 1971, pp. 58-59.
PIANA G., *Libertà*, in: *DETM*, Roma 1974, pp. 562-573.
RAHNER K., *Dignità e libertà dell'uomo, in: Saggi di Antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 395-441.
RAHNER K., *Istituzione e libertà*, in: *Nuovi Saggi*, vol IV, Roma 1975, pp. 153-174.
RAHNER K., *La libertà nella Chiesa*, in: *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966, pp. 184-211.
RAHNER K., *Teologia della libertà*, in: *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1968, pp. 297-328 (ottimo studio speculativo).
SCHELKLE K.H., *Teologia del Nuovo Testamento. Vol III: Ethos cristiano*, Bologna 1974, pp. 153-160.
SCHLIER H., *Eléuteros*, in: *GLNT*, Brescia 1967, III, col. 423-468.
SCHLIER H., *La fine del tempo*, Brescia 1974, cap. XIV: *Chiamati alla libertà. La concezione paolina della libertà*, pp. 247-265.
SCHNACKENBURG R., *Le message Morale du Nuoveau Testament*, Paris 1963, pp. 243ss.
SPICQ C., *Théologie Morale du Nouveau Testament*, vol. II, Paris 1965, pp. 623-687.

2. Il carattere personale dell'atto morale: rapporto tra scelta fondamentale e scelta categoriale.

1. Il carattere personale dell'atto umano-morale in se stesso.

L'atto morale è la risposta che la persona offre alla chiamata del Padre in Cristo. È, dunque, una risposta personale.

Cosí, il primo aspetto secondo cui va considerato e studiato l'atto morale è appunto l'aspetto personale.

La struttura personale dell'atto morale viene scandita in questi momenti fondamentali: *in se stessa*, come "decisione" o disponibilità della persona in ordine al fine ultimo; *nelle sue condizioni*, come "decisione conosciuta" e "voluta"; *nei suoi gradi di intensità*, come decisione che conduce ad atti morali "perfettamente morali o gravi", oppure ad atti "imperfettamente morali o lievi".

La struttura personale dell'atto morale in se stessa. Premetto un "certo" concetto di atto morale: l'atto è "morale" quando procede dalla libera volontà dell'uomo con riferimento alla norma morale.

Nell'atto morale entrano pertanto due elementi.

- La volontà libera come sorgente dell'atto stesso, che in tal modo rimane sotto il dominio dell'uomo. La Scolastica ha forgiato il termine tecnico di "actus humanus". S. Tommaso afferma: "Gli atti si dicono umani in quanto procedono dalla volontà deliberata"[1]. L'atto umano si oppone all'"actus hominis". Il primo designa l'atto proprio dell'uomo in quanto uomo; mentre il secondo designa l'attività umana comune ad altri esseri viventi. È chiaro allora che non tutti gli atti che l'uomo compie presentano un valore morale. Solo gli atti sui quali l'uomo esercita un dominio entrano in una significazione e valutazione di carattere morale.
- Il riferimento alla norma morale. L'atto morale è tale se con avvertenza viene posto in rapporto alla norma morale. Anche se in forma esplicita l'atto morale si riferisce ad un oggetto particolare (ad es. un atto di giustizia, di ubbidienza...) esso si qualifica come morale soltanto perché, almeno in forma implicita, si riferisce al fine ultimo.

Già a questo punto si intravvede il carattere personale dell'atto morale: la persona che lo compie viene coinvolta nel suo valore tipico (la volontà libera) e nella sua essenziale vocazione al fine ultimo (il riferimento alla norma morale). In forma piú concreta, l'atto morale può allora definirsi come "un atto che nasce dal centro della persona, per mezzo del quale – almeno implicitamente – l'uomo dispone di se stesso (totalmente), e cioè in ordine al fine ultimo, e quindi in ordine al Padre celeste"[2].

Inoltre occorre sottolineare che l'atto morale si qualifica, nella sua profondità, come "decisione" o "disponibilità" della persona in ordine al fine ultimo, sia per l'atto interno che per quello esterno.

L'atto morale come "decisione" o "disponibilità" personale. Nell'atto morale l'uomo liberamente si rivolge in modo esplicito o riflesso ad un "operato" particolare, come ad es. un atto di giustizia, di ubbidienza, di menzogna. Ma un atto non è affatto consistente per se stesso: è sempre un atto di una persona; ossia l'operato particolare si realizza mediante l'operazione personale. Conseguentemente nell'atto morale troviamo una duplice realizzazione: la realizzazione dell'atto particolare e la realizzazione della persona. "L'atto è la persona nell'autoafffermarsi della sua vita spirituale"[3].

Anzi, l'atto particolare non può essere considerato "morale" se si dimentica che proprio per mezzo di o in quell'evento particolare è la persona che realizza se stessa come un "tutto".

In questo senso, l'atto morale è implicitamente una decisione o disposizione dell'uomo circa se stesso come persona, e quindi come "essere ordinato" al fine ultimo: Dio per Cristo nello Spirito Santo.

Ma il riferimento all'atto particolare è "esplicito e riflesso", mentre il riferimento al fine ultimo è "implicito e non-riflesso". Perciò l'atto morale viene inteso e posto: **esplicitamente** nella sua particolarità, nel suo valore categoriale; e, nello stesso tempo, **implicitamente** come espressione della tendenza della persona verso il fine ultimo. Infatti, in un atto morale la persona cerca non solo di realizzare l'atto particolare, ma anche se stessa appunto come persona, come un "tutto".

L'atto morale, inoltre, implica la decisione o disponibilità della persona in relazione al fine ultimo. In tal modo viene precisata l'origine dell'atto morale. Infatti: l'atto morale in quanto tende ad un oggetto particolare scaturisce dalla volontà; ma in quanto tende al fine ultimo scaturisce dal centro "profondo" dell'anima, là cioé ove la persona dispone di se stessa in ordine al fine ultimo, e quindi a Dio stesso. È chiara allora la conseguenza seguente.

Nell'atto morale, perciò, sono distinguibili, almeno logicamente, due aspetti: *l'atto morale* in quanto esplicitamente e riflessamente si riferisce ad un oggetto particolare: è l'atto morale "categoriale"; e *l'opzione circa il fine ultimo*, che è sempre implicata nell'atto morale.

È necessario approfondire la nozione di opzione fondamentale[4].

a cura del gruppo Mons. Piva

L'uomo "maturo" non può essere indifferente di fronte al fine ultimo: Dio per Cristo nello Spirito Santo, e conseguentemente non può non optare per Dio o contro Dio. Questa opzione viene diversamente indicata dagli Autori: opzione fondamentale (M. Flick-Z. Alszeghy, J. Fuchs, J. Mouroux), opzione trascendentale (K. Rahner), opzione vitale (Maritain). Ma al di là dei termini, che cosa significa?

L'opzione fondamentale consiste nella capacità che possiede la persona umana di disporre di se stessa nei confronti del fine ultimo, Dio, sia positivamente che negativamente. Quando la persona dispone di se stessa positivamente si ha una opzione fondamentale buona e praticamente un atto di carità; quando invece una persona dispone di se stessa negativamente si ha una opzione fondamentale cattiva e praticamente il peccato.

Ma l'opzione fondamentale non avviene solitamente con un atto esplicito e riflessamente conscio; è implicita in un atto morale che si riferisce ad un oggetto particolare. Cosí in ogni atto morale, in senso pieno, l'uomo non solo sceglie esplicitamente e riflessamente questo e quell'oggeto morale da realizzare, ma anche attua implicitamente e non-riflessamente la sua opzione fondamentale circa il fine ultimo: sia che faccia la sua prima opzione fondamentale nel primo atto pienamente morale, sia che esprima di nuovo l'opzione già esistente, sia che cambi l'opzione precedente nell'opzione contraria, cambiando cioè dallo stato di carità allo stato di peccato o viceversa. Appare, a questo punto, il significato dell'atto morale: un segno o espressione della opzione fondamentale, proprio perché l'uomo determina la sua posizione di fronte al fine ultimo attraverso l'atto morale. E l'opzione fondamentale è il nucleo essenziale, il cuore, il centro dell'atto morale.

L'atto morale, quindi, contiene una duplice realizzazione: l'atto particolare e la decisione della persona circa il fine, diversamente intesi e posti; e cioè: in forma esplicita-riflessa nella sua particolarità e in forma implicita e non-riflessa nella sua referibilità al fine ultimo.

È necessario riflettere sulla diversa "coscienza" della persona che compie l'atto morale.

Nella realizzazione di un atto morale categoriale la coscienza riflessa si dirige verso un atto particolare come ad un "oggetto". Ma, nello stesso tempo in cui la persona realizza l'atto categoriale, è cosciente di essere se stessa a realizzare quell'atto. Evidentemente è cosciente che sta attuandosi, ma in una coscienza non-riflessa, per la semplice ragione che la persona e la propria attuazione non possono essere oggetto della coscienza riflessa. L'"io" è "soggetto" d'azione: la coscienza riflessa apprende l'io come "oggetto".

Ma torniamo al discorso piú sopra iniziato. L'atto morale dipende es-

a cura del gruppo Mons. Piva

senzialmente, altrimenti non sarebbe "morale", dalla decisione personale. Ma dipende anche dalle "condizioni" proprie della persona, soprattutto dalle tendenze e dagli "habitus", sia buoni che cattivi.

La decisione personale, tuttavia, non penetra sempre totalmente l'atto morale che viene posto: si pensi ad un atto di misericordia che scaturisce, oltre che dalla libera decisione personale, anche da una certa voglia di farsi notare dagli altri. È chiaro che la decisione personale non è in grado di "penetrare" e di qualificare appieno l'atto che il soggetto pone.

Ne segue che l'atto morale presenta un carattere ambivalente: esso non è soltanto "segno" ed "espressione" della decisione personale e quindi della decisione della disposizione della persona di fronte a Dio, ma è anche un "velo" che nasconde e "rovina", almeno parzialmente, la decisione stessa.

Cosí lo sforzo dell'uomo di disporre di se stesso in rapporto al fine ultimo-Dio, attraverso i singoli atti morali, non ha sempre successo; non ha mai un successo "totale".

Nell'atto morale, dunque, la persona si autorealizza: in tal senso il suo è un "atto totale", in quanto la persona dispone totalmente di se stessa per Dio o contro Dio. Ma nello stesso tempo l'autorealizzazione è sempre "iniziale"; e in tale senso non è mai totale, in quanto la persona può sempre riesaminare il suo passato e determinare il futuro con una opzione fondamentale contraria a quella posseduta. In altri termini: anche se un uomo in una precisa opzione fondamentale, e quindi nella disposizione di se stesso di fronte a Dio, imprime alla sua vita un determinato orientamento verso Dio o contro Dio, tuttavia non ha ancora totalmente integrata la sua vita in quell'orientamento. Cosí, ad es., l'uomo che ha disposto di se stesso per Dio può e deve per tutta la vita integrare ogni sua possibilità, tendenza, situazione... nell'opzione fondamentale. E questo dice che ogni opzione fondamentale non è mai definitiva; rimangono sempre diverse possibilità concrete: scegliere l'opzione fondamentale contraria; rimanere fissi in una determinata opzione e compiere tuttavia atti contrari all'opzione stessa.

Un'ultima annotazione. L'atto morale, implicante la decisione morale, può essere realizzato fondamentalmente in due forme:

- come atto "elicito" della volontà: è l'atto che nasce dalla volontà e si consuma nella stessa volontà: ad es. l'intenzione, il consenso, il desiderio;
- come atto "imperato" dalla volontà: è l'atto che nasce dalla volontà ma viene consumato in altre facoltà, ad es. l'immaginazione, le facoltà esterne.

Alcuni Autori, con i quali concordo, distinguono tra "atto" ed "azione". Scrive B. Häring: "C'è una differenza essenziale tra l'atto che si

compie esclusivamente nel mondo interiore dell'uomo, con il concorso dell'elemento psicofisico rivolto verso l'interno (actus internus) e l'atto che per mezzo degli organi corporei (mano, organi del linguaggio, volto) prolunga la sua attività nel mondo esterno. Soltanto in questo secondo caso noi parliamo di vera azione (actus externus)"[5].

Atto interno. L'atto interno, l'ho già affermato piú sopra, è l'atto "elicito" della volontà, ossia l'atto che procede dalla volontà e si consuma nella stessa volontà. È, quindi, l'espressione immediata del centro personale dell'uomo.

La Manualistica ha catalogato gli atti interni nel modo seguente:

- atti che sono interni per loro natura: possono essere soltanto interni, quali gli atti, ad es., di speranza, di invidia, ecc;
- atti che sono interni perché la loro realizzazione è imperfetta; ossia: si tratta di una realizzazione soltanto "interna" di atti che sono esterni nella loro specie completa. Si pensi ad es. ad un atto di misericordia o di fornicazione sinceramente e semplicemente desiderati.

A partire da questa distinzione, i moralisti manualisti hanno elaborata la dottrina degli atti interni soprattutto in rapporto al tema del peccato.

Oggi i moralisti sono piú attenti nel sottolineare un altro aspetto dell'atto interno: il suo significato; che consiste appunto nell'essere espressione immediata del centro personale dell'uomo. L'atto interno, prima dell'azione, dice la "bontà o la malizia morale" della persona come tale. "Nell'atto morale la persona esprime la pienezza del suo valore morale, o il suo non-valore"[6].

Inoltre l'atto interno esercita una funzione dispositiva: cioè, dispone ad esprimere l'intimo centro personale dell'uomo anche tramite gli atti esterni. Cosí le diverse compiacenze volontarie (gli Scolastici discorrevano di affectio, gaudium, desiderium) facilitano la persona nel passare agli atti esterni corrispondenti e li rendono piú intensi, sempre piú capaci di esprimere l'intima decisione personale.

L'atto esterno o azione. L'atto esterno è l'atto "imperato" dalla volontà, ossia procedente dalla volontà, ma che si consuma in altre facoltà[7].

L'atto esterno "esteriorizza" l'atto della volontà; cioè: esprime e manifesta l'intima decisione personale racchiusa nell'atto di volontà.

Inoltre l'atto esterno dona all'uomo la possibilità di esercitare il suo influsso nella "formazione del mondo": sia dello stesso soggetto che agisce, sia del mondo degli uomini, che di quello infra-umano. Su questo aspetto, oggi insistono molti moralisti. "Il carattere differenziale e veramente specifico dell'opzione fondamentale rispetto all'atto, non è la maggior o minore collaborazione dell'organismo, ma piuttosto l'intervento del soggetto sul mondo esteriore... L'azione (...) non è solamente il prolungamento dell'atto interno mediante gli organi corporei, ma è soprattutto un intervento sulla realtà esteriore, un aumento o una diminuzione del mondo dei beni"[8].

"La costruzione di questo mondo secondo le intenzioni di Cristo e il movimento suscitato dallo Spirito Santo, che il vero cristiano si sforza di portare a compimento, si realizza con atti esterni, per mezzo dei quali la persona (implicitamente) dispone di se stessa in relazione al proprio fine ultimo. L'attività esterna dell'uomo e il disporre di se stesso come persona non sono realtà separate; questo si realizza (implicitamente) in quella; e quella si esprime, in qualche modo, in questo"[9].

Come si può notare, l'azione esterna arricchisce il mondo di un duplice valore: il valore "oggettivo" e il valore "soggettivo" o personale.

Infine, l'atto esterno ha un influsso immediato sul farsi dell'atto interno: "Quando si impegnano cuore e mano..., l'atto interno, la dedizione al valore, diventa molto piú viva. Quando in una occasione, in cui è in causa un precetto, si rifiuta di dare la prova esterna dell'atto interno, l'attitudine interna stessa muore. Se non si presenta nessuna occasione di dare la prova esterna di essa o di mettere in esecuzione una risoluzione, l'atto interno potrà essere sincero e veramente profondo, ma non raggiungerà abitualmente lo stesso grado di vivacità e di volontarietà di un impegno effettivo. Il legame stesso con le conseguenze dell'azione è un peso che ridesta sempre e rinnova la vitalità dell'atto interno, sia per il bene sia per il male"[10].

2. La struttura personale dell'atto morale nelle sue condizioni.

L'atto morale, dunque, è l'"actus humanus" in riferimento al fine ultimo. Ed è "actus humanus" in quanto procede dalla volontà libera, la quale, a sua volta, suppone la conoscenza della natura dell'atto che si deve compiere.

Pertanto, la decisione morale espressa dall'atto poggia su due condizioni: la conoscenza e la volontà libera. Da qui perciò la necessità di precisare i due elementi indicati: conoscitivo e volitivo.

La conoscenza. Non si dà atto morale se manca la conoscenza dell'atto stesso nel suo significato morale. Ma trattandosi di un atto morale, e cioè di un atto implicante la persona, la conoscenza richiesta è di natura co-

a cura del gruppo Mons. Piva

scienziale; si tratta, quindi, di un giudizio.

Inoltre: proprio perché implicante la persona, l'atto morale esige non una semplice conoscenza teorico-concettuale, ma una conoscenza estimativa-valutativa sia del bene morale particolare, sia del bene della persona che dispone di se stessa in ordine al fine ultimo: Dio. Questa è la conoscenza morale.

Tuttavia, la conoscenza morale ammette diversi gradi di profondità e di intensità, e questo sempre in rapporto al duplice aspetto dell'atto morale: il valore morale particolare e il valore di orientamento al fine ultimo. La profondità e l'intensità dell'atto morale sono da misurarsi appunto sulla profondità ed intensità della conoscenza stessa[11].

La volontà. Supposta la dovuta conoscenza, l'atto morale procede dalla volontà libera. Fermiamoci un istante a considerare il tema indicato.

Il volontario: è ciò che procede (è causato) dalla volontà che tende al fine conosciuto intellettualmente. In tal senso il volontario si distingue dall'atto:

- spontaneo, che è l'atto che si compie per tendenza naturale e susseguente ad una qualsiasi conoscenza, anche sensibile;
- involontario, che è l'atto compiuto a causa dell'ignoranza e contro la normale disposizione della volontà;
- non-volontario, che è l'atto non causato dalla volontà, senza però che la volontà stessa sia contraria;
- coatto, che è l'atto proveniente dal soggetto controvoglia e ad esso orientato con forza;
- necessario, che è l'atto soggetto alla tendenza della volontà non libera.

Le classificazioni del volontario. Voglio ricordare le piú importanti:

- volontario "simpliciter" e volontario "secundum quid": il primo è ciò che veramente si vuole; e lo si vuole con tanta forza da realizzarlo. Mentre il secondo è ciò che si vorrebbe, ma non viene realizzato;
- volontario esplicito e volontario implicito. Il primo è l'atto cui tende apertamente e determinatamente la volontà; il secondo invece è l'atto di volontà contenuto in un precedente. Ad es. il proposito di amare i nemici è implicito nel proposito di amare tutti;
- volontario in sé e volontario in causa. Il primo è l'atto voluto per se stesso; il secondo è l'atto che deriva necessariamente da qualche cosa che è stato voluto per sé.

a cura del gruppo Mons. Piva

Il volontario libero: è il volontario che procede dalla volontà e sotto il suo dominio. Per un atto morale si esige: l'esclusione di ogni costrizione esterna ed interna (cfr. *DS* 1939, 1966), e la possibilità di autodeterminarsi.

3. L'atto morale perfettamente umano e l'atto morale "grave".

Ho affermato, a piú riprese, che per e nell'atto umano la persona esprime ed attua la "decisione o disponibilità" di se stessa, come persona, nei confronti del fine ultimo: Dio. È tuttavia evidente che la decisione-disponibilità dell'uomo conosce dei gradi di intensità; per cui gli atti morali si possono distinguere in: atti morali "perfettamente umani" e atti morali "imperfettamente umani".

Atto morale perfettamente umano. È perfettamente umano quell'atto morale di cui la persona è veramente padrone-signore; e, sotto il profilo tipicamente morale, è quell'atto che procede dalla persona in quanto essa dispone di se stessa totalmente. E perché la persona possa disporre totalmente di se stessa sono necessarie: una piena conoscenza della moralità dell'atto; una piena avvertenza alla moralità dell'atto che si sta per compiere; una deliberazione impegnata in rapporto alla gravità delle decisioni da prendere. Infine: occorre una conoscenza estimativa in relazione non solo all'atto nella sua categoricità, ma anche e soprattutto in relazione alla disponibilità della persona riguardo al fine ultimo.

Atto morale "grave". Secondo una terminologia abbastanza recente, si chiama atto "morale grave" quell'atto per il quale la persona intende, almeno implicitamente, disporre sostanzialmente di tutta se stessa e determinare cosí la sua opzione fondamentale in rapporto al fine ultimo. È praticamente la propria conversione a Dio, un "amor super omnia" direbbe S. Tommaso; oppure la propria avversione a Dio.

Rapporto tra atto morale "grave" e atto morale perfettamente umano. Di fronte all'interrogativo: ogni atto morale perfettamente umano è anche un atto morale "grave"?, si danno due possibilità di risposta.

È certo che l'atto perfettamente umano capace di esprimere l'amore verso Dio "super omnia" è anche un atto morale "grave".

Ma quando l'atto perfettamente umano si riferisce esplicitamente ad un oggetto creato e solo implicitamente si riferisce a Dio, allora si può parlare di coincidenza? Tra i moralisti si discute. Di tale problema tratteremo ampiamente parlando del peccato.

[1] *S. Th.* I-II, q. 1, a. 3.
[2] J. FUCHS, *Theologia Moralis Generalis*, vol. II, Romae 1968, p.3 (Ad usum Auditorum).
[3] J. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der Katholischen Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre*, hrsg. v. F. TILMANN, Bd.I, 1,2) 4. a ed., Düsseldorlf 1951, p. 124.
[4] Cfr. F. CHIAVACCI, *Atto umano*, in: *Diz. Teol. Interd.*, vol. I, Torino 1977, pp. 451-459. Vedi anche quanto si è detto nel capitolo riguardante la libertà.
[5] B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. I, *op. cit.*, p 249.
[6] B. HÄRING *op. cit.* p. 251.
[7] J. FUCHS, *op. cit.* p. 6.
[8] B. HÄRING, *op. cit.*, p. 269.
[9] J. FUCHS, *op. cit.* p. 10.
[10] B. HÄRING, *op.cit.*, p. 287.
[11] Cfr. J. FUCHS, *op. cit.* p. 11.

a cura del gruppo Mons. Piva

Suggerimenti Bibliografici

AA.VV, *Fede cristiana e agire morale*, a cura di K. Demmer/B. Schüller, Assisi 1980, pp. 289-311.
CHIAVACCI E., *Atto umano*, in: *Diz. Teol. Interd*, vol. 1, Torino 1977, pp. 451-459.
DE FINANCE J., *Essai sur l'agir humain*, Roma 1962.
DELHAYE PH., *L'option fondamentale en morale,* in: Studia Moralia 14 (1976) 47-62.
DI GIOVANNI A., *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, in: AA.VV., *Fondamenti biblici della Teologia Morale*, Brescia 1973, pp. 61-83.
DIANICH S., *La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali*, in: *SC* 92 (1964), 203-220.
ETCHEVERRY A., *La morale en question*, Paris 1976, pp. 124-189.
FLICK M. - ALSZEGHY Z., *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, in: *Gr* 41 (1960), 593-619.
FRANSEN P., *Pour une psychologie de la grâce divine*, in: *Lumen Vitae* 12 (1957), 209-240.
FUCHS J., *Libertà fondamentale*, in: AA. VV., *Libertà-liberazione nella vita morale*, Brescia 1968, pp. 46ss.
GÜNTHÖR A., *Chiamata e risposta*, vol. I , Roma-Alba 1974, pp. 485-497, 511-517, 530-532.
HERRAEZ F., *La opcion fundamental*, Salamanca 1978.
LONERGAN B., *Il metodo in teologia*, Brescia 1975, pp. 54-55, 124-127, 141-142, 256-259.
MARITAIN J., *Raison et raisons*, Paris 1947, pp. 131-165.
METZ J.B., *Decisione*, in: *Diz Teol*, vol. I, Brescia 1967, pp. 431-439.
PINKAERS S., *Le rôle de la fin dans l'action morale selon St. Thomas*, in: *RSc. PhilTh*, LV, 1961.
PRINI P., *Opzione*, in: *Enciclopedia Filosofica*, vol. IV, Centro studi filosofici di Gallarate, Firenze 1967, 1197-1199.
RAHNER K., *Concetto teologico di concupiscenza*, in: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 281-338.
ID., *La colpa e la remissione al confine tra la teologia e la psicoterapia*, in: *La penitenza della Chiesa*, Roma 1964, pp. 129-155.
RAHNER K., *La retta intenzione*, in: *Saggi di spiritualità*, Roma 1965, pp. 141-182; pp. 373-408; ed anche pp. 45-78.
RAUH F., *Importanza dello studio comparato del comportamento per la Teologia morale,* in: AA. VV., *Morale*, a cura di A. Hertz, Bologna 1976.
ROSSI L., *Opzione fondamentale*, in: *Diz. Teol Inter.*, vol. 2, Torino

1977,pp. 619-629.
SCHOLZ F., *Possibilità ed impossibilità dell'agire indiretto*, in: SCHÜLLER B., *La fondazione dei giudizi morali*, Assisi 1975.
TRUHLAR C.V., *Structura theologica vitae spiritualis*, Romae 1958, pp. 91s.
VAN DER MARCK W.H.M., *Lineamenti di un'etica cristiana*, Roma 1971, in specie parte II, cap. 2: *L'agire umano*.
VIDAL M., *L'atteggiamento morale*, Assisi 1979, in specie il cap. 5: *Antropologia morale*.

a cura del gruppo Mons. Piva

3. Il carattere personale negativo dell'atto morale: il peccato nelle sue diverse "forme"[1].

1. Situazione attuale: posizione del problema.

"È stato giustamente osservato che il peccato piú grande del nostro tempo consiste nello smarrimento del senso del peccato. Potrebbe sembrare che questo dipenda, in modo esclusivo o almeno primario, dal carattere permissivo della società in cui viviamo. Senza dubbio questa componente va tenuta in considerazione. Ma sembra insufficiente, da sola, a dare ragione della situazione. C'è qualcosa di piú profondo, che va attentamente esaminato. È il radicale mutamento della 'coscienza del peccato', corrispondente, del resto, al salto qualitativo, che si è prodotto nella cultura contemporanea, relativamente alla comprensione che l'uomo ha del suo essere e del suo agire"[1a].

Questa nuova situazione dell'umanità obbliga a dare una diversa impostazione alla nozione e al vissuto della colpevolezza in senso cristiano. Alla radice di questo processo di revisione c'è , senza dubbio, il fenomeno della "secolarizzazione".

E tutto ciò appare con evidenza se si tiene conto della struttura teologica "tradizionale" della comprensione ed esposizione del peccato. A. Peteiro riassume cosí le lacune che vi sono state nella presentazione teologica del peccato. "Il giuridicismo, che fa sí che lo si veda unicamente come disubbidienza a comandamenti assoluti eterni; l'oggettivismo, che guarda solo alla materialità dell'atto esterno, senza tener conto della situazione reale del soggetto; l'individualismo e l'atomismo, che fanno sí che il peccato sia raramente presentato come disordine sociale e come momento in una vita concreta. E spesso, nella linea di una morale degli atti, il peccato appare anche separato artificialmente dalla vita di un soggetto"[2].

1. Il concetto di secolarizzazione.

Il dato di partenza per la comprensione del fenomeno della secolarizzazione è costituito dal modo secondo il quale l'uomo moderno fa esperienza del mondo[3]. Infatti, il processo di secolarizzazione è causato da un profondo mutamento dell'immagine del mondo e, conseguentemente, dell'uomo nella cultura moderna. E questo fatto non soltanto muta la "fisionomia" del problema morale, ma intacca radicalmente la concezione della stessa religiosità dell'uomo.

In questo contesto, il termine "secolarizzazione" assume una conno-

tazione di natura scientifica per indicare i processi di emancipazione della scienza dalla soggezione e dalla tutela religiosa, e non soltanto ecclesiastica.

Ma l'assunzione del concetto da parte della terminologia scientifica, rende possibile l'applicazione dello stesso concetto a fenomeni analoghi propri di altre epoche storiche. Diventa, pertanto, un modello "emeneutico" di notevole interesse ed importanza. Per questo, il significato del termine "secolarizzazione" si allarga fino ad abbracciare i molteplici aspetti della realtà antropologica, anche di natura sociale e politica.

A questo punto, possiamo azzardare una descrizione del fenomeno della "secolarizzazione". Con il termine occorre intendere quel lungo e complesso "processo" sociale che ha reso possibile il passaggio da una forma di società "santa e chiusa" ad una forma di società "profana ed aperta"[4].

La società è la comunità secolarizzata. L'età della società segue e sostituisce l'età della comunità. Questa è definita dalla volontà sociale intesa come concordia, costume e religione; quella, invece, è definita dalla volontà sociale come convenzione politica, opinione pubblica; l'istanza ultima a cui si richiama la società non è la Rivelazione, ma la scienza.

Il concetto di "secolarizzazione", quindi, può presentare una profonda ambivalenza. Può essere usato senza implicare alcun giudizio di valore; semplicemente come categoria scientifica gnoseologica-operativa. Tuttavia, soprattutto un certo modo di utilizzare il concetto, che porta a concentrare l'attenzione sull'analisi dei rapporti tra calvinismo e capitalismo, "laicizza" profondamente il concetto stesso. E proprio a partire da questa analisi, il processo di dissacrazione del mondo giunge a compimento. Lo sviluppo ulteriore porta a considerare il capitalismo come un prodotto della secolarizzazione, nel senso che i suoi elementi portanti: la morale borghese e la razionalità scientifica della tecnica, vengono liberati dalla tutela religiosa, divenendo momenti essenziali della moderna civiltà europea, dotati di efficienza autonoma, soprattutto nei confronti della religione.

Il processo di dissacrazione del mondo, giunge, cosí, a compimento. M. Weber descrive questo processo senza pronunciare alcuna valutazione. La rigorosa "astensione" da ogni giudizio di valore scaturisce dalla determinazione di attenersi unicamente ai risultati del processo di "secolarizzazione"; cioè, alla razionalità della civiltà moderna, sulla quale sembra non incomba minaccia maggiore della "tirannide dei valori" e dei giudizi valutativi[5].

Questa nuova visione dell'uomo e del mondo demistifica la concezione "sacrale" del peccato.

Tuttavia questa nuova situazione culturale, con tutti i problemi che solleva, può anche aiutare a riscoprire piú chiaramente alcuni valori cristiani. È la tesi sostenuta da K. Rahner e da J.B. Metz[6].

È chiaro, allora, che se da una parte la secolarizzazione mette profondamente in crisi una certa concezione del peccato, dall'altra contribuisce efficacemente a rivedere ed a ridiscutere la stessa nozione.

2. Le scienze umane.

In tale contesto assumono un significato del tutto particolare, in rapporto al tema del peccato, i risultati delle scienze umane. Mi limito semplicemnte ad accogliere alcune osservazioni generali, utili al nostro scopo.

"La psicologia moderna, analizzando l'esperienza della colpa, ne ha evidenziato il dinamismo interiore e i fattori che la originano; la biologia ha fatto luce sulla formazione degli istinti e sul carattere ereditario di certe inclinazioni;la sociologia ha evidenziato l'influsso dell'ambiente e della educazione; l'antropologia culturale ha focalizzato la storicità dei comportamenti e dei costumi dell'uomo.... Bisogna riconoscere che le scienze antropologiche possono aiutarci a comprendere meglio la dinamica strutturale dell'atto morale, e, di conseguenza, possono offrirci preziose indicazioni per liberarlo dai condizionamenti che ostacolano lo sviluppo responsabile della persona verso il suo futuro"[7].

Gli esiti di queste indagini, che le scienze umane portano avanti con grande determinazione, saranno tenuti presenti nella esposizione sistematica del concetto e della natura del peccato in senso teologico.

2. Analisi antropologica della colpevolezza etico-religiosa.

Quantunque nella vita concreta degli uomini si possa costatare l'esistenza del peccato come "vissuto", nasce spontanea la domanda: il vissuto, e quindi la nozione stessa di peccato, è una realtà oppure una delle tante (e forse la piú subdola) forme di alienazione dell'uomo?

Non mancano Autori che difendono una "morale senza peccato"[8]. "Si discute sull'esistenza del peccato come categoria morale necessaria e si chiede la sua eliminazione dal mondo del vissuto umano e dal mondo dei valori etico-religiosi. È possibile una 'morale senza peccato? È possibile vivere una morale senza necessità del vissuto del peccato?"[9].

A queste domande, estremamente importanti anche se insidiose, si deve rispondere tentando una analisi della struttura della colpevolezza etico-religiosa, e studiando le sue coordinate essenziali all'interno delle istanze antropologiche della persona cristiana[10].

Per il nostro scopo è sufficiente citare un autore moderno.

a cura del gruppo Mons. Piva

L. Monden considera il comportamento dell'uomo a tre livelli fondamentali, attraverso i quali esamina la natura della colpevolezza dell'uomo. "A questi tre livelli, le parole sempre identiche del vocabolario etico comune assumono ogni volta un significato radicalmente diverso"[11].

Livello dell'istinto. Il peccato consiste nella situazione, determinata nell'individuo o nella collettività dalla violazione di una norma, che riguarda i rapporti degli individui con le realtà di "potenza", o i rapporti degli individui come membri dello stesso gruppo sociale. La caratteristica di questa forma di peccato è la "irrilevanza dell'intenzionalità" e della libera scelta nel comportamento individuale; nel senso che la condizione peccaminosa è ingenerata "automaticamente", senza alcun rapporto con la volontà dell'uomo.

A questo livello la normatività non nasce dall'interno, ma risulta da pressioni esterne, manifestate in proibizioni ed accettate dall'individuo sotto la forma del "dovere".

Livello morale. Quando l'azione si riferisce ad una norma morale, si individuano, nel comportamento, colpe, delitti, crimini, responsabilità, come frutti di una libera scelta della volontà umana nei confronti di una legge che presenta all'uomo l'alternativa dell'osservanza o della non osservanza. Si determina, pertanto, uno specifico "senso di colpa": alle forme di peccato che si esauriscono nell'atto esterno, si sostituiscono forme la cui valutazione è "interiore", principalmente sul piano della coscienza. L'atto è, in un certo senso, una realtà che "resta fuori" della persona; quello che resta come vero e proprio peccato è la consapevolezza del tipo di scelta, aberrante all'interno dello schema modulare di perfezione etica che il particolare sistema morale-religioso, cui egli appartiene, gli propone.

Livello religioso-cristiano. Si verifica quando appare Dio all'orizzonte della comprensione e della realizzazione dell'uomo. Allora "il peccato sarà prima di tutto infedeltà a un amore; sarà l'uomo stesso in situazione di rifiuto dell'amore divino... Al di sopra della colpa morale avrà luogo, per una negazione specificatamente religiosa, una lesione della relazione di amore anche con Dio, una infedeltà che sarà 'peccato' in un senso unico e pieno, sconosciuto a livello istintivo come morale"[12].

Questo è detto come semplice introduzione alla ricerca della "struttura" della colpevolezza etico-teologica. Quali sono le componenti essenzali? Le pagine che seguono dovrebbero fornire una risposta adeguata.

3. Approfondimenti sistematico-teologici.

"Spesso rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine in rapporto al suo fine ultimo, e al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso, sia verso gli altri uomini e verso tutte le cose create. Cosí l'uomo si trova in se stesso diviso" (*GS* 13). Il testo suggerisce lo schema della trattazione sistematica.

Il peccato come rifiuto di Dio. Da quanto abbiamo detto sul fine ultimo della vita umana, Dio dev'essere inteso secondo tutta la ricchezza della Rivelazione cristiana: Dio Padre, Figlio e Spirito Santo.

Inoltre, abbiamo sottolineato che Gesú Cristo è il "punto di incontro" tra Dio e gli uomini: la salvezza passa necessariamente, perciò, attraverso il Signore Gesú.

È facile comprendere, allora, almeno in prima approssimazione, come il peccato riveli tutta la sua forza di rottura con Dio proprio nella morte di Cristo[13].

S. Agostino, con indubbio fondamento biblico, ha proposto una definizione di peccato nei termini seguenti: "il peccato è un'azione, un detto oppure un desiderio contro la legge eterna"[14].

A prima vista questa definizione sembra essere impersonale, perché imperniata sulla legge. L'idea di un Dio legislatore richiama direttamente l'idea del Signore, che regna sui suoi sudditi e che afferma il suo dominio mediante la imposizione di leggi.

L'idea di Dio Signore e legislatore si connette chiaramente con una concezione della "gloria di Dio", predominante nell'Antico Testamento, nella quale si accentua il peso dell'eccedenza e della potenza divina, che incute nell'uomo il senso della dipendenza e della sottomissione.

Conosciamo però dal Nuovo Testamento un concetto di "gloria" che indica la stessa vita divina comunicata all'uomo. In questa prospettiva la legge è solamente la "legge nuova", cioè Cristo stesso e il suo Spirito. Il peccato, allora, diventa rottura con Cristo e con lo Spirito Santo.

Quindi, la categoria fondamentale che determina la nozione di peccato e la distingue sia dall'impurità legale che dalla colpevolezza, è la categoria dell'"essere davanti a Dio".

"Davanti a Dio non vuol dire davanti al Totalmente Altro, come ha cominciato a fare l'analisi hegeliana della coscienza infelice; questa analisi è fuorviante in senso proprio: il momento iniziale non è la separazione dell'esistenza dal suo senso, la vacuità e la vanità di una coscienza d'uomo che si sarebbe svuotata della sua sostanza a causa di un assoluto divenuto il suo vampiro. Il momento iniziale non è il nulla dell'uomo davanti all'essere e al tutto di Dio. Il momento iniziale non è la 'coscienza infelice', ma il 'Patto', la *Bérit* dei Giudei. È in una dimensione preliminare all'incontro e al dialogo che può apparire qualcosa come l'assenza e il silenzio di Dio, reciproco della vana e vuota esistenza dell'uomo. La costitu-

a cura del gruppo Mons. Piva

zione preliminare di questo legame del Patto è dunque quella che interessa la coscienza di peccatore: ciò fa del peccato una trasgressione del Patto"[15].

Tutta la storia della salvezza colloca, infatti, la realtà del peccato all'interno della prospettiva dell'alleanza di Dio con l'uomo. Già l'abbiamo sottolineato.

Il peccato è il rifiuto di questo rapporto vitale con il Dio della creazione e dell'alleanza; di conseguenza è il rinnegamento della propria vocazione, del significato piú profondo della propria esistenza. Un'eco di questa generale esperienza è offerta dalla storia del peccato originale, che ci presenta una eziologia dello stato presente di peccato e di dolore (cfr. *Gen.* 3,1-24).

Scrive Conzelmann: "La dottrina del mondo decaduto suppone che esso fosse buono all'inizio; e non soltanto lo è stato, ma lo è ancora. Dio non l'ha abbandonato. Il peccato è un maltrattamento del mondo buono, la sua divinizzazione. Creaturalità e peccaminosità sono visibili come un'unità, appena ci si rende conto che si tratta della relazione con Dio tale quale si esprime nella confessione di fede... Il fatto di essere una 'creatura' significa che l'uomo non è considerato isolatamente come un essere in sé, ma che gli appare in relazioni preesistenti.

Parlando in modo esagerato: io sono ciò che è la mia relazione con Dio. Vale a dire: di fatto io non sono ciò che sono; io mi trovo in contraddizione con la mia natura propria, nel peccato, che è l'alienazione di me stesso.

Confondendo Dio e il mondo, il mondo diventa ciò che non è in sé, una potenza che mi domina. La contraddizione non è soltanto parziale. Io stesso sono colui che la conduce avanti attivamente: e posso fare questo perché Dio non mi rinnega come sua creatura"[16].

Nella visione cristiana dell'uomo e della storia, il peccato, come negazione di Dio e del suo Regno, ci appare pertanto come un momento negativo che può essere superato soltanto attraverso l'inserimento nel mistero di Cristo risorto. "Cosí Cristo diventa segno di contraddizione, rivelando ciò che il peccato è veramente, come esso incide profondamente nel piú intimo di noi. Soltanto l'amore poteva essere di aiuto, il peccato non poteva essere estinto altro che con l'amore; soltanto a questo modo l'uomo poteva partecipare nuovamente alla vita divina, alla vita di colui che è lo stesso amore, la cui vita è amore"[17].

Nel contesto neotestamentario il peccato è dunque un prendere parte alla lotta escatologica contro Cristo, affermando se stessi fuori di lui o contro di lui. È il dire no alla chiamata di Dio, che sollecita l'uomo a costruire il nuovo futuro già inaugurato dalla venuta di Cristo.

La comprensione del peccato postula pertanto la presa di coscienza

a cura del gruppo Mons. Piva

che esso è una grandezza religiosa prima che morale: non è, in primo luogo, la trasgressione di una regola astratta o di un valore, ma la rottura di un legame personale. Per questo i Profeti ne manifestano la sostanza nella collera e nella indignazione di Dio, nel ripudio, in quanto annuncia che l'uomo è abbandonato a se stesso in uno stato di morte.

La dimensione etica del peccato non viene per questo esclusa, ma inserita in un contesto piú ampio. La dialettica del Patto, che è costitutiva dell'esistenza cristiana, prende corpo nella relazione tra l'esigenza illimitata, infinita dell'Amore divino e il comandamento, che è per sua natura finito. È una relazione difficile, che determina una tensione costante, perché l'amore di Dio non si esaurisce nella realtà del comandamento, anche se l'amore ha bisogno del comandamento per esprimersi con efficacia.

Alla negazione dell'amore si oppone la ricerca egoistica di sé. Come già aveva notato finemente S. Tommaso il "disordinato amore di sé" e "il disordinato desiderio della propria superiorità", di fatto coincidono[18]. L'amore infatti implica sempre l'accettazione di un altro in quanto altro e limita necessariamente la tendenza all'affermazione di sé. Giustamente quindi si dice che in ogni peccato vi è superbia ed egoismo.

Per esprimere quest'ultima realtà, la tradizione teologica usa una espressione nota: il peccato è "aversio a Deo" e "conversio ad creaturas". La terminologia si trova già in S. Agostino e in S. Tommaso[19].

Agostino sviluppa questa dottrina affermando la bontà di tutte le creature, che riflettono la bontà di Dio. Il peccato allora è "poter amare una cosa buona con un amore non buono"[20]; "il male infatti è usare malamente del bene"[21].

Quando si ha un amore "non buono"? Quando la creatura viene posta in una falsa relazione con Dio e, per conseguenza, come diremo, in una falsa relazione con il mondo.

L'allontanamento da Dio, la "aversio a Deo" rende il peccato inintelligibile. Dio è incomprensibile per la ricchezza del suo valore, mentre il peccato è incomprensibile per la povertà propria di ogni privazione. È una privazione che oscura la propria persona, la chiude a Dio e al mondo, la rende tenebrosa. In questo senso S. Paolo parla del "mysterium iniquitatis"[22]. Evidentemente il peccatore non intende realizzare una "privazione"; anzi vuole realizzare se stesso, pone atti positivi che lo pongono a contatto vitale con beni positivi, che sono tuttavia collocati in una falsa "relazione".

Il peccato come decisione personale. Il peccato è un'azione umana in senso proprio, in quanto esprime il modo di esistere, in un momento determinato, di una persona che ha fatto una scelta in relazione all'autocostruzione di se stessa.

Nella S. Scrittura è chiaramente sottolineata questa dimensione del peccato. La rottura del rapporto dell'uomo con Dio è il frutto di una ribellione interiore dell'uomo[23]. Essa si manifesta nella disubbidienza, che è rifiuto di ascoltare la voce del Signore[24], ed ha come sorgente profonda l'orgoglio umano[25].

Lo stesso peccato di origine è un atto con il quale l'uomo coscientemente e liberamente si è opposto a Dio, trasgredendo il precetto[26]. In Israele non mancava la coscienza di una distinzione tra mancanze materiali e peccati formali[27]. Questa si manifesta nel rilievo dato alla libera volontà[28], all'animo cattivo e al "cuore" come sede e luogo di origine del peccato[29]. I testi che esprimono la profondità della coscienza soggettiva della colpa si trovano soprattutto nel Salmi[30], e negli inviti alla penitenza da parte dei Profeti[31].

L'uomo in Cristo è liberato dalla schiavitú del peccato[32], ma la persistenza in lui della vecchia natura, con le sue inclinazioni, spiega la possibilità che egli ha di rifiutare il dono dello Spirito.

Il peccato è, allora, il consapevole rigetto dell'amore del Padre, è il preferire alla grazia di Cristo il mondo contaminato, vinto sulla croce[33].

Il peccatore pertanto si pone liberamente in contraddizione con il suo essere piú profondo[34]. Il dono di Dio conferisce all'uomo la libertà dal peccato, ma esige da lui una totale risolutezza nella lotta. L'uomo non può piú scendere a patti con il regno della tenebra[35].

Ciò che nel Nuovo Testamento vi è di nuovo, è il rilievo ancor piú marcato dato all'interiorità, come luogo del peccato [36] e l'approfondimento della natura dell'azione in quanto trasgressione dell'amore paterno, in relazione all'immagine di Dio che Cristo ci rivela[36a]. Gesú denuncia il peccato ovunque si trovi, anche presso coloro che si ritengono giusti perché osservano le prescrizioni della legge. Poiché il peccato è "dentro" il cuore, dal "quale hanno origine i disegni perversi[37].

Scrive C. Spicq: "La miseria congenita nell'uomo è la divisione (lacerazione) del suo essere profondo – lacerazione tra il desiderio del bene e gli appetiti del male – che deriva dalla costante impotenza a far prevalere le esigenze della ragione e di Dio. L'uomo è, in quanto creatura, una pura debolezza e, in realtà, sul piano morale, una vittima. Il peccato, che si presenta come vigorosamente aggressivo, è piú che un principio cattivo; é una forza (1 *Cor* 15,56), una potenza nefasta, che si aggrappa all'uomo fragile, lo mantiene – come un despota – sotto il suo giogo, per condurlo dove vuole e suscitare tutte le azioni cattive che il peccatore deplora... Ma l'immagine del tiranno o del dittatore, che aggioga i suoi sudditi, è insufficiente, troppo esteriore. In realtà, 'il peccato abita in me' (*Rm* 7,17-20), nel mio corpo o meglio nella mia carne. La 'sarx' paolina è il 'corpo' del peccato (Cfr. *Rm* 6,6) o se si vuole: l'uomo in quanto portato al

a cura del gruppo Mons. Piva

peccato e docile ai suoi impulsi. Dire 'io sono carnale' (Cfr. *Rm* 7,14; 1 *Cor* 3,3) non è soltanto confessare 'io sono peccatore', ma localizzare la sorgente del male. Per condurre l'uomo a rompere con Dio e a rivoltarsi contro di lui, il peccato si serve – come di una occasione e di uno strumento – della carne, ossia delle sue membra (Cfr. *Rm* 7,14; *Col* 3,5). L'impulso di essa è cosí forte che l'uomo è portato a compiere ciò che gli ripugna, tuttavia egli constata allora: 'Non sono piú io che lo faccio, ma il peccato che è in me' (*Rm* 7,20)"[38].

L'abisso profondo dell'istinto sviato è dunque il sottofondo anarchico dell'uomo diviso contro se stesso[39]. Esso rende conto dell'universalità del male sulla terra[40], ed ha la sua origine nella caduta della prima coppia umana[41]. La liberazione di Cristo, realizzata nel mistero pasquale, è possibilità concreta offerta all'uomo di riscattarsi da questa condizione, ricuperando, in modo libero e personale, la fondamentale disponibilità all'incontro con Dio.

La percezione dell'importanza della dimensione personale del peccato esisteva anche nella riflessione morale del passato. Pur considerando l'aspetto oggettivo (materia) come l'elemento primario nella definizione del peccato, venivano tuttavia evidenziati, come componenti essenziali, altri due elementi, che hanno la loro origine nell'uomo e dipendono dal suo atteggiamento interiore: la consapevolezza (piena avvertenza) e la libertà (deliberato consenso). Il libero arbitrio dell'uomo è la risposta alla domanda circa la provenienza del male.

L'antropologia moderna ha notevolmente approfondito questa dimensione dell'agire umano, rivalutando il concetto di persona e la storicità dell'uomo.

L'uomo è un essere in divenire, una realtà aperta. Le azioni della persona umana hanno significato in rapporto all'intenzione che le anima, e soprattutto in rapporto al progetto fondamentale mediante il quale l'uomo intende costruirsi e realizzare il suo futuro.

Ogni azione umana deve perciò essere inclusa, per essere valutata adeguatamente, nel contesto della storia della persona, cioè del suo farsi libero e responsabile. Non è possibile, di conseguenza, "cosificare" il peccato, assumendolo come realtà a sé stante, rescissa dal quadro esistenziale ed evolutivo della vita dell'uomo. Il comportamento morale ha inizio, quando l'uomo considera la sua esistenza come una missione da realizzare e la prende nelle proprie mani rendendosene responsabile. Ciò non si verifica attraverso una serie di momenti isolati, ma soltanto attraverso l'unificazione della propria esistenza in una scelta fondamentale, che proietta la persona in una certa direzione.

In questa prospettiva il peccato appare come il realizzarsi della persona in contraddizione con la sua struttura essenziale e il suo dover esse-

re fondamentale. In definitiva, come il rifiuto del proprio io autentico, della propria personalità profonda. Ma attardiamoci un attimo a considerare piú adeguatamente il problema, richiamando i termini usati dalla Manualistica.

Abbiamo già descritto in precedenza il valore dell'opzione fondamentale nella vita della persona cristiana, opzione che per il cristiano coincide con l'amore di Dio "super omnia". Abbiamo anche sottolineato la possibilità di un mutamento radicale di tale scelta fondamentale, dovuta allo scarso grado di intensità con cui viene posta. Ed anche quando questa scelta è profondamente radicata in noi stessi, sussiste sempre la libertà di cambiare il proprio atteggiamento di fronte a Dio, se si considera da un lato la storicità dello "homo viator" nel suo cammino verso Dio e dall'altro il mistero di Dio, che continua a rimanere nascosto alla sua creatura.

Rimane vero tuttavia che l'atto compiuto deve coinvolgere l'orientamento di fondo della persona in relazione a Dio. Ma come avviene praticamente, anche quando manchi una riflessa attenzione a Dio?

La morale cattolica, trasmessa attraverso i Manuali, ha insistito sulla "piena avvertenza" e sul "perfetto consenso" circa la malizia dell'oggetto dei singoli atti; ed in pari tempo "sulla materia grave o leggera".

La "piena avvertenza". Implica la presenza lucida della persona a se stessa. In altri termini: la piena avvertenza esige l'attenzione a quello che si compie. Essa non implica una conoscenza distinta dell'immoralità dell'atto.

Il passaggio dall'avvertenza "piena" a quella "semi-piena" che non toglie l'opzione fondamentale, è praticamente impercettibile. Sono le zone del chiaroscuro non infrequenti nella vita delle persone. Queste zone intermedie si presumono come zone in cui l'uomo non è esplicitamente contro Dio, se consta che la stessa persona in situazioni normali si impegna ad evitare gli ostacoli che si frappongono all'amore di Dio "super omnia".

È chiaro, in ogni caso, che l'ultimo giudizio sulla propria lucidità spetta soltanto alla persona che agisce. Qualsiasi progresso della morale e delle scienze positive psicologiche non sostituirà mai il giudizio che il soggetto deve dare di se stesso e dei propri atti morali.

Ma occorre fare una distinzione importante tra avvertenza nozionale o concettuale ed avvertenza valutativa. Con la prima si ha una idea della peccaminosità dell'atto morale; ma è soltanto con la seconda che si coglie il valore dell'atto nel contesto della propria esistenza[42]. La "piena avvertenza" dev'essere, quindi, "valutativa".

Il "perfetto consenso". L'altra condizione richiesta, perché si possa dire che in un atto peccaminoso una persona dispone di se stessa ad un

a cura del gruppo Mons. Piva

livello di profondità per cui si ha un mutamento della opzione fondamentale, è il "perfetto consenso".

Ognuno ha esperienza personale di diversi gradi secondo cui la libertà si attua. Il perfetto consenso sta ad indicare quel certo grado di libertà, per cui il soggetto accetta ed aderisce personalmente al male del peccato.

Il giudizio sulla libera disposizione di se stessi davanti a Dio spetta unicamente ed ultimamente alla persona che agisce. Il nucleo centrale della libertà personale sfugge a qualsiasi esplorazione esterna, anche a quella scientifica[43].

La materia del peccato. La persona umana, quando agisce, informa, anima qualcosa di "oggettivo". La "materia" del peccato indica appunto il suo oggetto.

Questo può essere tale, per cui la persona non muta profondamente la sua opzione verso Dio; si pensi ad es. ad una "piccola bugia". Si parla allora di materia leggera. Se invece l'oggetto dell'atto è tale, per cui la persona ordinariamente non può attuarlo senza una profonda partecipazione di sé, che implica un cambiamento del proprio atteggiamento verso Dio, allora si ha la materia grave. Si è detto "ordinariamente", perché è chiaro che una qualsiasi materia grave può trovare il soggetto che non è in grado di disporre di sé con piena avvertenza e perfetto consenso. Sotto questo aspetto non esiste una materia "assolutamente grave", perché qualsiasi oggetto di un atto deve sempre avere una relazione con il soggetto dell'atto stesso.

Le spiegazioni date dalla Manualistica mi sembrano insufficienti. Di questo dirò ampiamente discorrendo della distinzione tra peccato mortale e peccato veniale.

La distinzione tra peccato mortale e peccato veniale. La nuova comprensione teologica del peccato, suggerisce, sul piano morale, una reinterpretazione della tradizionale distinzione tra peccato mortale (o grave) e peccato veniale (o leggero).

Evoluzione storica del problema. La Rivelazione biblica, pur non parlando esplicitamente di "peccati mortali" e di "peccati veniali", sembra suggerire una tale distinzione quando si riferisce alla diversa malizia intrinseca degli atti[44], ed anche alla diversa relazione con Dio[45].

La prassi penitenziale della Chiesa primitiva conferma ed approfondisce una tale distinzione, imponendo l'obbligo della penitenza "canonica" soltanto per alcuni peccati e provocando lo svilluparsi dei cosiddetti "cataloghi" dei peccati, nei quali tuttavia il criterio prevalente è ancora estrinseco, cioè relativo alla gravità della pena.

La riflessione teologica scolastica si orienta verso il superamento di

una lettura "quantitativa" del peccato. La distinzione tra peccato mortale e peccato veniale viene perciò sempre piú formulata in direzione e in dipendenza della decisione profonda della persona.

S. Tommaso elabora la sua distinzione partendo da due punti di vista: quello oggettivo e quello soggettivo, tra loro strettamente correlati.

La categoria fondamentale che egli usa è quella della "legge", non in quanto indica una realtà estrinseca (secondo l'accezione assunta dopo Kant) ma in quanto connota l'orientamento fondamentale impresso nel gesto creativo (lex naturalis) e salvifico (lex nova) di Dio nella creatura ragionevole, cioè in quanto esprime l'orientamento al fine ultimo. In questo contesto S. Tommaso elabora la distinzione tra il peccato "contra legem" come disordine nei confronti del fine ultimo (inordinatio circa finem) e il peccato "praeter legem" come disordine nei confronti solamente dei mezzi per attingere il fine (inordinatio circa ea quae sunt ad finem).

Il primo è il peccato mortale; il secondo quello veniale. La differenza tra i due è qualitativa, cosicché il peccato veniale può essere definito "peccato" soltanto analogicamente.

In concreto, S. Tommaso afferma che con il peccato mortale l'uomo si volge ad una creatura come al suo fine ultimo; mentre con il peccato veniale l'uomo rimane abitualmente polarizzato su Dio come sul suo fine ultimo, senza però lasciarsi guidare da questa polarizzazione, qui ed ora, nella scelta dei messi per attingere il vero fine ultimo[46].

E poiché la polarizzazione a Dio come a fine ultimo è dato dalla carità, cioè dall'amore di Dio al di sopra di ogni cosa, l'uomo può dire che il peccato mortale è una scelta "contro" l'amore, ossia contro l'orientamento fondamentale dell'uomo verso Dio; mentre il peccato veniale è una scelta "al di fuori" dell'amore[47].

Il concetto di "legge" e la categoria "fine-mezzi" sono gli strumenti attraverso i quali la riflessione scolastica piú matura giunge alla coniugazione unitaria dei due aspetti qualificanti la realtà del peccato: l'aspetto soggettivo, determinato dall'intenzionalità della persona, e quello oggettivo, derivante dal contenuto dell'atto peccaminoso.

La sintesi tomista, purtroppo, è stata minata dalla morale post-tridentina. Intervenendo polemicamente contro i Protestanti, i quali negavano la distinzione dei peccati appellando alla radicale "peccaminosità" dell'uomo, il Tridentino ha contrapposto ai peccati che tolgono la grazia (*Ds* 1573, 1577), le mancanze quotidiane (*DS* 1536-1679).

Tale distinzione, del tutto legittima, viene assunta dalla morale del tempo – ormai largamente asservita al diritto canonico – in chiave rigidamente oggettiva, dando luogo ad applicazioni semplicistiche di natura quantitativa, che finiscono per eliminare, almeno attenuare fortemente, l'aspetto soggettivo personalistico.

a cura del gruppo Mons. Piva

Il dibattito attuale. Il rinnovamento della Teologia morale ha provocato una revisione dei criteri di distinzione tra peccato mortale e peccato veniale[48].

Il problema di fondo, a mio avviso, rimane quello di una corretta mediazione tra l'aspetto oggettivo e l'aspetto soggettivo della definizione di peccato e piú in generale della definizione dell'eticità.

La sintesi tomista è stata minata da due versanti opposti: quello rigidamente oggettivistico della morale post-tridentina, e quello soggettivistico dell'etica della situazione.

I tentativi odierni si muovono nella direzione del ricupero di una unità nuova tra aspetto soggettivo ed aspetto oggettivo, privilegiando la prospettiva intenzionale-personalistica.

L'approccio viene fatto attraverso l'utilizzazione della categoria dell'opzione fondamentale, che consente di verificare la radicalità o meno della scelta libera e responsabile compiuta dalla persona.

In tale contesto il peccato mortale viene identificato con l'opzione fondamentale negativa o contro Dio: opzione che può verificarsi anche in "materia leggera"; oppure può non verificarsi in una "materia grave", quando l'azione è posta in essere con pienezza di avvertenza e di consenso, ma senza quella "penetrazione" da parte della persona per cui l'atto viene riferito a Dio.

Inversamente, il peccato veniale si identifica con un'opzione categoriale, che non coinvolge tutta la persona nel suo rapporto con Dio. Ne deriva, in ultima analisi, che il criterio decisivo della determinazione del peccato e della conseguente distinzione tra mortale e veniale, è l'intenzione-decisione della persona, cioè il grado di coinvolgimento dell'uomo e della sua esistenza di fronte al Valore supremo.

Questa sottolineatura dell'aspetto soggettivo come primario è il dato positivo dell'attuale riflessione teologica. Il rischio potrebbe tuttavia essere quello di eliminare ogni riferimento alla "materia", che, collocata al suo giusto posto, costituisce un criterio irrinunciabile della valutazione morale. Tanto la negazione di ogni criterio proveniente dall'esterno quanto la sua affermazione autonoma provengono, infatti, da un identico errore antropologico: la mancata presa di coscienza della totalità dell'essere personale dell'uomo, che è spirito incarnato e corpo spiritualizzato.

Questa originaria complessità dell'uomo fa sí che l'intenzione o decisione personale non si dia mai senza un obbligato riferimento al "contenuto" concreto secondo cui quell'intenzione o decisione si rivela e si realizza, in quanto l'intenzionalità morale dello spirito umano non può che incarnarsi in una prassi concreta e storica dai contorni ben precisi. L'eticità non si situa, pertanto, a livello puramente "trascendentale" e astratto; è impatto di soggettività e di oggettività, perché è il prodotto della

persona nel suo concreto strutturarsi come realtà corporea, e perciò spazio-temporale. In altre parole, è il frutto della persona nel suo "essere-nel-mondo".

L'opzione fondamentale si concretizza, dunque, necessariamente in una serie di scelte particolari, che hanno come oggetto concreto valori particolari e azioni determinate. L'intenzione-decisione dell'opzione fondamentale esige perciò il riferimento non solo all'intenzione soggettiva, ma anche all'azione concreta o valore particolare. In questo senso, allora, la "materia" non è solo "segno" o "indizio" della decisione personale: essa esprime un particolare appello di Dio nella situazione e attraverso la situazione, e concretizza il rapporto interpersonale tra Dio che chiama e l'uomo che risponde. È "grave" quando comunica una richiesta fondamentale di Dio, e, di conseguenza, sollecita l'uomo ad una presa di posizione estremamente impegnativa della sua libertà di fronte a Lui. Per questo la trasgressione in materia grave rinvia normalmente ad una decisione che sconvolge l'orientamento fondamentale dell'uomo a Dio. Ciò non toglie, evidentemente, che la materia non sia mai un criterio autonomo, in quanto è decisivo il rapporto tra essa e la decisione profonda dell'uomo.

L'intenzionalità morale riveste, perciò, un duplice carattere di provvisorietà e di definitività, in quanto l'opzione positiva o negativa non può che realizzarsi in concrete e limitate prassi buone o cattive; e queste, d'altra parte, non possono esaurirla.

Soltanto una sintesi dialettica, e continuamente aperta, dei due aspetti ricordati può, in definitiva, consentire che si evitino le due opposte forme di manicheismo ugualmente esiziali: quella di matrice spiritualistica che, riducendo il peccato all'intenzionalità, finisce nella "disincarnazione"; e quella di matrice materialistica che, valutando il peccato sulla base dell'atto esterno o dell'azione in se stessa, dimentica ciò che lo specifica piú profondamente, cioè la sua radicalizzazione nell'interiorità, nell'opzione profonda dell'uomo.

Rottura della solidarietà umana e cosmica. Nella Rivelazione biblica la dimensione sociale è chiaramente evidenziata. La rottura della relazione dell'uomo con Dio porta con sé la rottura dei rapporti dell'uomo con gli altri e con il mondo[49].

L'idolatria è la sorgente di ogni ingiustizia[50], di corruzione e di morte in cui si trova l'uomo[51].

La fedeltà all'alleanza è insieme amore di Dio e amore degli uomini; anzi è amore di Dio che passa attraverso l'amore degli uomini[52] e si traduce in impegno a costruire il regno promesso dal Padre e inaugurato da Cristo.

a cura del gruppo Mons. Piva

Il peccato assume in tal modo il valore di una sottomissione cosmica al potere di Satana[53]; è la personificazione di un potere, che domina tutta la umanità e che, derivando da Adamo, costituisce uno stato generale per tutto il mondo[54].

"Lo stato di peccato, di autosufficienza e di chiusura autonoma a Dio non consegue gli atti, è piuttosto l'ambiente nel quale gli atti si situano e dal quale traggono vita. Esiste un nesso stretto tra il peccato-situazione e i peccati-azione. Questi costituiscono segno, espressione e concretizzazione della fondamentale incapacità e proclività, la quale si manifesta in sempre nuove forme e che diventa tanto piú acuta quanto meno è contraddetta. Si ha cosí un duplice grado di peccato. Il peccato-incapacità personale e collettiva di apertura a Dio, di conoscere, amare e attuare il bene; e il peccato-atti che l'uomo nel corso della vita va compiendo e che rappresentano altrettante manifestazioni della situazione di peccatore"[55].

Ogni atto peccaminoso dell'uomo accetta, ratifica e corrobora quell'"esistenziale negativo" che è il regno del peccato nel mondo. In questo senso è possibile parlare di peccato collettivo per designare una situazione, che è connessa ad una responsabilità trans-soggettiva. Evidentemente alla base di essa stanno le colpe dei singoli; ma essa, a sua volta, trascende il dato personale e finisce per svilupparsi autonomamente.

"Questa situazione creata dal comportamento del singolo determina la sua libertà, non nel senso che lo obblighi a compiere una buona o cattiva azione, ma nel senso che lo forza a reagire per il bene o per il male... Quindi ciò che io causo non è la reazione dell'altro, ma una situazione alla quale devo reagire con una libera decisione... Cosí oltre alle azioni (personali) colpevoli, ciò che dev'essere ricordato come secondo elemento del mondo è la situazione colpevole, la situazione che viene dal peccato e invita al peccato, benché la libertà dell'altro possa reagire in modo buono"[56].

Il peccato del mondo assume oggi delle dimensioni nuove ed insospettate in rapporto al processo di socializzazione crescente della vita. L'interdipendenza delle strutture alimenta, in progressione geometrica, il conflitto degli egoismi collettivi, creando una situazione di grave condizionamento della coscienza personale. Purtroppo la teologia ci fornisce ancora un comprensione "depoliticizzata" del peccato, che non tiene sufficientente conto delle strutture nelle quali viviamo. E. Bloch ha criticato questo atteggiamento, definendolo il mito piú pesante, vale a dire "il mito per eccellenza eteronomo del peccato originale.... (per il quale) l'uomo dev'essere liberato da se stesso anche dopo la comparsa del Deus pro nobis"[57].

Una comprensione del peccato socialmente non decifrata, mediante l'utilizzazione delle scienze umane, non può apparire che eteronomamen-

te decretata, e non suscitare perciò un senso di impotenza. Essa contraddice radicalmente le esigenze della ermeneutica teologico-morale.

"L'interpretazione politica della Bibbia ha interesse che la coscienza dei peccati non sia sostituita da un sentimento di impotenza. L'impotenza che viene imposta religiosamente occulta soltanto i nostri peccati, il nostro profitto, la nostra apatia. E qui ci si deve collegare al contenuto vetero testamentario della parola 'peccato' che, nelle varie accezioni terminologiche, non è riferito, primariamente, all'atteggiamento privato, ma alla connessione tra l'atto che distrugge il rapporto di comunione nell'alleanza voluta da Dio e la sua conseguente punizione. Le rivolte contro Dio e il fallimento politico-sociale non sono staccate l'una dall'altra, cosí come non erano separati nella comprensione istraelitica antica l'agire e l'accadere. Per noi oggi – dopo la estinzione del rapporto diretto con Dio – significa: Dio può essere odiato e offeso soltanto nell'uomo. Il peccato non si può intendere, in senso specialistico religioso, come una mancanza di amore verso Dio oppure come una ribellione contro un Signore, bensí esso dev'essere concepito in senso politico-mondano. Non sono il tempio sconsacrato o le chiese divenute vuote che ci accusano, ma è lo stato del nostro mondo"[58].

Queste affermazioni, largamente discutibili nella loro drasticità, sottolineano tuttavia una esigenza: quella cioè che la presa di coscienza del peccato avvenga nella direzione di una critica della società, che interiorizzi i processi e i meccanismi, chiarendo il contributo di tutti e di ciascuno al mantenimento delle strutture ingiuste.

La dimensione sociale e cosmica del peccato assume anche una portata ecclesiale. Rifiutando con il peccato l'amore di Dio, il cristiano ferisce la Chiesa. Il significato ecclesiologico del peccato non si basa sulla sua azione psicologica, sulla sua potenza corruttrice e sulla dinamica del male, ma sull'unità del genere umano davanti a Dio pienamente realizzata in Cristo.

La santità della Chiesa è stata data in proprietà al cristiano; egli deve dunque dare la sua santità alla Chiesa, affinché essa sia santa. Il credente, che cade nel peccato, viene meno alla missione fondamentale, ricevuta nel Battesimo, di essere segno e testimone efficace per il mondo dell'amore di Dio, dell'avvenuta vittoria sul male e della trasfigurazione di tutti i valori umani nella morte-risurrezione di Cristo.

Il peccatore si oppone, dunque, al dinamismo salvifico della Chiesa e ne diminuisce la sua efficacia nel mondo, rendendola meno pronta e meno capace di lottare contro il male e l'ingiustizia, e perciò di partecipare attivamente alla costruzione del regno escatologico.

È tuttavia indispensabile collocare la dimensione ecclesiale del peccato entro l'orizzonte del processo di politicizzazione contemporaneo per

a cura del gruppo Mons. Piva

coglierne tutta l'ampiezza di significato e di proporzioni.

Si comprende in tal modo come la riconciliazione con Dio passa attraverso la riconciliazione con la storia, e si ricupera l'autentica funzione della Chiesa, che è quella di essere al servizio del Regno, che già va edificandosi nel mondo.

NOTE

[1] La letteratura biblica sul peccato è immensa, mi limito ad alcune indicazioni. *La dottrina dell'Antico Testamento*: per questa parte cfr. il lavoro di R. KOCH, Il peccato nel Vecchio Testamento. La rottura dell'Alleanza, Roma 1973. La sintesi è ottima. *La dottrina del Nuovo Testamento*: il messaggio neo-testamentario sul peccato ha una ricchezza ancora maggiore di quella offerta dell'Antico Testamento. L'inquadratura teologica resta più radicalizzata dovendo situare, nell'orizzonte della comprensione e del vissuto della colpevolezza, Cristo e la comunità della Chiesa. La valutazione ha, per conseguenza, delle sfumature di maggior profondità. A questo scopo leggi W. GRUNDMANN, Il peccato nel Nuovo Testamento, in: GNLT, vol. I, Brescia 1965, col. 819-162. È possibile leggere articoli relativi al peccato nei Dizionari di Teologia Biblica, appunto alla voce "peccato". A titolo di esempio indico: Vocabulaire de Theologie Biblique, publié sous la direction de X. LEON-DUFOUR et Alii, Paris 1964, col. 774-787; *AA. VV.*, Dizionario di Teologia Biblica, Brescia 1965, pp. 1001-1036.

[1a] G. PIANA, *Peccato*, in: AA.VV., *Diz Teol Interd*, vol. 2, Torino 1977, p 661.

[2] A. PETEIRO, *Pacado y hombre actual*, Estella 1972, pp. 324-325.

[3] Cfr. J. B. METZ e Altri, *Comprensione del mondo nella fede*, Bologna 1979: vedi in particolare l'importante articolo di METZ, alle pp. 15-125. Cfr. anche K. RAHNER, *L'uomo contemporaneo e la sua religione*, in: *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968, pp. 29-60; E. NEUMANN, *Evoluzione culturale e religione*, Roma 1964.

[4] A questo punto sarebbe utile una descrizione più ampia del fenomeno della secolarizzazione, soprattutto dal punto di vista scientifico-sociologico. Ma per questo aspetto rimando alle note di P. BELTRAO, *Appunti di sociologia dello sviluppo*, Roma 1963, fasc II, pp. 51-68.

[5] Cfr. M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Verona 1974, pp. 309-375.

[6] Cfr. J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, Torino 1969, particolarmente il c. 2: *La mentalità di Tommaso d'Aquino*. Vedi inoltre dello stesso Autore: *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969. Di K. RAHNER si può leggere: *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione*, in: *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, pp. 723-759; ID. *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione e sull'ateismo*, in: *Nuovi Saggi*, vol IV, Roma 1973, pp. 227-252.

[7] G. PIANA, *op. cit.* p. 662.

[8] Vedi ad es. A. HESNÀRD, *Morale sans péché*, Paris 1954.

[9] M. VIDAL, *L'atteggiamento morale*. 1: *Morale fondamentale*, Assisi 1976, p. 378.

[10] È necessario richiamare quanto siamo andati dicendo nella parte dedicata all'antropologia cristiana.

[11] L. MONDEN, *La conscience du péché*, Bruxelles 1965; trad. ital. dal titolo: *La coscienza del peccato*, Torino 1968, p. 10.

[12] L. MONDEN, *op. cit.* p. 16: la traduzione è leggermente modificata rispetto a quella dell'edizione italiana.

[13] Un vero approfondimento dei rapporti fra Cristo e il peccato implicherebbe lo sviluppo della soteriologia. Lo stesso si dica per i rapporti fra il peccatore e lo Spirito Santo, che supporrebbe lo sviluppo di una pneumatologia. Ma questi temi vanno adeguatamente trattati in Teologia dogmatica.

[14] *Contra Faustum*, 22,27; *CSEL* 25,621,12.

[15] P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Bologna 1960, p. 299.

[16] H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, pp. 245-246.

[17] J.B. BAUER, *Peccato*, in: *Diz. Teol. Bibl.*, Brescia 1965, p. 1018.

[18] *S. Th.*, I-II, q. 84, a. 2, ad 3.

[19] "Nel peccato mortale sono contenute due realtà: l'allontanamento dal bene immutabile e l'orientamento disordinato verso un bene mutevole" (III, q. 86, a. 4). E Agostino: "Il peccato dell'uomo è un disordine e una perversità; e cioè: un allontanamento dall'infinito Creatore, e un orientamento verso le cose inferiori create" (*De div. quaest; ad Simpl*, II, 2, 18). "Vorrei sentire nell'amarezza del mio ripensamento la tua dolcezza, o dolcezza non fallace, dolcezza felice e sicura, che mi ricomponi dopo il dissipamento ove mi lacerai a brano a brano. Separandomi da Te, dall'unità, svanii nel molteplice..." (*Conf* II, I, 1). "In quante iniquità non mi sono corrotto fino alla putredine! Ti lasciai per seguire una curiosità sacrilega, che doveva precipitarmi nell'abisso infinito" (*Conf* III, 5). L'allontanamento da Dio conduce al nulla. "La vita dunque, staccandosi da colui che l'ha fatta per una volontaria defezione (...) e volendo usare dei corpi contro la legge di Dio (...), volge al nulla; e questo è il peccato (*De vera rel.* XI, 21; *PL* 34,131).

[20] *Contra Man. Sec.*, 16; PL 42, 591.

[21] *De natura boni*, 34; *PL* 42, 563. Cfr. M. HUFTIER, *Le péché actuel*, in: AA. VV., *Théologie du péché*, Tournai 1970, pp. 293-362.

[22] Cfr. 2 *Ts* 2,7.

[23] Cfr. *Is* 1,2-4.

[24] Cfr. *Is* 5,24; *Os* 8,12.

[25] Cfr. *Gn* 3,5; 11,4.

[26] Cfr. *Gn* 3,3.

[27] Cfr. *Es* 21,12-14; *Lv* 5,4; *Dt* 21,1-9.

[28] Cfr. *Gn* 4,7.

[29] Cfr. *Gn* 6,5; 8,21; *Sal* 51,12.

[30] Cfr. *Sal* 32,3s.; 38,3; 51,5.

[31] Cfr. *Is* 1,16s.; *Ger* 18,11; 25,5; *Ez* 18,21. 31; *Os* 6,1ss.; *Ger* 2,12ss.

[32] Cfr. *Rm* 5-8.

[33] Cfr. *Gv* 15,22ss; 2*Pt* 2,20.

[34] Cfr. *Col* 1,13.

[35] Cfr. 2*Cor* 6,14s.

[36] Cfr. *Mt* 5,25-32.

[36a] Cfr. *Lc* 15.

[37] Cfr. *Mc* 7,21ss.

[38] C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, Paris 1965, pp. 182-183.

[39] Cfr. *Mc* 7,20-23.

[40] Cfr. *Rm* 3,10-12.

[41] Cfr. *Sir* 25,24.

[42] Cfr. G. HAGMAIER e W. GLEASON, *Compendio di psichiatria pastorale*, Torino 1967, 324-325.

[43] Con ciò non si vuole negare il grande aiuto offerto dalle scienze psicologiche alla conoscenza dell'uomo. Mi sembra, però, che esse possano difficilmente andar oltre lo studio delle condizioni generali che rendono possibile un atto libero, il cui concreto ed esistenziale esercizio non può essere colto che dal soggetto stesso.

[44] Si può leggere, a titolo esemplificativo, 1 *Gv* 1,8; 2,24; 3,6; *Gc* 3,2; 1 *Cor* 5,1ss.; 6,9-19; *Gal* 5,19ss.

[45] Si legga ad es. 1 *Cor* 3,9-15.

[46] Cfr. I-II, q. 88, a.1.

[47] Cfr. I-II, q. 88, a.2.

[48] Cfr. H. ROTTER, *Problem der Sünde bei Hermann Schell*, in: *ZKT* 89 (1967), pp. 249-293; 385-432; M. ORAISON, *Vie chrétienne et problème de sexualité*, Paris 1980.

[49] Cfr. *Gn* 3,12-24.

[50] Cfr. *Is* 1,17; 59,13s., *Os* 4,2; *Am* 4,1; *Mic* 2,1-2.

[51] Cfr. *Gb* 4,7; *Is* 38,3s.; *Sal* 32,1-5; 25,7; 38,4ss; 39,11.

[52] Cfr. 1 *Gv* 3,10-16; 4,7.12.19-21; *Mt* 5,23-24; 6,12-14; 25,40-45.

[53] Cfr. *Gv* 8,44; 1 *Gv* 3,8.

[54] Cfr. *Rm* 3,9.23; 5,18s.; *Gal* 3,22.

[55] D. MONGILLO, *Peccato*, in: *DETM*, Roma 1973, p. 685.

[56] P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Brescia 1970, pp. 164-165: il testo è leggermente mutato rispetto alla trad. ital. citata..

[57] E. BLOCH, *Ateismo e cristianesimo*, Milano 1971, p. 78.

[58] D. SÖLLE, *Teologia politica*, Brescia 1973, pp. 107-108.

a cura del gruppo Mons. Piva

Suggerimenti Bibliografici

ADAM M., *Le sentiment du péché. Étude de psycologie*, Paris 1967.
AA. VV., *Peccato e peccati alla luce del Nuovo Testamento*, in: *SC*, nn. 3-4, 1978.
BAUCAMP E., *Péché dans l'Ancien Testament*, in: *DBS* VII. 1962, 407-471.
BÖCKLE F., *Il problema del peccato*, in: AA.VV., *Matrimonio, Penitenza, Unzione*, Brescia 1971, pp. 155-194.
CONZELMANN H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, pp. 244-251.
DE LA POTTERIE I., *Le péché, c'est l'iniquité*, in: DE LA POTTERIE I. - LYONNET S., *La vie selon l'Esprit*, Paris 1965, pp. 65-83.
DESCAMPS A., *Le péché dans le Nouveau Testament*, in AA. VV. *Théologie du péché*, *op. cit.*, pp. 49-124
GELIN A., *Le péché dans l'Ancien Testament*,, in: AA.VV., *Théologie du péché*, Tournai 1960, pp. 23-47.
HÄRING B., *Il peccato in una epoca di secolarizzazione*, Roma 1973.
HUFTIER H., *La tragique de la condition chrétienne chez Saint Augustin*, Rome 1964.
LAZURE N., *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris 1965, pp. 285-326.
LIBANO J.B., *Peccato e opzione fondamentale*, Assisi 1977.
LYONNET S., *De peccato et redemptione*. I: *De notione peccati*, Romae 1957.
LYONNET S., *Péché dans le Nouveau Testament*, in: *DBS* VII, 1963, 486-508.
MONDEN L., *La coscienza del peccato*, Torino 1967.
QUELL G. - BERTRAM G. - STÄHLIN G. - GRUNDMANN W., *Amartàno*, in: *GLNT*, vol. I, Brescia 1965, col. 715-910.
RHANER K., *Colpa, responsabilità, punizione nel pensiero della teologia cattolica*, in: *Nuovi Saggi*, vol. 1, Roma 1968, pp. 329-361.
I.D., *Giusti e al contempo peccatori*, in: *Nuovi Saggi*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 365-384.
SCHOONENBERG P., *La potenza del peccato*, Brescia 1970.
VORGRIMLER H., *La lotta del cristiano con il peccato*, in: *Mysterium Salutis*, vol. 10, Brescia 1978, pp. 415-556.

a cura del gruppo Mons. Piva

4. L'agire della persona cristiana "in conversione". La vita del cristiano è una conversione continua.

1. La conversione religiosa secondo l'Antico Testamento.

Quali sono la natura e le caratteristiche della conversione secondo l'Antico Testamento? Propongo alcune riflessioni di carattere generale. Indicherò parecchi studi per un adeguato approfondimento del tema.

1) *La conversione è una "attitudine" reciproca di attenzione tra Dio e il suo popolo.* Nella S. Scrittura vetero-testamentaria il termine "epistréfein", dal quale deriva "epistrofé", sovente designa l'attitudine di una persona nei confronti di un'altra. Esprime, cioè, le relazioni personali; e se Dio si trova in causa, allora la relazione personale assume una connotazione di natura religiosa, in grado di esprimere il rapporto tra Dio e l'uomo.

La caratteristica piú tipica è, dunque, la reciprocità: Dio ed il suo popolo "ritornano" l'uno verso l'altro. "Fin dai tempi dei vostri padri vi siete allontanati dai miei precetti, non li avete osservati. Ritornate a me e io tornerò a voi, dice il Signore degli eserciti"[1].

Questa attenzione reciproca ha delle caratteristiche del tutto simili a quelle esistenti tra gli sposi[2].

La "conversione" di Dio o del popolo può, dunque, esprimersi all'interno del tema del matrimonio contratto tra Dio e lo stesso Israele. Nel libro di Osea, ad es., dove è largamente sviluppato il tema del matrimonio, si nota un uso frequente del termine "epistréfein"[3]. E Geremia, dal canto suo, esprime le vicissitudini di questo matrimonio, ad es. in 3,1-4,4.

Ma il tema del matrimonio costituisce soltanto un aspetto del tema piú fondamentale dell'alleanza. Il "ritorno" alla fedeltà coniugale si presenta come "un ritorno" alla fedeltà dell'alleanza. Nella misura in cui questa è un incontro, i due protagonisti "ritornano l'uno verso l'altro"; nella misura in cui essi si riconciliano, "ritornano l'uno verso l'altro". Il termine, perciò, trova un uso frequente nei testi relativi all'alleanza[4].

La preghiera di Salomone nel giorno della dedicazione del Tempio si esprime nello stile del libro del Deuteronomio, e attribuisce un posto particolare al Santuario nel movimento della "conversione".Esiste infatti uno stretto legame tra le nozioni di "epistréfein", legge e Tempio. Si legga con attenzione 1*Re* 8,30-40 e 2 *Cr* 6,24-31.

Si noterà, dunque, che "epistréfein" è unita non solo alla confessione

del Nome ed alla preghiera, ma si situa nel Tempio, luogo visibile dell'alleanza tra Dio e il suo popolo.

D'altra parte, lo stesso termine è usato per significare il "ritorno" a Dio e il "ritorno" al paese dei Padri.

In realtà, allontanarsi da Dio disubbidendo alla Legge significa incorrere in molte sanzioni, esilio compreso. Allora il Tempio diventa inaccessibile anche fisicamente ed Israele, pentendosi, urta contro l'impossibilità di portare a termine, con le sole sue forze, il movimento di conversione e di "ritorno" al luogo sacro dell'alleanza.

Che cosa farà, allora, Israele? "Convertirà il suo cuore", confesserà le sue colpe e chiederà a Dio la strada della Città Santa e del Tempio[5]. Dio, allora, risponderà alla "conversione" degli esiliati e li farà ritornare. Ma quando il Tempio sarà stato distrutto e la gloria di Yahvé si sarà ritirata a causa dei peccati compiuti contro l'alleanza, l'esilio manifesterà il suo aspetto piú tragico.

Il ritorno dall'esilio si accompagnerà alla ricostruzione del Tempio e al ritorno della gloria di Dio nel suo santuario: "Perciò dice il Signore: Io di nuovo mi volgo con compassione a Gerusalemme: la mia casa vi sarà riedificata - parola del Signore degli eserciti - e la corda del muratore sarà tesa di nuovo sopra Gerusalemme[5a].

Dunque, dai testi indicati emerge che "epistréfein" si presenta come una azione drammatica, di cui la Legge e il Tempio sono gli elementi essenziali:

- da una parte Israele, dopo essere stato infedele nell'osservanza della Legge, dopo essersi allontanato cioè dalla logica dell'alleanza, si trova immerso in molti mali; ed allora si pente e "torna" nel suo cuore a Dio per "ritrovarlo";
- dall'altra, Dio, che aveva in qualche modo abbandonato il suo popolo, "ritorna" per incontrare nuovamente il suo eletto; e manifesta questo "ritorno" attraverso molteplici benefici, di cui il piú grande consiste nel fatto che Israele è "ricondotto" nel paese dei padri e nel Tempio ricostruito.

Questo è l'aspetto fondamentale della conversione biblica vetero-testamentaria.

Ma quali sono i soggetti capaci di conversione?

2) *I soggetti della conversione.* Quando ogni genere di male si è abbattuto sul popolo di Israele a causa delle sue ripetute infedeltà alla Legge divina, e quando Dio ha distolto (epistréfein) il suo volto dal suo popolo, qual è il grande argomento che accompagna la preghiera supplicante? L'elezione di Israele[6]. Gli aggettivi possessivi hanno una funzione particolare nel testo citato del profeta Isaia.

a cura del gruppo Mons. Piva

Ma Dio "ritorna" anche verso le Nazioni?

Non sembra che il problema sia presente in modo massiccio ed esplicito. Tuttavia l'eventualità di un ritorno ai Gentili non è completamente esclusa. Qualche testo esiste in proposito: ad es. *Sal* 21,27; *Tb* 14,6; *Is* 19,22. È vero che questi testi si situano in una prospettiva escatologica, ma non è dimenticata la relazione ai fatti contemporanei. Si legga ad es. *Ger* 18, 7-9. Il testo mette in evidenza una attitudine divina verso i Gentili del tutto simile a quella che Dio ha nei confronti degli Israeliti.

Il testo citato permette di gettare un ponte tra l'"epistrofé" dei Giudei e quella dei Gentili; ponte che si ritroverà esplicitamente nel libro degli Atti degli Apostoli. Ma si può lasciare da parte questa prospettiva eccezionale.

Il movimento religioso espresso dal termine "epistrofé" appare, dunque, un privilegio di Israele.

Verso quale obiettivo si dirige questo "ritorno"?

In senso generale l'"epistrofé" orienta e riconduce "verso Dio", "verso il Signore". Ma i testi precisano sovente: verso il nostro-vostro Dio. Si ritorna al Dio dell'alleanza[7]. Nella stessa prospettiva si possono collocare espressioni quali: "ritornare al Signore Dio di Israele"[8], "ritornare al Signore, il Dio dei Padri"[9].

Il crimine dell'idolatria consiste nel rivolgersi ad altri dei; si tratta di una "conversione adultera". Interessante è il testo del *Dt* 31,16-18.

Concretamente: la conversione vera è un ritorno ed una attenzione fedele all'osservanza alla Legge della alleanza. Per cui, sovente "epistréfein" significa: ritornare verso la Legge, verso le testimonianze vere del Signore[10].

3) *Le posizioni di partenza della conversione.* L'"epistrofé" biblica non è mai un fatto statico. La reciprocità della conversione non ha mai il carattere di una doppia attenzione costante, che sfugga alle vicissitudini della storia. Per il suo carattere drammatico, la conversione differisce profondamente da una tranquilla contemplazione.

In effetti, gli appelli del popolo a Dio: ritorna!, e quelli di Dio al popolo: ritornate!, mostrano chiaramente, a causa della loro frequenza e modalità, che i due partners dell'alleanza non sono mai completamente "rivolti" l'uno verso l'altro. La conversione suppone la possibilità di una "aversione" che la minaccia continuamente e sovente la distrugge. La gravità di questo pericolo, sempre presente, dona al termine "epistrofé" un senso negativo.

Senza dubbio si tratta di una evidenza da un punto di vista concettuale. Ma nella vita "epistrofé-epistréfein" rappresentano due movimenti spirituali in lotta continua tra di loro, lungo tutta la storia di Israele o

la storia personale del singolo credente.

Affermare che Dio "ritorna" verso il suo popolo, suppone che Egli se ne sia allontanato. "Epistrofé" non indica solo che Dio "torna" verso Israele, ma che "ritorna". Infatti la S. Scrittura usa generalmente il termine "epistréfein" per indicare le vicissitudini dell'alleanza.

Dopo gli avvenimenti dell'Esodo, accade che Dio "volti la sua faccia altrove". Israele mantiene vivo il ricordo di queste prime "rotture". Da qui il grido che registriamo molte volte nella Scrittura stessa: "Non voltare la tua faccia".

Ma quando Dio si allontana dal suo popolo, verso chi si orienta? E quando ritorna verso Israele, da dove ritorna?

La S. Scrittura sottolinea come la reciprocità dell'"epistrofé" non comporti un rigoroso parellelismo delle due parti interessate. Per l'uomo, l'assenza dell'"epistrofé" conduce a molti mali, dall'esilio alla morte. Da parte di Dio, niente di simile. Quando Dio si "allontana" da Israele non cessa di restare "presso di lui" e non ha niente da perdere.

Nel caso di Dio, il movimento dell'"epistrofé" è pura bontà, semplice fedeltà alla parola liberamente data nell'alleanza. "Ritornare" allora significa non abbandonare il popolo in balia di se stesso; non abbandonarlo nelle mani di altri popoli.

E il popolo da che cosa "si allontana" quando si orienta a Dio? Le espressioni letterarie sono molteplici; annoto le piú importanti. Israele si allontana dall'empietà[11], dall'ingiustizia[12], dal peccato[13], dalle cattive azioni[14].

In breve: la conversione si presenta come un abbandonare l'attitudine di indipendenza di fronte a Dio. Israele rinuncia alla pretesa, piú o meno esplicita, di trascurare il suo Dio. Le modalità che accompagnano questo movimento di ritorno evidenziano molto bene che Israele ha saputo misurare la negatività di questa indipendenza.

4) *Le modalità della conversione.* Se Israele si allontana da Dio, piomba in ogni sorta di mali, che sostanzialmente significano la perdita della libertà, la deportazione, l'esilio, la soppressione del popolo in quanto popolo. Israele fa, pertanto, l'esperienza della inutilità dei suoi tentativi di indipendenza di fronte a Dio. Anzi, Israele sa che il tentativo di voler essere indipendente da Dio, lo conduce inesorabilmente all'annientamento di sé come popolo. Ecco perché Israele chiede a Dio di "ritornare" al suo popolo misero e simultaneamente di togliere dal suo volto il peccato del suo popolo.

È indicato cosí un altro aspetto dell'"epistrofé" divina: Dio ritorna verso Israele per fargli del bene e simultaneamente si "allontana" dai peccati del suo popolo[15].

a cura del gruppo Mons. Piva

Perché Israele viva, fisicamente e politicamente, è necessario che Dio ritorni a guardare il suo popolo[16]. È questione di vita o di morte. Israele, allontanandosi da Dio, ha fatto l'esperienza di una falsa indipendenza e ne conserva il ricordo bruciante. Per questo innalza il grido: ritorna Signore! I Libri storici della Scrittura raccontano questa esperienza dolorosa; i Salmi la cantano. La conversione del popolo, il suo ritorno verso Dio, suscita un grande desiderio di preghiera, di digiuno e di espiazione. Proprio perché Dio acconsente a "ritornare", è necessario che Israele si pieghi. Come la sposa del Cantico dei Cantici cerca il suo amato sposo, cosí, il popolo, pentendosi, cerca faticosamente il suo Dio[17].

La nozione di conversione si specifica, dunque, con la nozione di "ricerca". Ma se preghiera, timore[18], opere di penitenza[19], sono le componenti "ordinarie" del "ritorno verso Dio", occorre tuttavia sottolineare un'altra espressione: convertirsi con tutto il cuore e con tutta l'anima[20].

Questa espressione indica che la vera conversione non è un fatto rituale, ma una attitudine totale dell'uomo; essa deve raggiungere le profondità del "cuore"[21].

Se tale è la conversione dell'uomo, allora Dio "ritornerà", toccato e piegato dalle preghiere e dai digiuni[22].

Tuttavia occorre ricordare che Dio "ritorna" verso Israele soltanto a causa della sua misericordia e del suo zelo per Israele[23]. Dio resta sempre libero.

D'altra parte sarebbe del tutto errato pensare che Dio attenda la conversione dell'uomo per poter "ritornare" verso i suoi eletti. Infatti, la conversione dell'uomo appare piú come un frutto dell'azione divina che non un merito umano. E questo suppone che Dio stesso per primo cominci a "volgersi" all'uomo. Da qui il grido di cui in *Lam* 5,21; *Ger* 31,18; *Sal* 84,4-8; 1*Re* 18,37.

Ed anche quando l'uomo sembra ritornare verso Dio sotto l'effetto dei mali che gli sono accaduti, Dio non manca di ricordare che quei mali sono stati inviati da Lui con lo scopo di suscitare la conversione. Si tratta di un aspetto della pedagogia divina[24].

Infine, la missione dei Profeti, incaricati di predicare la conversione, sottolinea che l'intervento di Dio precede sempre quello dell'uomo, anche se questi è santo[25]. Dio potrà, dunque, considerare come opera soltanto sua tutti i frutti della conversione dell'uomo.

5) *Le conseguenze della conversione.* Le conseguenze della "epistrofé" sono le seguenti: il perdono[26], il ristabilimento dell'alleanza e la salvezza[27]. L'"epistrofé" è necessariamente salvifica. Si legga con attenzione *Is* 45,22.

L'appello divino si indirizza non solamente ai Giudei; nel testo citato

Dio parla a tutte le Nazioni. Egli non è solamente il Dio dell'alleanza; ma anzi, ricorda la sua qualità divina di creatore del mondo (v. 18). La conversione è, dunque, fonte di salvezza per tutti gli uomini.

Questo universalismo appare come una estensione escatologica ed ancora misteriosa del ritorno a Dio di Israele e del significato di questo ritorno.

Per il popolo eletto la salveza, conseguente l'"epistrofé", consiste nella eliminazione dei mali che l'allontanamento da Dio aveva causato. È ciò che Salomone chiede nella preghiera della Dedicazione[28]; è ciò che Elifaz dichiara a Giobbe esortandolo alla conversione[29].

Ma fra tutti i mali causati dall'infedeltà di Israele, occupa un posto preminente la "dispersione". Si tratta della diaspora di Israele fra i popoli stranieri; della distruzione di Israele come popolo libero.

Al contrario, la conversione ricostituisce la realtà infranta; per questo, molte volte, la nozione di "epistrofé" comporta anche il significato di "raggruppamento".

Il popolo convertito è ristabilito nella sua terra; ridiventa un vero popolo. E questo "ristabilimento" è un ritorno fisico nella terra promessa, conseguenza del ritorno a Dio del "cuore". Si tratta, ovviamente, di un fatto religioso: il ristabilimento dell'alleanza in tutte le sue complesse dimensioni.

Per illustrare l'idea di "raggruppamento" e di ritorno, la S. Scrittura utilizza l'immagine del pastore che conduce il suo gregge. Dio è il pastore che conduce il gregge, il quale trova coesione e unità appunto in Dio. Le pecore, disperse ed abbandonate dall'infedeltà dei pastori di Israele, saranno raccolte da Dio[30].

In breve, l'"epistrofé" si può configurare nei seguenti termini:

- da parte dell'uomo: è una attitudine mentale, etica e, per così dire, fisica della fedeltà a Dio;
- da parte di Dio: è un'azione fisicamente tangibile in favore dell'uomo.

Soltanto i fatti sono criterio valido per dimostrare la verità della conversione[31].

2. La conversione religiosa secondo il Nuovo Testamento.

Nel passaggio dall'Antico Testamento al Nuovo il termine "epistrofé" ha, senza dubbio, subito delle profonde trasformazioni. Quali?

1) *Dalla "epistrofé" vetero-testamentaria alla "epistrofé" neo-testamentaria.* Si può affermare, in linea di massima, che il cristianesimo riprende l'idea giudaica di "conversione". I casi piú chiari son quelli in cui i Libri cristiani citano testualmente un passo dell'Antico Testamento, contenente il termine "epistrofé". Ma questo non si realizza di frequente. Importante è il testo di *Is* 6,10: "Rendi insensibile il cuore di questo popolo, fallo duro di orecchio e acceca i suoi occhi e non veda con gli occhi, né oda con gli orecchi, né comprenda con il cuore, né si converta in modo da essere guarito". Il testo si ritrova in Matteo e in Marco; Luca lo colloca nel libro degli Atti degli Apostoli; Giovanni cita il testo ma con il termine "stréfein". Esiste senza dubbio un fondo comune proveniente dalla predicazione primitiva[32]. Quindi si può legittimamente affermare che il cristianesimo riprende dal giudaismo l'idea di conversione. Ma questo si realizza a prezzo di profonde trasformazioni.

Si trova nella "epistrofé" del Nuovo Testamento il complesso delle componenti religiose fondamentali della "epistrofé" Vetero-testamentaria? Soprattutto, è l'"epistrofé" del Nuovo Testamento espressamente presentata come un fatto di "reciprocità"? Dio "torna" o "ritorna" verso l'uomo?

Certamente il contesto generale della missione di Cristo esige di riconoscere l'esistenza di questa divina "attitudine di attenzione". Tuttavia, il Nuovo Testamento non usa mai "epistrofé" per esprimere questa attitudine. Donde nasce questa assenza? Forse perché nel vocabolario neotestamentario l'"epistrofé" allarga il suo significato fino a comprendere anche l'idea di "metánoia", che nel suo significato di "penitenza" non può essere attribuito a Dio.

La conversione è, dunque, un atto o una attitudine propria dell'uomo. E questo vale sia per i Giudei che per i Gentili. I LXX discorrevano quasi esclusivamente della "epistrofé" degli Israeliti. E il Nuovo Testamento?

Non distingue chiaramente. Il soggetto della conversione può benessimo appartenere all'una o all'altra parte dell'umanità[33]. Questa uniformità è chiaramente affermata.

Ma allora, se si tratta della "epistrofé" che è propria sia dei Giudei che dei Gentili, si può continuare a tradurre correttamente questa parola con il termine "ritorno" come fa l'Antico Testamento, dove il problema è relativo quasi esclusivamente ai Giudei, che "ritornano" alla fedeltà dell'alleanza e della sua Legge? Accogliamo alcune conclusioni dagli studi esegetici piú moderni. Il Vangelo è senza dubbio per i Giudei la fonte di una "conversione-ritorno"; e questo è in perfetta linea con il concetto e la natura dell'"epistrofé" vetero-testamentaria.

Ma quando si tratta dei Gentili si può vedere nella conversione una "conversione-attenzione" distinta dalla "conversione-ritorno"? Da un punto di vista semantico, proprio nel Nuovo Testamento, niente permet-

a cura del gruppo Mons. Piva

te di stabilire una simile distinzione.

Ma forse si può, come afferma qualche esegeta, vedere nella conversione dei Gentili un "ritorno", anche se in senso diverso da quello indicato nella letteratura vetero-testamentaria.

L'Antico Testamento annuncia l'"epistrofé" come un avvenimento escatologico; il Nuovo Testamento invece afferma che l'"epistrofé" è un "movimento" comune sia agli Israeliti che ai Gentili, che vengono al cristianesimo.

Dio costituisce un Israele nuovo che realizza pienamente i privilegi dell'antico, compresa l'"epistrofé". Non a caso il Salmo che Cristo crocifisso inizia a recitare è uno dei rari testi dell'Antico Testamento che parla della conversione dei Gentili: "Ricorderanno e torneranno al Signore tutti i confini della terra, si prostreranno davanti a Lui tutte le famiglie dei popoli"[33a].

A partire da questo fatto, il significato del termine "epistrofé" si modifica; supera l'idea di "ritorno" ma includendola, perché ricorda la storia dei "ritorni" di Israele a Dio. E questi erano, dunque, le "figure" della conversione della futura umanità rinnovata. Ormai il termine verrà tradotto sempre con il vocabolo "conversione". Ma si deve ricordare che ha in sé un ricordo storico dei "ritorni" del popolo eletto; una affermazione che l'Antica Alleanza annunciava la Nuova.

2) *Punto di partenza e punto di arrivo dell'"epistrofé"*. Poiché la conversione biblica vetero-testamentaria trova la sua pienezza nel Nuovo Testamento, è del tutto normale che il termine "epistrofé" possa venir usato senza che sia necessario precisare verso chi si ritorna. I LXX si erano regolati così; a fortiori i cristiani.

Ma il contesto generale è profondamente mutato. Da che cosa si allontana colui che si converte al cristianesimo? Le espressioni più frequenti sono: "allontanarsi dalle tenebre e dall'impero di Satana" (*At* 26,18), "convertirsi da queste vanità" (*At* 14,15), "allontanandovi dagli idoli" (1 *Tes* 1,9). E simili.

Ma in realtà, il punto di partenza della conversione non ha grande importanza. È "conversione verso" il mistero di Cristo; e per convertirsi occorre allontanarsi da tutto ciò che è estraneo a questo mistero. Interessante a questo proposito è il testo di S. Paolo *Gal* 4,9 [34].

Verso quale obiettivo la conversione cristiana è indirizzata? Ci si aspetterebbe di trovare l'espressione "tornare a Cristo". Non è, infatti l'attitudine che si assume nei confronti di Cristo che costituisce la "conversione vera"?

Ma la conversione verso Cristo è anche conversione a Dio. E il Nuovo Testamento non si preoccupa minimamente di distinguere questi due punti

a cura del gruppo Mons. Piva

di vista. Infatti, quando il Nuovo Testamento precisa l'obiettivo della conversione, non sempre facile sapere se si tratta del Padre o di Cristo. Si ritorna verso "il Signore"[35], verso Dio[36], verso la luce[37], verso il Pastore e custode delle anime[38], verso la verità[39].

Queste espressioni sono estranee ad ogni forma di particolarismo. S. Paolo, predicando ai pagani di Listra, li esorta a convertirsi al Dio che ha fatto il cielo e la terra[40].

3) *Le modalità dell'epistrofé*. La trasformazione che subisce il significato del termine nel linguaggio del Nuovo Testamento, va di pari passo con la cresciuta importanza che assumono altri termini: metanoéo e pistéuo.

La "penitenza", espressa con il termine "metánoia", ha un posto importante nel Nuovo Testamento, soprattutto se si pensa all'uso più modesto del termine da parte dei LXX. Nella Koiné, il termine significa un cambiamento di sentimenti, di pensiero; a volte anche pentimento. Il suo avvicinamento con l'"epistrofé" non è una novità del Nuovo Testamento. I LXX avevano già stabilito un legame tra i due termini[41]; ed avevano anche introdotto il termine nei testi in cui era presente l'"epistrofé" reciproca[42]. Il Nuovo Testamento riprende i due termini associandoli. Per questo, S. Paolo, parlando del suo ministero presso i Giudei e presso i Gentili, afferma: "Ma prima a quelli di Damasco, poi a quelli di Gerusalemme e in tutta la regione della Giudea e infine ai pagani, predicavo di convertirsi (metanoein) e di rivolgersi (epistréfein) a Dio, comportandosi in maniera degna della conversione (tés metánoias)"[43].

Ma il legame tra i termini "penitenza e conversione" è molto più sottolineato nel Nuovo Testamento che non nell'Antico.

Nella letteratura cristiana, infatti, il "pentimento" e la "conversione" sono costantemente abbinate in espressioni del tipo "epistrofé kai metánoia". La presenza di quest'ultimo termine sottolinea la sincerità e il cambiamento radicale esigiti dalla vera conversione. La metánoia impedisce alla "epistrofé" di diventare un semplice gesto esterno-rituale. Sempre di più l'"epistrofé" assume il senso di "pentirsi"; si va verso l'idea di penitenza.

Inoltre, occorre ricordare un altro accoppiamento di termini proprio del Nuovo Testamento: "epistrofé-pístis-pisteuein".

Infatti, convertirsi e credere sono due aspetti della stessa attitudine nei confronti del mistero di Cristo[44].

4) *Le conseguenze dell'"epistrofé"*. Sono le stesse conseguenze che scaturiscono dalla natura dell'Alleanza Nuova, di cui l'Antica era prefigurazione simbolica. "L'epistrofé" cristiana causa il perdono dei pecca-

ti[45]; permette di ottenere "l'eredità in mezzo a coloro che sono stati santificati per la fede in me" (*At* 26,18). Questa espressione sottolinea un cambiamento di prospettiva rispetto all'Antico Testamento. Il ritorno nella terra promessa, in Sion, nel Tempio, diventa comunione nella Chiesa dei credenti, intorno a Cristo risuscitato dai morti.

La "conversione" non è, dunque, un ripiegamento inutile su se stessi; ma, al contrario, è la condizione per entrare in possesso della pienezza delle cose invisibili. Il legame tra conversione e attesa del ritorno di Cristo è chiaramente sottolineato[46].

Al perdono dei peccati ed alla eredità dei Santi, l'"epistrofé" cristiana aggiunge il dono dell'intelligenza, della sapienza e della conoscenza[47].

Si tratta, insomma, di una vera contemplazione non piú astratta. A questo proposito scrive I. Dupont: "Dieu est un engagement de toute la personne envers le Dieu unique et una acceptation entière de sa volonté qui governe tutoe la conduite de l'homme et lui donne sa valeur religieuse"[48].

Dunque, si tratta di un "ritorno" verso Cristo e verso il Padre suo e non piú verso la Legge e il Tempio.[49].

3. La conversione cristiana: sintesi speculativa.

"La predicazione di Gesú, quale annuncio dell'evento che giunge da Dio, detto anche comunemente Regno di Dio, è diretta agli uomini, che devono ascoltare la novella, e domanda una risposta. Essa è un dialogo nel quale l'intervento di Dio è di primaria importanza (Egli annuncia la sua venuta in questa terra), e la risposta dell'uomo (la conversione) è fondamentalmente secondaria. La sintesi della predicazione di Gesú, che troviamo in *Mc* 1,15 rivela questo stato di cose: i tempi sono giunti a compimento e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete alla buona novella. Per comprendere il vero contenuto della conversione nell'annunzio di Gesú, non ci si può limitare a queste poche citazioni; bisogna invece considerare anche le diverse allegorie usate da Gesú per chiarificare la risposta chiesta all'uomo. La conversione suppone quindi sempre quanto è nascosto nella parola e nell'azione di Gesú, cioè la definitiva presenza del regno di Dio, il 'si' di Dio all'uomo decaduto, la sua rivelazione come Padre"[50].

Sono cosí indicati i due elementi fondamentali per la comprensione del concetto di conversione:

1) la sostanza dell'appello "metanoéite", che è un annuncio di buona novella quasi ad affermare: tornate alla casa del Padre, il regno di Dio è arrivato fino a voi;

a cura del gruppo Mons. Piva

2) e l'abbandono dello stato di peccato: "anomía"[51].

La conversione al Dio di Gesú Cristo.

La venuta e la presenza di Dio fra gli uomini motivano la conversione secondo il Vangelo. S. Paolo provoca la conversione dei suoi uditori rivelando loro l'amore di Dio, realizzatosi nell'evento Gesú Cristo. Questa è la scoperta fondamentale.

Prima scoperta di Dio. La conversione è prima di tutto un "fatto teologale". Parte dalla rivelazione esterna di Dio per diventare, in base all'accoglienza, una rivelazione interiore, capace di mettere l'uomo "faccia a faccia con Dio".

Prima ancora di essere un complesso di obbligazioni, la conversione cristiana è, dunque, la scoperta di Qualcuno. La conversione zampilla dalla "meraviglia" dell'uomo di sentirsi "braccato" dalla grazia divina. Conversione è "riconoscere Dio"; e riconoscere Dio significa ratificare nel pensiero e nella vita pratica la personale appartenenza di ciascuno all'amore misericordioso del Padre.

Progresso del "credere" in Cristo nella Chiesa. Ma il Dio al quale ci si converte è il Dio di Gesú Cristo. Ma questo significa credere alla Pasqua di morte e di risurrezione come espressione suprema e definitiva dell'amore del Padre.

La conversione conduce ad un inserimento sempre piú profondo nella Chiesa. Infatti, la Chiesa non è l'assemblea dei convertiti? La vera scoperta della Chiesa consiste nello scoprire in essa il luogo in cui Dio realizza il suo disegno di amore per gli uomini in maniera "intensa". Assentire a Dio nella fede comporta piú o meno chiaramente un assenso alla Chiesa, a condizione che essa appaia come il compimento "attuale" del disegno di Dio. E dunque la conversione si realizza attraverso la parola predicata, resa pienamente efficace nei sacramenti.

La conversione della vita.

Ogni conversione a Cristo si esprime in un cambiamento "laborioso" dei costumi morali, della mentalità, delle attitudini, dei comportamenti.

Vita nuova. Il legame rigoroso tra fede in Dio e condotta di vita, tra conversione a Cristo e vita nuova, costituisce una delle caratteristiche del messaggio biblico. Fin dall'Antico Testamento, l'alleanza è una "marcia faticosa" con Dio, condotta di vita e pratica quotidiana della Legge[52]. I Vangeli e le Lettere mettono a nostra disposizione un importante "dossier", come abbiamo già precedentemente indicato, per farci comprendere quali sono le esigenze della vita nuova in Cristo, per denunciare il peccato.

Come è possibile, infatti, diventare "figli di Dio" senza abbandonare

le tenebre e vivere nella luce, per dirla con le immagini paoline e giovannee? Le lettere di S. Paolo, specialmente, sottolineano il contrasto tra la vita nuova e l'esistenza pagana alienata al male; e proclamano con insistenza la necessità di prendere sul serio le esigenze morali proprie della condizione cristiana[53].

Orientamento della vita. Dunque, esiste una necessaria unità tra consenso a Cristo e consenso ad una novità assoluta di vita.

Credere, infatti, significa entrare nel mondo "nuovo" del regno di Dio, regno della risurrezione; accettare come unico scopo della vita e della storia la realtà di Dio. E questo significa "dare un senso specifico" all'esistenza umana[54].

Le componenti della conversione. Dall'inizio della vita cristiana fino alle piú alte vette dell'unione con Dio, non esiste una vita di fede e di adesione al Signore risorto che non susciti necessariamente un giudizio su se stesso e sulla propria vita storica. Il riconoscimento dell'esistenza del peccato si inscrive in questo giudizio. Chi non crede all'amore misericordioso di Dio difficilmente accetta questo giudizio; difficilmente scopre nella propria vita il peccato. Convertirsi, dunque, significa, lavorare per la costruzione di un tale "giudizio".

È chiaro allora l'impossibilità di schivare il combattimento per l'assunzione seria di una regola di vita, che esprima con perseveranza la fedeltà al Vangelo. La condotta di vita del cristiano deve imitare Gesú Cristo: "siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste" (*Mt* 5,48). Questo è la "legge' di Cristo.

Questa legge di vita si deve esprimere in una condotta di carità. L'accoglimento dei fratelli, l'apertura a tutti gli uomini, la sensibilità del mondo odierno costituiscono dei momenti essenziali per la conversione continua del credente.

Inoltre è necessaria una vita di povertà, senza la quale è impossibile riconoscere la Signoria assoluta di Dio.

Ed infine l'attitudine di fronte allo scacco, al fallimento e alla morte deve apparire come uno dei segni piú significativi della conversione cristiana. La croce di Cristo non è uno scacco, ma la suprema speranza. Questa attitudine rivela la profondità della visione cristiana dell'uomo e del destino del mondo. Convertirsi, allora, significherà vivere ogni giorno nell'atteggiamento della "riserva escatologica". Forse, oggi, è questo il segno piú lucido della conversione cristiana.

a cura del gruppo Mons. Piva

NOTE

[1] Cfr. *Ml* 3,7; *Zc* 1,3. Vedi delle formule analoghe in *Tb* 13,6; *Gl* 2,12-14.
[2] Cfr. 2 *Sam* 17,3.
[3] Cfr. *Os* 2,9; 5,4; 14,2-32. Vedi anche *Os* 3,5; 6,1; 7,10; 12,7; 14,3.
[4] Cfr. *Dt* 30,1-10; ed anche *Dt* 4,25-31 e testi paralleli.
[5] Cfr. 1 *Re* 8,46-51.
[5a] Cfr. *Zac* 1,16.
[6] Cfr. *Is* 63,8-64; 63,3-64,11.
[7] Cfr. *Dt* 4,30; 30,2s.; *Os* 5,4; 6,1-3; 7,10; 12,6; 14,2-3; *Gl* 2,13.
[8] Cfr. 2 *Cr* 15,4; 36,13.
[9] 2 *Cr* 19,4.
[10] Cfr. *Ne* 9,29; 1,9; 9,26; *Dt* 30,10; 4,39; *Ml* 3,7; 2 *Re* 23,25.
[11] Cfr. *Sal* 51,15; *Is* 55,7; *Ez* 14,6.
[12] Cfr. *Ml* 2,6; *Is* 31,6s.; 57,7; *Gb* 36,10s.
[13] Cfr. 1 *Re* 8,35; *Ne* 9,29; *Sir* 17,21.
[14] Cfr. *Ger* 18,8; *Bar* 2,33; 1 *Re* 13,33.
[15] Cfr. *Sal* 51,11.
[16] Cfr. *Sal* 103,29.
[17] Cfr. *Os* 3,5. Sulla nozione di ricerca: ottimo studio di A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1953, pp. 65ss.
[18] Cfr. *Sir* 21,6; *Tb* 14,6.
[19] Cfr. *Gl* 2,12; *Bar* 4,28; *Ger* 31,18.
[20] Cfr. *Sir* 48,10; *Gl* 2,12; *Ger* 3,10-12; 24,7; 2 *Re* 23,25; *Lam* 3,40; *Sir* 48,10, *Tb* 13,6; *Sal* 85,9; 2*Cr* 6,37s.; 30,6; 36,13; 1*Sam* 7,3; 1 *Re* 8,47-48; *Dt* 30,2.10; 1*Re* 12,27; 18,17.
[21] Cfr. I. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953, p. 117ss..
[22] Cfr. *Sal* 90,13.
[23] Cfr. *Gdc* 7,30.
[24] Cfr. *Am* 4,6-11; *Ger* 5,1-19; *Ag* 2,17ss.
[25] Cfr. *Ml* 2,6; *Sal* 51,15; 2*Cr* 19,4.
[26] Cfr. *Sir* 17,28; *Is* 55,7.
[27] Cfr. *Is* 45,22.
[28] Cfr. 2*Cr* 6,26.
[29] Cfr. *Gb* 22,23.
[30] Cfr. *Ez* 34,16. Cfr. anche: *Am* 9,14; *Gl* 4,1; *Zc* 10,9-10; *Is* 49,6; 1*Re* 8,34; *Ger* 12,15; 32,37; *Lam* 2,14; *Tb* 14,5; *Sal* 14,7; 53,6s.; 85,1; 126,1-4.
[31] A complemento delle indicazioni date, suggerisco le seguenti letture: BEHM-WURTWEIN, *Metánoia*, in: *GLNT*, VII, Brescia 1971, col. 1101-1195 (prima parte relativa alla dottrina dell'Antico Testamento); J. GIBLET, *Le sens de la conversion dans l'Ancien Testament*, in: *LMD* 90 (1967), pp. 72-92.
[32] Cfr. *Mt* 13,15; *Mc* 4,12; *At* 28,26; *Gv* 12,40.
[33] Cfr. *At* 3,19; 11,21; 14,3; 15,3; 26,18.20; 1*Tes* 1,9.
[33a] *Sal* 22,28.
[34] Cfr. H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1966. p. 209.
[35] Cfr. *At* 9,35; 11,21; 2*Cor* 3,16.
[36] Cfr. *At* 26,18-20.
[37] Cfr. *At* 26,18-20.
[38] 1 *Pt* 2,25.
[39] Cfr. *Gc* 5,19.
[40] Cfr. *At* 14,15.
[41] Cfr. *Is* 46,8.
[42] Cfr. *Ger* 18,8; *Gl* 2,13-14.
[43] Cfr. *At* 26,20; *At* 3,19; *Lc* 17,4.
[44] Cfr. il testo greco di *At* 11,21; 26, 18; *Lc* 22,32.
[45] Cfr. *At* 3,19; 26,18.

[46] Cfr. *At* 3,19; 1*Tes* 1,9.
[47] Cfr. 2*Cor* 3,16; *At* 3,17-19.
[48] *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epître de S. Paul*, Louvain 1949, p. 540. Vedi anche C. TRESMONTANT, *op.cit.* p. 127.
[49] A complemento delle indicazioni date cfr. BEHM-WURTWEIN, *Metánoia*, in: *GLNT*, *op. cit.*, col 1101-1195 (seconda parte relativa alla dottrina del Nuovo Testamento). Vedi anche J. GILBERT-GRELOT, *Penitenza, Conversione*, in: *Diz. Teol. Bibl*, Torino 1965, pp. 797-807.
[50] P. HOFFMANN, *Conversione*, in: *Diz. Teol.*, I, Brescia 1968, p. 327.
[51] Il termine, in genere, non designa la singola colpa, ma soprattutto lo "stato" di peccato.
[52] Cfr. A. DARRIEUTORT, *Chemin*, in: *VTB*, Paris 1962, col. 124-126.
[53] Tavole della vita pagana: *Rm* 1,21-32; *Gal* 5,19-21; *Ef* 2,1-3; 4,17-19; 4,31; 5,3-4, ecc.
[54] Cfr. P. PIVA, *Conversione*, in: *DETM*, Roma 1974, pp. 142-149.

a cura del gruppo Mons. Piva

Suggerimenti Bibliografici

AA. VV., *La conversion*, in: *Lum et Vie* (1960), pp. 141-146.
BARBAGLIO G., *Conversione*, in: *Diz. Teol*, Assisi 1974, pp. 121-131.
BAUER J.B., *Conversione*, in: *Diz Teol. Bibl*, Brescia 1965, pp. 302-306.
BEHM J. - WURTWEIN E., *Metanoéo, Metánoia*, in: *GLNT*, IV, Brescia 1971, pp. 972-1004.
BERTRAM G., *Epistréfo*, in: *GLNT*, XII, col. 1364-1382. Meglio leggere dalla voce: stréfo, col. 1343ss.
CONGAR Y.M.J., *La conversion. Etude théologique et psychologique*, in: *Parole et Mission*, 11 (1960), pp. 493-523.
DUPONT J., *Pentimento e conversione negli Atti degli Apostoli*, in: *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma 1971, pp. 717-781, 783-814.
GIBLET J. - GRELOT P., *Penitenza-Conversione*, in: *Diz. Teol. Bibl.*, Torino 1972, pp. 895-906.
MICHIELIS R., *La conception lucanienne de la conversion*, in: *EThL* 41 (1965), pp. 27-35.
MONGILLO D., *Conversione*, in: *Diz. Teol. Interd*, Torino 1977, vol.1, pp. 576-590, con bibliografia scelta per un adeguato approfondimento del tema.
RAMOS J. - REGIDOR, *Il Sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblica storica pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1971, pp. 135-163. Si tratta di una esposizione "manualistica".
ROCHE E., *Penitence et conversion dans l'Evangile et la vie chrétienne*, in: *NRTh* 79 (1957), pp. 113-134.
SCHNACKENBURG R., *Le message morale du Nouveau Testament*, Paris 1963, pp. 27-35.
TOSATO A., *Per una revisione degli studi sulla metánoia neotestamentaria*, in: *RBIt* 23 (1975), pp. 3-46.

a cura del gruppo Mons. Piva

PARTE TERZA

LA STRUTTURA INTERNA DELL'AGIRE MORALE DELLA PERSONA CRISTIANA

PARTE TERZA

La struttura interna dell'agire morale della persona cristiana 121

1. **La persona cristiana e la legge morale** 123
   1 La legge morale: sintesi del pensiero di S. Giovanni 124
   2 Norma morale e legge morale 127
   3 La legge nuova 133
   4 La legge naturale 149
   Note 157
   Suggerimenti bibliografici 160

2. **La coscienza prudenziale del cristiano** 162
   1 La natura della coscienza cristiana secondo l'insegnamento ecclesiastico 162
   2 La dottrina teologica sulla coscienza fino al Concilio Vaticano II°: il pensiero dei Manuali 165
   3 La dottrina del Concilio Vaticano II° sulla coscienza 167
   4 La coscienza morale nella rivelazione biblica 173
   5 Riflessioni teologiche sulla coscienza cristiana 177
   6 L'educazione della coscienza cristiana 184
   Note 188
   Suggerimenti bibliografici 190

a cura del gruppo Mons. Piva

1. La persona cristiana e la legge morale.

Per la fede l'uomo viene gratuitamente salvato facendo proprio il significato assoluto dell'atto salvifico di Dio mediante Gesú Cristo nello Spirito Santo. E questo evento costituisce il fondamento ultimo dell'esigenza etica per il cristiano, la ragione piú profonda della sua ubbidienza al comandamento di Dio.

Perché? Perché l'uomo è afferrato e intimamente trasformato dallo Spirito Santo. Il credente non vede piú il suo campo di azione nella prospettiva della "legge", ma nella prospettiva della "pressione interiore" dello Spirito Santo, che ha risuscitato Gesú dai morti.

E il credente "consegna" se stesso a Dio, riconosciuto come il Dio che per grazia vuole salvare l'uomo.

Questa "consegna" include l'assenso, la fiducia e la sottomissione piena del credente; una sottomissione che include necessariamente anche l'azione umana. L'esigenza etica, il "tu devi", non è che la partecipazione vissuta, per la potenza dello Spirito Santo, alla morte e alla risurrezione di Cristo[1].

Ma di fronte a questa concezione della vita morale sta però una concezione della riflessione teologica chiaramente incompatibile con essa.

La chiamata di Dio è obbligante: è "legge". E questa "legge" può essere letta nella natura, umana e cosmica, attraverso la ragione e nei precetti contenuti nella Rivelazione. Quest'opera di lettura della natura e della Rivelazione è lavoro di specialisti, filosofi e teologi, che operano sotto la guida e la garanzia del Magistero Ecclesiastico. Il frutto di questa lettura è un elenco di precetti che tende a coprire tutti i campi dell'esperienza morale umana e a valutare tutti i possibili comportamenti.

Di fronte alla "legge" cosí concepita, il compito di discernimento del singolo è sostanzialmente passivo: aderire a ciò che dall'esterno viene presentato come precetto e applicato direttamente, alla situazione concreta, quando ciò sia possibile; oppure compiere una ulteriore opera di deduzione per poter applicare il precetto alle circostanze concrete di tempo, di luogo e di persona in cui il singolo si trova ad agire.

Come si vede, il singolo non ha uno spazio proprio per cercare e trovare lui stesso, con la propria sensibilità di fronte ad una situazione concreta, il "suo dovere", cioè il "suo precetto". Per questo, oggi, tale concezione della "legge morale" è quasi universalmente rifiutata. Ma che significato può avere, allora, l'espressione "legge morale"?

1. La legge morale: sintesi del pensiero di S. Giovanni.

È utile fermarsi brevemente sul pensiero di S. Giovanni per l'interesse che ha in relazione al nostro tema[2].

Dall'analisi dei testi riguardanti l'entolé (= comandamento) e dall'esame del suo contenuto teologico, è possibile trarre alcune conclusioni, che ci aiuteranno a porre correttamente il problema.

I caratteri dell'entolé giovannea si possono cosí riassumere.

L'entolé del Padre a Gesú, prototipo dell'entolé di Gesú ai suoi discepoli. La continuità stabilita tra queste due fonti dei comandamenti, è un fatto tipicamente giovanneo. Si nota soprattutto nel Vangelo, ma se ne possono scoprire tracce anche nella Prima Lettera. E questo lo si capisce dal fatto che tutti i comandamenti dati ai discepoli sono sintetizzati nella raccomandazione: "Chi dice di dimorare in Cristo, deve comportarsi come lui si è comportato" (1 *Gv* 2,6); il che significa: il discepolo deve incarnare nella sua condotta quotidiana lo stile di vita proprio di Gesú Cristo, il quale agisce in un determinato modo perché è sotto l'impulso dell'entolé del Padre. Esiste pertanto una specie di "passaggio" che assegna all'entolé della carità fraterna lo stesso contenuto che possiede l'entolé del Padre a Gesú: dare la vita per i suoi fratelli come lui ha donata la sua per noi (cfr. *Gv* 10,17-18; 1 *Gv* 3,16).

L'entolé del Padre a suo Figlio è, dunque, il prototipo dei comandamenti rivelati ai cristiani. E ciò significa che la nozione di comandamento si specifica solo a partire dal "comandamento del Padre".

Poiché l'entolé del Padre a Gesú è l'espressione della comunione di vita e di azione esistente tra il Padre e suo Figlio, lo stesso deve dirsi dei comandamenti dati ai discepoli, che hanno la loro unica ragion d'essere nella affermazione: "dimorate in me e io in voi", proprio della nuova vita del cristiano.

Il legame tra l'entolé e la storia della salvezza. Secondo S. Giovanni, i comandamenti, per la loro assimilazione alla parola di Gesú, costituiscono delle norme di vita proprie della rivelazione comunicata dalla stessa parola divina. Ora, la presentazione dell'entolé della carità fraterna come un dono di Gesú, come una realtà appartenente all'economia nuova di salvezza, una clausola della nuova alleanza, chiaramente mette in luce il suo legame con la storia della salvezza. Di piú, i comandamenti dati ai discepoli sono strettamente legati all'opera compiuta da Cristo (cfr. *Gv* 14,12) e al "télos' che persegue l'agápe divina (cfr. 1 *Gv* 2,5).

Ma i comandamenti non hanno soltanto un legame stretto con le tappe della salvezza realizzata in Gesú: essi appaiono profondamente associati anche alle tappe posteriori. La loro inserzione nel tempo della Chiesa si manifesta per il fatto che sono presentati come "rivestiti" della potenza propria dei beni divini dell'era messianica. Essi sono, infatti, vita eterna; capaci di far zampillare questa vita in coloro che li osservano. Hanno perduto il carattere di oppressione proprio delle realtà antiche, perché il cristiano, per mezzo di essi, comunica alla vittoria di Cristo sulle potenze del male ed entra già in possesso dei beni dell'era finale. Ed è per questa ragione che il piú eccellente dei comandamenti, la carità fraterna, è detto "nuovo": è una realtà dei tempi nuovi (cfr. 1 *Gv* 2,8). Nella stessa linea di idee, si può affermare che i comandamenti sono strettamente legati anche all'ultima tappa della storia della salvezza perché, per mezzo di essi, viene già rivelata la vita di quel "termine", una vita tutta impregnata dell'agápe divina. Evidenziare, quindi, il carattere escatologico dell'entolé giovannea è sommamente importante per una esatta comprensione delle norme che devono dirigere la morale cristiana.

Le leggi, i precetti che non esprimono in qualche modo i beni del mondo futuro, quali la gioia, la libertà, la vita, non sono adatti a regolare la vita cristiana.

Carattere universale dell'entolé. Tutto questo si applica sia ai precetti particolari che alle norme universali rivelate. In esse, infatti, rarissimamente noi riscontriamo una prescrizione che indichi un atto preciso da porre in circostanze ben determinate. Il comandamento resta aperto a una serie di azioni implicate nella osservanza, sia che si tratti di amare o di credere o di adorare il Padre, sia che si tratti di pregare in nome del Figlio e di camminare nella verità. I comandamenti si presentano, quindi, non sotto l'aspetto di un "minimo" da realizzare, ma come un ideale da perseguire, una via nella quale ci si deve impegnare, un modo di vita che si impone a tutti gli uomini e si incarna in tutte le diverse situazioni in cui si realizza la vita del discepolo. Questo carattere universale non diminuisce per niente la forza di obbligazione dell'entolé; essa esprime una esigenza cosí alta e cosí profonda da essere capace di controllare tutta la vita del discepolo. Ma questa capacità di essere aperto ad ogni tipo di realizzazione porta con sé un elemento molto importante per l'agire morale del cristiano: lascia spazio all'iniziativa personale nella costruzione della vita morale. Infatti, sotto la "pressione" dello Spirito Santo dimorante nel credente, il cristiano è spinto a scegliere le modalità concrete per mezzo delle quali osserva l'entolé del Signore. Una simile concezione, conviene sottolinearlo con forza, porta il cristiano ad "inventare" la norma morale adatta per ogni singola situazione personale, in una tensione di perfettibilità (sarebbe meglio dire: di conversione continua) senza fine. Da una parte, il cristiano è già in possesso dei beni

a cura del gruppo Mons. Piva

dell'età escatologica; dall'altra, è ancora in questo "mondo", sottomesso agli assalti del peccato. L'entolé giovannea presenta queste caratteristiche: dona al cristiano rigenerato una pregustazione della libertà che sarà pienamente sua un giorno; e nello stesso tempo, gli traccia una via, lo stimola nella lotta contro il male imponendogli uno stile di vita.

Carattere interiore dell'entolé. L'entolé giovannea non è una realtà imposta dall'esterno, una prescrizione che coarta la libertà del discepolo. Al contrario, appare una realtà pienamente interiore, che esprime le esigenze dell'essere nuovo creato da Dio per mezzo di Gesú Cristo nello Spirito Santo. I comandamenti divini si inseriscono cosí nel "cuore" del cristiano, come era stato annunciato dai Profeti. Essi costituiscono la Parola divina, o la verità divina, che abita nel cristiano per trasformarlo, ornarlo delle disposizioni di fede, di amore, di sottomissione al Padre, di speranza in Gesú; disposizioni che zampillano dalla vita stessa dei figli di Dio. Pertanto, i comandamenti esprimono il dinamismo dello Spirito Santo; sono muniti di una forza che permette di dirigere dall'interno la vita intera del discepolo, e che chiede di espandersi in tutte le azioni concrete. In una logica serrata, la Prima Lettera di Giovanni testimonia una tale interiorizzazione dei comandamenti, affermando che le azioni esterne sono semplicemente la "luce-spia" del possesso interiore della vita divina, poiché questa tende sempre ad incarnare in azioni concrete le esigenze formulate dai comandamenti.

Al termine di queste considerazioni, si impone la seguente conclusione: in S. Giovanni, l'entolé non si può tradurre con il termine "legge", e gli imperativi che essa formula non possono essere assimilati a prescrizioni di carattere giuridico. I termini "comandamento o precetto" sono senza dubbio piú adeguati, ma da soli non rendono conto pienamente del significato complesso dell'entolé giovannea. Forse è preferibile definire l'entolé con il termine "via". Questo termine sottolinea maggiormente che si tratta di un'opera da realizzare nel seno stesso della storia della salvezza, nel senso che traccia uno stile di vita adeguato. Per Cristo, la cosa è chiara: l'entolé è la volontà del Padre che gli "comanda" di realizzare l'opera della salvezza, e gli indica la "via" in cui si deve impegnare: quella della croce, dell'amore senza limiti. La stessa cosa vale per il discepolo. Anche il discepolo riceve un "mandato", quello di portare frutti, di manifestare cioè al mondo l'amore divino, di dare la sua vita per i fratelli. I comandamenti gli tracciano la "via" nella quale deve camminare, la via seguita per primo da Gesú. È un modo di vita che partecipa profondamente delle disposizioni interiori e del destino di Cristo. L'entolé, via e mandato, si identifica allora con la Parola divina, con la rivelazione del Padre in Gesú[3].

a cura del gruppo Mons. Piva

2. Norma morale e Legge morale.

L'uomo, che ha la possibilità di determinarsi liberamente all'azione morale, ha il dovere di cercare e di individuare la chiamata divina a vivere la carità in una situazione storica ben determinata e concreta.

Dovrà perciò istituire un confronto fra una serie di dati oggettivi generali e la situazione. Tali dati oggettivi generali (universali), sia nei confronti dell'agente che della situazione, sono quelli che permettono una valutazione della situazione. *L'uomo ubbidisce solo alla valutazione della situazione; ed è la "sua" valutazione della situazione che può propriamente chiamarsi "legge morale".*

Il discorso diventa difficile; per questo dobbiamo procedere con la massima chiarezza possibile.

Concetto di situazione. Si tratta di un concetto antropologico. Si potrebbe descrivere, in prima approssimazione, come "la maniera propria di esistere dell'uomo".

Concetto antropologico, che definisce dunque non solo "l'ambiente" in cui viene a trovarsi l'uomo concreto, ma anche la "natura" stessa del luogo, dal momento che l'uomo non esiste se non come essere situato.

"La situazione è l'effettiva e intera risultante di tutti i fattori spaziali e temporali in cui la personale libertà dell'uomo è impegnata; essa rivela la corporeità della persona umana e tutto ciò che a questa è connesso; l'essere nel mondo in modo concreto per ogni individuo: questo-essere-in-questo-mondo-concreto-qui-ed-ora. La libertà, che è essenzialmente l'uomo, è una libertà situata in questo mondo, cosicché non esiste nessuna 'natura umana nel nulla', ma soltanto questa libertà personale in questa situazione"[4].

Come si vede, il concetto di situazione si rapporta all'uomo in quanto essere libero e quindi chiamato ad una decisione; e all'uomo essere libero in quanto situato, ossia in quanto si pone-esiste in un determinato modo concreto. In altri termini, il concetto di situazione si riferisce alla persona umana che agisce in un modo determinato. Per questo si può *definire come la realtà totale del soggetto agente che chiede una decisione volontaria a se stesso.*

Come determinare il contenuto della situazione? Ispirandoci alle indicazioni di J. Fuchs[5], si possono utilmente ordinare gli elementi costitutivi della situazione nel modo seguente:

- elemento fondamentale: la natura;
- qualità individuali del soggetto: del corpo, dello spirito, dei sentimenti, ecc., sia congenite che acquisite, sia naturali che soprannaturali;

— relazioni con le circostanze esterne, dalle quali il soggetto viene ampiamente, anche se non assolutamente, determinato. Si pensi alle relazioni con le persone, con le cose e gli avvenimenti, con il corso della storia umana;
— la chiamata di Dio, che sempre appella "per nome", nel senso che si rivolge alla singola persona in un modo unico ed irripetibile, dando ad essa un inconfondibile senso per l'esistenza terrena ed eterna. Né si può escludere in modo tassativo anche un intervento straordinario di Dio.

Quali sono i caratteri salienti della situazione? Possono essere così indicati:

— la fatticità: la situazione, cioè, impone ad ogni singolo uomo di essere situato storicamente. Inoltre, la situazione non è mai tutta creata dall'uomo, almeno direttamente. Prima che l'uomo possa prendere liberamente posizione è già sospinto verso una determinata prospettiva. Egli prende posizione di fronte al mondo che sperimenta come "deja-là";
— la unicità: la situazione ha valore soltanto per la stessa persona, e per questa una volta sola nel corso della sua vita;
— la variabilità: la situazione è soggetta a continua mutazione. L'uomo non possiede, infatti, una "natura invariabile", ma una natura nella storia, nel senso che la mutazione rientra nella stessa essenza o natura dell'uomo stesso;
— l'invito-richiamo etico, come elemento proveniente dalla situazione stessa. Questa, infatti, è in se stessa un appello alla persona singola e ai suoi valori; pertanto diventa "norma etica oggettiva" per il giudizio morale. Questa caratteristica della situazione è particolarmente importante e chiede una riflessione a parte.

Il valore morale-religioso della situazione. La situazione possiede un indubbio valore morale. Nella vita morale, infatti, è in questione l'uomo totale, ossia l'uomo situato. È, dunque, all'uomo totale-situato che si rivolge la chiamata di Dio in Cristo, ed è l'uomo totale-situato che risponde in Cristo alla chiamata di Dio. In particolare, la situazione stessa deve essere considerata come norma morale; norma morale oggettiva, norma morale avente valore religioso.

La situazione come legge morale. Nei diversi elementi costitutivi della situazione, globalmente presi, si fonda la "legge morale della situazione". Tale legge che scaturisce dalla situazione (anzi è la stessa situazione nella sua caratteristica di appello etico), afferma:

— ciò che è lecito;
— ciò che è positivamente lecito o si deve fare: l'azione esterna; l'effetto interno, l'intenzione...;
— con quale intensità l'atto dev'essere posto in essere.

L'uomo che deve rispondere a Dio, cioè colui che deve realizzarsi, è l'uomo totale-situato. Ne segue che l'uomo deve rispondere a Dio, cioè si deve realizzare, così-come-è-qui-ed-ora; non in quanto uomo "ut sic", ma in quanto uomo "ut hic"; ossia nella sua condizione individuale-personale-esistenziale. La situazione concreta, in quanto appello morale, fa sorgere per ciascuno l'interrogativo: che cosa Dio vuole "da me", e da me "in questo preciso momento"?

La situazione come legge morale oggettiva. La situazione costituisce un appello etico "oggettivo'. Certamente la singola persona è chiamata ad interpretare e, quindi, a cogliere soggettivamente la portata etica della situazione; ma questo non comporta affatto la possibilità di ridurre la moralità ad una questione puramente personale, o ad una scelta arbitraria di coscienza. Spesso si afferma che i situazionisti negano la validità della oggettività. L'affermazione chiede di essere precisata. È vera nel senso che i situazionisti negano la validità per la persona singola-concreta delle norme astratte-universali; o se le accettano affermano che sono puramente strumentali. Non è vera invece nel senso che i situazionisti negano la validità di qualsiasi norma oggettiva.

"La principale preoccupazione dell'etica della situazione concerne proprio la norma oggettiva della moralità. Nell'etica della situazione non si tratta direttamente della coscienza personale come tale, che viene considerata anche nella morale tradizionale come l'ultima norma soggettiva della moralità. Come per la morale tradizionale, così per l'etica della situazione un atto umano è buono o cattivo a seconda che sia conforme alle norme morali oggettive o che ne differisce. Il 'proprio' e il 'nuovo' della cosiddetta "Nuova Morale", si trova nella sua interpretazione dell'essenza di queste norme morali oggettive. Certamente nella forma più estrema ed ateistica dell'etica della situazione si attribuisce alla coscienza soltanto l'unica norma della moralità (morale senza norme), ma nella generale e non ateistica forma dell'etica della situazione si tratta formalmente di ciò a cui il giudizio della coscienza deve conformarsi: cioè di una norma oggettiva. La coscienza stessa viene normata, e si vuole riuscire a trovare questa norma. E la si scorge nella realtà pratica medesima come valore normativo per ogni giudizio personale. (...). Il nuovo dell'etica della situazione sta nel fatto che essa scorge la norma oggettiva della co-

a cura del gruppo Mons. Piva

coscienza non in norme astratte, le quali varrebbero ugualmente per tutti gli uomini, ma in norme pratiche: cioè, la concreta situazione nella quale ognuno è impegnato personalmente e per una sola volta, è per questa persona la norma oggettiva secondo la quale deve regolare la sua condotta; e questa situazione è per lui la rivelazione della volontà di Dio nei suoi confronti"[6].

La situazione come legge morale con valore religioso. Ogni legge dev'essere presentata nella sua interiore dimensione religiosa: chiamata rivolta da Dio all'uomo e risposta dell'uomo a Dio. Ora, se la situazione presenta un carattere di norma (la legge della situazione), anch'essa deve possedere una dimensione religiosa di una chiamata di Dio all'uomo.

È facile e comune cogliere come 'vocazione' quelle situazioni nelle quali Dio interviene in una maniera straordinaria. Ma tutte le situazioni concrete possono e devono interpretarsi come "vocazione" di Dio che interviene in maniera ordinaria.

Di fatto, la situazione è una realtà religiosa, in cui Dio e l'uomo si trovano presenti l'uno all'altro come "IO" - "TU", in un momento unico che non si ripeterà mai. Nella situazione, anzi attraverso la stessa realtà della situazione, Dio chiama personalmente a qualcosa di individuale-concreto, in modo tale che la stessa vocazione non si ripeterà mai piú.

In tal senso scrive J. Fuchs: "Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno mescolato la loro vita alla storia dell'umanità. Ciascuno di noi ha un compito particolare da svolgere nel corso di questa storia. E ogni 'situazione' è un momento unico che non si presenterà piú; è una parola d'amore che Dio ci rivolge personalmente, attendendo la risposta del nostro amore"[7].

La situazione come realtà religiosa è, del resto, una risultanza delle verità cristiane della creazione, della conservazione, della provvidenza. In particolare:

- la verità della conservazione come continuata creazione, comporta che tutta la realtà della situazione dipenda nel suo esistere sempre e in ogni momento da Dio;
- la verità della provvidenza comporta che tutta la realtà della situazione dipenda da Dio non solo nel suo esistere ma anche nel suo essere-situato; nel suo esistere "ut hic" non solo "quanto all'esistenza", ma anche in rapporto alla "qualità dell'esistenza".

Proprio perché la realtà stessa della situazione è legata a Dio "conservatore e provvidente", la situazione si configura come "voce di Dio", come parola e chiamata di Dio all'uomo. Cosí l'appello morale della situazione, per il credente, diviene manifestazione della volontà di Dio, che chiede di conseguenza una risposta ubbidiente.

Ancora una volta voglio sottolineare l'oggettività della chiamata divina presente nella situazione; la voce concreta di Dio viene colta dalla coscienza, ma questa la scopre oggettivamente formulata nella situazione. Afferma J. Fuchs: "È nella coscienza che Dio ci invita a prendere una decisione morale in relazione alla chiamata divina, formulata oggettivamente nella situazione"[8].

Sorge allora il problema di come riconoscere la chiamata di Dio. Di questo tratteremo piú avanti. Per ora è sufficiente affermare che le leggi universali sono sempre e soltanto "formali"; cioè, non dicono, o dicono difficilmente, che cosa è bene materialmente fare. Per questo è sempre necessario rifarsi alla virtú della prudenza vivificata dai doni dello Spirito Santo per l'individuazione della soluzione concreta e del modo secondo cui dev'essere attuata[9].

Rilievi conclusivi. Da quanto siamo andati dicendo, risulta che non si può presentare l'etica della situazione come una forma di lassimo o di immoralità, in quanto essa non terrebbe in nessun conto l'aspetto oggettivo della determinazione della legge morale. Il pensiero cristiano non può dimenticare che l'uomo chiamato da Dio in Cristo non è affatto l'uomo astratto ma l'uomo concreto, l'uomo situato. Perciò, la non accettazione di un sistema che porta al relativismo deve accompagnarsi positivamente con l'accettazione delle verità richiamate dall'etica della situazione.

In questo impegno positivo di apertura si devono ricordare soprattutto i teologi J Fuchs, K. Rahner, De Bries, E. Schillebeeckx. Questi teologi si trovano concordi nell'affermare che le leggi astratte generali posseggono un valore assoluto, ma che sono insufficienti per decidere sulla bontà o malvagità reale delle azioni umane, perché queste azioni presentano anche elementi "strettamente situazionali" dei quali le leggi astratte non possono tener conto adeguatamente.

E. Schillebeeckx individua un pericolo o rischio nel pensiero dei teologi sopra ricordati: l'accettazione di una certa "dualità o ambivalenza" delle leggi: una norma astratta e una norma concreta. Per questo il Domenicano di Nimega pensa, e a mio avviso giustamente, che il problema fondamentale che deve affrontare l'etica della situazione è il problema epistemologico[10].

E allora, il problema si pone nei seguenti termini: i nostri concetti astratti hanno un valore in quanto esprimono la realtà, oppure derivano questo valore da un contatto non concettuale con la concreta realtà alla

a cura del gruppo Mons. Piva

quale oggettivamente si riferiscono?

Nel primo caso, la legge etica è segnata da una certa dualità che difficilmente può essere evitata e che rende ambigua la stessa vita morale del credente. Nel secondo caso, vi sarebbe "una sola norma oggettiva": la stessa realtà concreta, cioè l'individuo nella sua situazione; e le nozioni astratte sarebbero semplici indicazioni verso una data direzione entro la quale (non fuori o contro) l'uomo dovrebbe cercare la norma oggettiva e la sua determinazione in modo unico e concreto. E cioè: la prospettiva indicata dalle cosidette norme astratte è di valore generale. Nessuno può agire al di fuori o contro questa prospettiva. Ma "come" realmente agire nei limiti della prospettiva, oggettivamente indicata dalle leggi generali, lo può decidere soltanto la coscienza personale, che in un effettivo contatto con la realtà e in sottomissione di fede all'invito divino, tramite la situazione e per l'intimo slancio di grazia, fa concretamente appello a Dio.

E. Schillebeeckx pensa che il concetto astratto in sé (cioè nel suo contenuto concettuale), non ha valore di realtà; l'essere uomo ad es. non è una parte dell'uomo reale "accanto" ad un'altra parte, l'individualità; ma questa individualità determina intrinsecamente il suo essere uomo e lo differenzia fra tutti gli altri individui concreti.

Ne segue, allora, che non si può attribuire valore di realtà a leggi astratte considerate appunto nella loro astrattezza. Nessuna forza di comando o di invito può provenire da leggi puramente astratte. L'astrattezza indica in fondo l'incapacità dell'uomo ad esprimere esaurientemente la realtà come tale. Si deve perciò riconoscere che questa astrattezza nel processo conoscitivo rappresenta soltanto un momento di una piú generale e integrale conoscenza nella quale, per il concreto ed esistenziale (non concettuale) contatto con la realtà, il contenuto astratto del concetto stesso ha un valore intrinseco oggettivo, che indirizza in una data direzione verso la realtà.

Pertanto le leggi generali astratte sono l'indicazione insufficiente, e tuttavia reale, verso la sola norma concreta della realtà che si trova nella direzione suggerita dal contenuto astratto nozionale, la norma generale. La legge astratta non esiste, dunque, per se stessa; eppure ha nell'insieme della nostra conoscenza e valutazione della realtà un effettivo valore reale, in relazione con l'espressione dell'unica, concreta e individuale norma etica: la stessa realtà oggettiva[11].

Conclusione. Da quanto sono andato dicendo nelle pagine precedenti, mi pare si possa proporre la seguente definizione di legge morale: l'insieme dei dati oggettivi a partire dai quali il singolo deve valutare la situazione e trovare la "sua" risposta morale.

a cura del gruppo Mons. Piva

3. La legge nuova.

La tradizione ha chiamata "nuova" la legge che regola la vita del cristiano, ossia secondo l'espressione paolina, dell'uomo nuovo, della creatura nuova, chiamata da Dio a condurre una vita nuova[12]. È detta anche legge evangelica, legge di Cristo, legge cristiana.

Secondo S. Paolo la legge nuova è "la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesú"[13]. La definizione dell'Apostolo esprime sinteticamente la realtà ricchissima e complessa di tale legge; questa, infatti, racchiude in se stessa tre aspetti fondamentali, che teologicamente possono presentarsi secondo il seguente ordine:

- Gesú come legge incarnata, in quanto "parola" del Padre rivelata all'umanità. Gesú Cristo è, quindi, legge di vita per l'umanità intera;
- lo Spirito santo come legge interiore del cristiano. Gesú Cristo è legge del cristiano in quanto dona il suo Spirito come principio della vita morale-condotta nuova;
- il principio interiore vitale non esclude i precetti esterni; essi sono l'espressione esterna della legge nuova interiore.

Già i Libri vetero-testamentari contengono un'ampia dottrina sulla legge nuova. E questa dottrina viene ripresa, chiarita ed approfondita, soprattutto in riferimento alla persona di Cristo, nei testi del Nuovo Testamento; e precisamente: nella predicazione morale di Cristo e nella catechesi degli Apostoli. Nello studio dei dati biblici non sarà difficile cogliere la complessità della legge nuova, ossia il riferimento alla persona e all'opera di Cristo, al dono dello Spirito Santo e ai precetti esterni.

La dottrina dell'Antico Testamento.

1. La "rûah" Jahvé principio di vita morale nell'Antica Economia.

Il "Miserere", mirabile preghiera di "un peccatore per ottenere la santità"[14], ci conduce di colpo ad una altissima concezione della morale di Israele. La domanda di un "cuore puro e di uno spirito saldo" manifesta una certa affinità con la dottrina dei Profeti, soprattutto di Geremia e di Ezechiele[15].

Cosciente della sua colpevolezza e della sua fragilità morale, il salmista supplica Dio di purificarlo da tutti i suoi peccati con l'issopo[16]. Allora sarà piú bianco della neve. Prima di lui, il profeta Isaia aveva promesso al cuore penitente la cancellazione di ogni peccato[17].

Ma anche se Dio cancella i peccati, il cuore del peccatore non è cambiato. Resta incline al male. Per questo il salmista supplica Jahvé di ope-

rare in lui una trasformazione radicale: "O Dio, crea in me un cuore puro, restaura in me uno spirito saldo (rûah nakôn), non respingermi lontano dalla tua faccia non ritirare da me il tuo spirito santo (rûah qodseka), rendimi la gioia della tua salvezza, assicura in me uno spirito magnanimo (rûah nedîbah)" (vv. 12-14).

Questa trasformazione si realizza in due tempi. Innanzi tutto, il salmista si spinge fino a chiedere a Dio una nuova creazione: "Crea in me un cuore puro". Il termine "barâ", nel Vecchio Testamento, si usa solo in relazione all'azione sovrana di Dio. Dio, infatti, crea le meraviglie del mondo: il cielo, le stelle, la terra, l'uomo... (cfr. *Gen.* 1); i prodigi della storia della salvezza, come i miracoli dell'Esodo e del ritorno dall'esilio babilonese[18].

Animato da questa fede nella potenza creatrice di Jahvé, il salmista osa chiedere la trasformazione totale del suo cuore, una nuova creazione.

Inoltre, l'audace preghiera ha attinenza con la teologia profetica del "rinnovamento" storico al tempo del Secondo Esodo: "I primi avvenimenti, eccoli arrivati! Io ne predico di nuovi; prima che spuntino, io li proclamerò!" (*Is* 42,9). "Ecco io faccio una cosa nuova e già essa germoglia: non v'accorgete?" (*Is* 43,19). In un contesto escatologico, il profeta promette una ri-creazione cosmica: "Ecco io sto per creare cieli nuovi e una terra nuova. Non si ricorderanno piú le cose passate, non torneranno piú in mente" (*Is* 65,17). "Poiché quanto il cielo nuovo e la terra nuova che sto per fare dureranno davanti a me, dice il Signore, altrettanto durerà la vostra stirpe e il vostro nome" (*Is* 66,22).

Il v 12b del Salmo chiede anch'esso la meraviglia di una nuova creazione: "Restaura nel mio petto uno spirito saldo". La "rûah" è, insieme con il cuore, la sede dei pensieri, delle aspirazioni, di tutta la vita morale e religiosa. "La restaurazione morale e religiosa degli individui esige il rinnovamento, la rigenerazione dello spirito e del cuore di ciascuno"[19].

Questa ri-creazione non si potrà realizzare se Jahvé non accorda all'uomo il suo "spirito di santità". Nella Antica Economia, la "rûah" Javhé è ordinariamente considerata come la sorgente della forza fisica e della illuminazione profetica. Qui, invece, vengono attribuiti alla "rûah" Jahvé effetti di ordine morale e religioso. Lo spirito di Javhé è, infatti, chiamato "spirito di santità", perché è santo e perché rende santi. Ai vv. 12 e 14 "uno spirito saldo" e "uno spirito magnanimo" designano una qualità della volontà umana; nel v. 13 si tratta dello "spirito santo", cioè: la forza santificante di Dio che risiede nel cuore dell'uomo[20].

Nel *Salmo 143*, un lamento individuale del tempo postesilico, il cantore ispirato innalza una supplica analoga a Javhé: "Insegnami a compiere il tuo volere, perché sei tu il mio Dio. Che il tuo buono spirito (rûah) mi guidi sulla via giusta" (v. 10).

a cura del gruppo Mons. Piva

Il salmista concepisce la "rûah" Jahvé non come una forza divina che penetra nel cuore dell'uomo, ma come una dirige che, con i suoi avvertimenti, dirige i passi del pio israelita. Il salmista non conosce altra "bussola" che non sia la volontà divina, altra guida che non sia il "buon spirito" di Dio.

La "rûah" Jahvé dona in primo luogo l'istruzione morale e religiosa, la conoscenza della volontà di Dio; ma nello stesso tempo comunica una forza per condurre una vita santa. Il "buon spirito" di Dio dirige, dunque, il giusto sul cammino della santità con i suoi avvertimenti e con la sua forza. In questo caso, il v. 10 è scritto secondo le leggi del parallelismo sintetico, perché l'idea dell'insegnamento divino è completata dalla attesa dell'aiuto dall'alto (cfr. vv. 10a e 10b).

Nella *grande preghiera penitenziale di Neemia*: 9,1-37[21], il Cronista ricorda, assieme agli interventi salvifici di Dio durante la marcia del popolo attraverso il deserto, il dono speciale del "buon spirito" di Dio, ai vv. 19-20.

Nonostante l'apostasia del suo popolo, Dio nel suo amore misericordioso non ha cessato di ricolmarlo dei suoi benefici, compresa l'effusione del suo "spirito" sugli Anziani di Israele. Con il suo "spirito" Javhé ha istruito il suo popolo circa i doveri religiosi e morali. In tal modo la "rûah" ha condotto il popolo verso la terra promessa, verso il possesso di Dio. Il Cronista pensa certamente agli insegnamenti dati dallo spirito di Dio mediante i Profeti, come è detto in *Neemia* 9,30 e in *Zaccaria* 7,12. Soltanto che la "rûah", secondo Neemia 9,20, agisce direttamente, mentre negli altri testi citati parla per bocca dei Profeti.

Il *poema penitenziale di Isaia* 63,7-64,11 che è, senza dubbio, databile intorno ai primi anni dopo il ritorno dall'esilio, ricorda in due riprese il "santo spirito" di Dio. Di carattere sapienziale, ha probabilmente ispirato il salmo di Neemia, in cui l'aspetto etico della "rûah" è piú fortemente presente.

L'autore celebra la potenza salvatrice di Dio al tempo dell'Esodo, nonostante l'ingratitudine del popolo (cfr. 63,7-14). Dalla meditazione sui disegni salvifici di Dio e sulla condotta del popolo, l'autore ispirato passa ad una supplica in favore della comunità postesilica (cfr. 63,15-64,11). Il contesto sapienziale balza agli occhi:

"Ed Egli (Javhé) fu per essi un salvatore
in tutte le loro angosce.
Non fu né un messaggero né un angelo,
ma Egli stesso che li salvò.
Nel suo amore e nella sua indulgenza
Egli stesso li redense.

Li portò in tutti tempi del passato.
Ma essi si ribellarono,
afflissero il suo santo spirito,
e allora Egli divenne il loro nemico...
Allora (il popolo) si ricordò dei giorni antichi
e di Mosé che era con Lui.
Dov'é Colui che li salvò dal mare,
il pastore del suo gregge?
Dov'é Colui che pose in mezzo a lui
il suo spirito santo?" (*Is* 63,8-11).

Secondo la traduzione riportata, la "rûah" visse in mezzo al popolo per tutto il tempo della marcia attraverso il deserto. Per mezzo del suo "spirito santo", Javhé affermò chiaramente la sua presenza salvatrice; fu piú che un messaggero e un angelo; era "Lui stesso" in persona.

Gli Israeliti si ribellarono contro lo "spirito santo" di Dio[22]. E questo "spirito" è detto "santo" perché è di origine divina. Ed inoltre, il termine denota l'aspetto morale della natura di Javhé, cioè, la sua santità.

In questo testo, dunque, l'azione dello "spirito santo' è innanzi tutto di ordine carismatico;ma la sua attività morale e religiosa è contenuta in germe.

Il libro della Sapienza. Dai testi fin qui esaminati, risulta che lo spirito di Javhé è considerato come il principio della vita morale e religiosa di Israele, in quanto la dirige e la illumina. Grazie a questo carattere sapienziale, lo "spirito" di Javhé tende a divenire sinonimo di Sapienza. Mentre questa è comunicata a ciascun israelita, quello è concesso alla sola comunità. Il libro alessandrino della Sapienza spingerà questa assimilazione fino alla identificazione della "sofia" con il "pnéuma" e farà della Sapienza, come del "pnéuma", il principio della vita fisica e morale[23].

Il "pnéuma hágion" non è dato che ai giusti, come è detto anche nel salmo 51,13. La funzione dello "spirito santo' è di formare gli uomini alla sapienza, cioè alla pietà. Il "pnéuma" è una potenza divina che assiste il giusto e lo fortifica nel compimento della volontà divina. Su questo punto la dottrina del libro della Sapienza si avvicina a quella dei profeti Geremia ed Ezechiele.

Ma esiste anche una profonda differenza. Il "pnéuma hágion" del libro della Sapienza non crea la vita morale e religiosa, ma la suppone; il suo ruolo è di preservarla dai pericoli e di irrobustirla nel suo sviluppo.

Riassumendo: la dottrina della "rûah" Jahvé si è sviluppata con un movimento ascendente e rettilineo.

Dal significato fondamentale e primitivo della parola "rûah": il vento, si ricava la costante di potenza e di mistero.

a cura del gruppo Mons. Piva

Dal soffio dell'aria al soffio del respiro nell'uomo, non c'è che un passo. Essendo il soffio il segno della vita, la "rûah' diventa il principio della vita fisica, dei sentimenti, dell'appetito irascibile, dei pensieri e dei desideri superiori dell'uomo.

Questa forza vitale viene da Javhé che la possiede senza misura, perché è onnipotente. Essa si manifesta soprattutto in fenomeni fisici e psichici straordinari, in azioni strepitose, in prodezze militari. La "rûah" Jahvé esercita le sue mirabili attività in maniera imprevista ed occasionale.

La "rûah" Jahvé produce questi effetti mirabili sino al crollo della monarchia. In seno alla comunità post-esilica lo "spirito" di Jahvé è, secondo l'autore del "Miserere", un fattore di ordine morale per il tempo presente, ma unicamente in favore dei giusti. Secondo il libro della Sapienza, il "pnéuma hágion" protegge e sostiene la vita morale e religiosa del popolo.

Negli altri testi sapienziali, lo "spirito" di Jahvé svolge piuttosto il ruolo di un maestro che guida con le sue istruzioni e con i suoi avvertimenti; un ruolo che nei libri sapienziali piú recententi verrà attribuito alla Sapienza divina rispetto agli individui.

I Profeti, che vedevano i loro sforzi di rinnovamento morale e religioso votati al fallimento, volgevano i loro sguardi verso l'avvenire messianico. Ponevano tutte le loro speranze in una effusione abbondante della "rûah" Jahvé che avrebbe operato il prodigio del rinnovamento morale e religioso.

2. La "rûah" Jahvé, principio di vita morale nella Nuova Alleanza.

Sin dall'ottavo secolo, i Profeti imprimono alla teologia della "rûah" Jahvé un orietamento nuovo. È vero: il carisma profetico continua ad animare i capi spirituali del popolo eletto, i "difensori dell'Alleanza", come li chiama il Gelin. Tuttavia i Profeti non mancano di denunciare chiaramente il fallimento della Alleanza che Dio aveva concluso con il suo popolo al Sinai.

Per avere trasgredito le clausole del Patto, il popolo è stato punito con il crollo della monarchia e con l'amarezza dell'esilio. Ma il Signore non lo ha completamente abbandonato. Egli salverà un "piccolo resto", come afferma il profeta Isaia[24]. Questo "resto" sarà il portatore delle meravigliose promesse di rinnovamento morale e religioso per l'avvenire messianico. Jahvé concluderà con il popolo una nuova Alleanza, che sarà caratterizzata da una rigenerazione completa e radicale, grazie alla azione della "rûah" Jahvé. Questa forza divina di ordine morale opererà il

prodigio della trasformazione interiore del Messia, della comunità messianica e dei suoi membri.

1) *La "rûah" Jahvé, principio di vita morale nel Messia.*

Il Messia vivrà della "rûah" Jahvé. Essa dirigerà le attività di questo re ideale (cfr. *Is* 11,1-5) e di questo profeta ispirato (cfr. *Is* 42,1-7).

La "rûah" Jahvé e il re dell'avvenire in *Is* 1,1-5. Il testo descrive la pienezza del dono della "rûah" Jahvé e dei suoi felici effetti. L'Emmanuele, nato dalla Vergine (7,14), principe dai nomi molteplici e pieni di promesse (cfr. *Is* 8,23-9,6), rampollo uscito da Jesse, ripieno della "rûah" Jahvé, è chiamato a fondare un regno di giustizia e di pace.

La "rûah" Jahvé e L'Ebéd Jahvé secondo *Is* 42,1-4. Il "Servo di Jahvé" sarà ripieno dello spirito del Signore, per portare alle nazioni la luce, che egli farà brillare manifestando la salvezza di Jahvé, ossia portando la tôrah e la giustizia.

2) *La "rûah" Jahvé, principio di vita morale nella comunità messianica.*

Secondo la dottrina del proto-Isaia, la "rûah" Jahvé riposerà in maniera permanente e totale sul re messianico. Questa forza divina lo doterà di doni intellettuali e di qualità morali straordinarie. Animato dalla pienezza dello spirito del Signore egli stabilirà un regno di giustizia e di pace.

Ma la "rûah" Jahvé non sarà riservata al solo Messia. Lo stesso profeta intravvede, dopo le catastrofi nazionali, una effusione dello spirito divino su tutta la comunità messianica, di cui rinnoverà la vita morale e religiosa. Ecco i testi piú importanti: *Is* 28,6; *Is* 32,15-20; *Is* 44,3-5; *Is* 4,4-6.

3) *La "rûah" Jahvé, principio di vita morale nei membri della comunità messianica.*

I testi che abbiamo indicato annunciano una trasformazione della natura e un rinnovamento morale e religioso della comunità messianica. Soprattutto al proto-Isaia risale il merito di avere attribuito questa restaurazione materiale e spirituale alla "rûah" Jahvé. L'autore dei cap. 1-39 è cosí il "teologo" dello spirito del Signore. Ma questo spirito non svilupperà la sua attività trasformante che nell'età messianica. Il soggetto dell'agire morale sarà prima di tutto la comunità, il nuovo popolo, senza

a cura del gruppo Mons. Piva

tuttavia escludere individui di rilievo.

L'esilio segna una svolta decisiva nella storia del popolo eletto. La monarchia è scomparsa; la comunità del piccolo "resto" è nata. I Profeti concentrano ora tutti i loro sforzi nella riforma morale e religiosa degli individui, degli "anawim", dei "poveri di Jahvé". L'anima di questo rinnovamento straordinario, soprattutto di ordine morale, sarà la "rûah" Jahvé. Ecco i testi principali: *Ez* 36,16-38; *Ger* 31,31-34; *Zc* 12,10.

3. Conclusione.

È giunto il momento di fare il punto. Abbiamo percorso la ricca gamma dei diversi significati del termine "rûah". È una nozione molto complessa.

Il termine significa all'inizio l'aria che si manifesta nel vento della natura e nel soffio degli esseri viventi. Applicata a Dio, la "rûah" si spiritualizza e denota essenzialmente una forza attiva. Accanto alla Parola, è uno degli strumenti di azione di cui si serve Dio per compiere i "magnalia" nella creazione, nella storia e nella vita umana.

Questa forza divina si manifesta in principio nei fenomeni fisici e psichici straordinari degli eroi, dei guerrieri e degli artisti.

Piú tardi si attribuisce a questa forza dall'alto i doni straordinari permanenti di governo nei re e nei capi; di ministero cherigmatico negli "uomini dello spirito: i Profeti".

Dall'ottavo secolo, i Profeti imprimono alla teologia dello spirito di Dio un nuovo orientamento. Hanno proclamato il fallimento dell'alleanza sinaitica: Javhé castigherà il suo popolo, ma non lo rigetterà completamente. Un piccolo "resto" sarà salvo e Jahvé concluderà con lui una nuova alleanza, caratterizzata dal trionfo dello spirito di Dio. La legge dei tempi messianici è essenzialmente la legge dello spirito. Allora la "rûah" Jahvé opererà il prodigio della trasformazione interiore del Messia, della comunità messianica e degli individui.

Ma secondo il volere di Dio, la "rûah" agisce già come forza morale per i giusti della comunità post-esilica (cfr. *Sal* 51), per l'Ebéd-Javhé, cioè per Israele fedele (cfr. *Is* 42); come una guida che dirige il giusto con i suoi avvertimenti (cfr *Sal* 143; *Ne* 9,19-20 *Zac* 7,12; *Is* 63,10-11); come un educatore che illumina gli spiriti (cfr. *Sap* 1,4-5).

Ma la trasformazione radicale dei membri della comunità è riservata all'avvenire. La meraviglia della Pentecoste, i Profeti l'hanno annunciata, la Chiesa la vive. I testi che abbiamo citati, permettono di intravedere tutta la ricchezza del dono trasformante del "santo spirito" effuso in abbondanza sui Discepoli e su Maria, sulla Chiesa nascente (cfr. *At* 1,14), e di conseguenza, sulla Chiesa di tutti i tempi. S. Paolo lo proclama: "La

legge dello Spirito di vita in Cristo Gesú mi ha liberato dalla legge del peccato e della morte"(*Rm* 8,2). L'antica alleanza, caratterizzata come 'legge del peccato e della morte", lascia il posto alla nuova alleanza, caratterizzata dallo "Spirito che vivifica".

S. Tommaso esprime la piú pura tradizione biblica quando definisce lo Spirito come l'anima della nuova alleanza: "Lo Spirito stesso, in quanto opera nelle nostre anime la carità, perfetto compimento della legge, è la Nuova Allenaza"[25]. E conclude: "L'essenziale nella legge del Nuovo Testamento è ciò in cui risiede tutta la sua forza: la grazia dello Spirito Santo che è dato per la fede in Cristo. E cosí la Nuova Legge è principalmente la grazia dello Spirito Santo stesso"[26]. S. Tommaso, dunque, espone perfettamente la dottrina dei Profeti sulla "rûah" Jahvé come principio di vita morale e religiosa nei tempi messianici.

Siamo nel cuore della morale cristiana: la lettera uccide, ma lo Spirito vivifica (cfr. 2 *Cor* 3,6).

Il Nuovo Testamento: la predicazione morale di Gesú.

La novità dell'ordine morale predicato da Gesú Cristo non sta tanto nel fatto che Egli si presenta come legislatore, sia pure sommo ed indipendente, quanto piuttosto nel fatto che pone la sua stessa persona come "centro" di un ordine morale nuovo. Cristo è la misura e il criterio di moralità dell'agire dei suoi discepoli: è il modello che essi devono seguire; è la legge vivente e personale che devono accettare.

Gesú si presenta come "centro" dell'ordine morale nuovo. In questo senso, l'agire dei suoi discepoli viene qualificato moralmente proprio in riferimento all'adesione o al rifiuto della persona di Cristo. Per questo:

- il cristiano è chiamato a fondarsi su Cristo come su solida roccia: cfr. *Mt* 7,24-27; *Lc* 6,47-49;
- a pronunciarsi per Lui al fine di entrare nel regno di Dio: cfr. *Mt* 10,32-33; *Mc* 8,38; *Lc* 9,26;
- ad amare e servire Lui nel servizio caritativo del prossimo: cfr. *Mt* 25,45-51; *Lc* 12,42-46;
- a seguire Lui, amato piú dei parenti e piú della stessa vita personale: cfr. *Mt* 8,18-22; 10,37-39; *Mc* 8,34-38; *Lc* 9,23-26, 57-62; 14,26-33; *Gv* 12,26.

Gesú, inoltre, si presenta come maestro e modello che chiede ai "suoi" di seguirlo. Se l'ordine morale nuovo è centrato su Cristo, l'imperativo primo che ne segue è precisamente la "sequela Christi"[27].

Qual'è il contenuto della "sequela Christi"? In sintesi si può affermare: vivere come è vissuto Cristo. E questo significa appunto prendere Cristo come modello e norma di vita, di condotta morale[28].

a cura del gruppo Mons. Piva

Proprio perché modello da seguire e da imitare, Gesú costituisce la "legge" vivente e personale che i discepoli devono accogliere.

Di particolare interesse al riguardo è senza dubbio la presentazione che Cristo fa di se stesso nel quarto vangelo. Si presenta, infatti, come la luce (cfr. *Gv* 8,12; 9,5; 12,46), la vita (cfr. *Gv* 11,25; 14,6), la via e la verità (cfr. *Gv* 14,6). Ma queste sono le stesse immagini e gi stessi attributi che alla Legge antica riconoscevano sia la precedente tradizione biblica che la tradizione rabbinica[29].

Inoltre Gesú è presentato dai vangeli come ripieno di Spirito Santo e operante sotto l'azione della sua forza: è concepito di Spirito Santo (cfr. *Mt* 1,20; *Lc* 1,35) e agisce nello Spirito (cfr. *Lc* 4,14) nel corso della sua vita pubblica (cfr. *Mt* 12,28; *Lc* 4,18).

Infine, Gesú piú volte promette lo Spirito Santo ai suoi discepoli (cfr. *Lc* 24,49; *Gv* 4,10-14; 7,37-39; 14,26; 15,26; 16,7-15); e lo dona, morendo in croce, alla sua Chiesa.

Gli Atti degli Apostoli dal canto loro ricordano la presenza operante dello Spirito Santo nei fedeli come principio della loro vita cristiana, specialmente come vita di testimonianza (secondo la promessa di Cristo: cfr. *Lc* 12,11-12; *Mt* 10,16-20; *Mc* 13,11; secondo l'attuazione: cfr. *At* 4,5-33; 5,42; 6,7; 9,20).

Un'ultima osservazione. Senza diretto riferimento allo Spirito Santo, come principio interiore della condotta cristiana, il messaggio morale di Cristo sottolinea costantemente l'interiorità dell'ordine morale nuovo. Lo stesso Discorso della Montagna mostra come il complesso delle norme morali date da Gesú Cristo non sia riducibile ad un "codice scritto", ma esige una giustizia superiore che scaturisce dal "cuore". Già le Beatitudini, con le quali si apre il Discorso della Montagna, insistono sulla perfezione "interiore"; sottolineano la povertà secondo lo spirito, la purezza di cuore, l'occhio semplice e luminoso che rischiara intimamente tutta la condotta di vita. Il tema del "cuore", come sede della moralità, ritorna di continuo nella predicazione di Gesú: nel "cuore" viene seminata e deve fruttificare la parola di Dio (cfr. *Mt* 13,19; *Lc* 8,11-15); dal "cuore" ricco di bene nascono le azioni buone (cfr. *Lc* 6,45), le parole buone (cfr. *Mt* 12,34), il perdono misericordioso (cfr. *Mt* 18,35), la giustizia, la misericordia e la fedeltà (cfr. *Mt* 23,23-26). Al contrario: dal cuore accecato e maligno (cfr. *Mc* 3,5; 6,52; 8,17) vengono ogni cattivo pensiero e ogni cattiva azione (cfr. *Mt* 9,4; 15,18-20; *Mc* 7,18-23; *Lc* 16,15).

Del resto, il precetto morale fondamentale, nel quale ogni altro si riassume, ossia quello dell'amore di Dio e dei fratelli, si pone nel "cuore"; precisamente da "tutto il cuore" deve sgorgare l'amore per Dio e per il prossimo (cfr. *Mt* 22,34-40 e par.; *Mt* 15,8; *Lc* 11,42).

Il Nuovo Testamento: la catechesi degli Apostoli.

Il messaggio di Cristo, che ha posto la sua Persona al centro dell'ordine morale nuovo ed ha accennato allo Spirito Santo come principio vitale della condotta cristiana, viene ripreso dagli Apostoli e fatto oggetto della loro catechesi alla comunità dei primi cristiani. Vogliamo considerare brevemente l'insegnamento di S. Paolo, di S. Giovanni, con qualche accenno agli altri scritti apostolici.

L'insegnamento di S. Paolo sulla legge nuova.

Per Paolo non vi è dubbio; la legge della vita cristiana è prima di tutto la stessa persona di Cristo. Egli agisce nei credenti mediante lo Spirito Santo, che è il suo Spirito. Pertanto, secondo il pensiero paolino, si può affermare: Gesú Cristo è legge del cristiano nel dono dello Spirito.

S. Paolo è chiaramente l'autore sacro che considera in maniera esauriente la funzione dello Spirito Santo, principio e norma della vita morale cristiana[30].

Egli respinge energicamente l'errore giudaico secondo il quale la legge giustifica gli uomini, conferendo la vita. Un codice scritto, quand'anche proponesse un ideale elevato, non saprebbe mai trasformare un essere di "carne" in un essere "spirituale"[31].

Per far questo occorre la forza divina dello Spirito: "Coloro infatti che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito. Ma i desideri della carne portano alla morte; mentre i desideri dello Spirito portano alla vita e alla pace. Infatti i desideri della carne sono in rivolta contro Dio, perché non si sottomettano alla sua legge e neanche lo potrebbero. Quelli che vivono secondo la carne non possono piacere a Dio. Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito abita in voi" (*Rm* 8,5-9; cfr. *Gal* 5,16-24).

E con la nuova alleanza inizia appunto l'era nuova dello Spirito[32]. Il cristiano, già "imbevuto" di Spirito Santo fin dal giorno del suo battesimo[33], segnato e consacrato col suo sigillo che gli è caparra di salvezza finale[34], trova di continuo nello Spirito, in lui inabitante, l'educatore della sua condotta [35]. È questo Spirito di sapienza ormai, e non piú una norma imposta dal di fuori, che "illumina gli occhi del nostro cuore" e guida alla attuazione della volontà di Dio che egli fa conoscere[36]; e soprattutto, è la "potenza dello Spirito Santo" che muove e sospinge dall'interno a operare la giustizia[37]. Da lui provengono gli atteggiamenti fondamentali del cristiano e, in particolare, la carità, in cui si riassume e si compie la legge[38]. Non c'è, dunque, che camminare "secondo lo Spirito", non spegnendone mai la voce, evitando tutto ciò che lo contrista[39]. In tal modo il cristiano, riempiendosi dello Spirito, gradualmente si trasforma in "uomo interiore"[40]; onde la nuova economia predicata da Paolo non è piú, come la legge antica, "lettera che uccide", "ministero di morte, scolpita in lettere su delle pietre"; ma è "Spirito che vivifica", "ministero di giustizia", per il quale i cristiani sono: "una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con un inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori" (2 *Cor* 3,3).

Con una formula pregnante S. Paolo ha definito la nuova legge: "la legge dello Spirito che dà vita in Cristo"[41], segnalando in essa il rapporto intercorrente tra lo Spirito Santo e Cristo. Infatti, lo Spirito che comunica la nuova vita e in pari tempo la legge di questa vita, è lo "Spirito di Cristo"[42]: lo Spirito dal quale il Salvatore stesso fu condotto in tutta la sua esitenza "nella carne", e che Egli riversò su di noi, non appena compiuta la sua opera, essendo diventato con la sua risurrezione "Spirito che vivifica"[43].

Si compie, in tal modo, un connubio profondo tra lo Spirito Santo e Cristo nella nostra condotta morale: da una parte, Cristo ci dona il suo Spirito per rendersi in noi operante con tutta la sua potenza e vita [44]; e dall'altra, lo Spirito che possediamo, si incarica incessantemente di farci appartenere a Cristo, di conformarci a Lui, di "cristificarci"[45]. È lo Spirito del Figlio che ci fa essere, quanto piú possibile, figli di Dio come il Figlio unico e beneamato[46].

Si comprende allora perché S. Paolo assegni l'opera della nostra santificazione sia a Cristo, sia allo Spirito Santo[47]; e con suggestiva equivalenza, per qualificare i vari atteggiamenti del cristiano, ricorra indifferentemente alle formule "nel Cristo" e "nello Spirito Santo"[48].

Lo Spirito, dunque, che nei cuori da Lui rinnovati è sorgente della nuova moralità, non fa che proporre e perseguire in essi la santità unica di Gesú, norma per ogni credente.

Condotto da questa regola, il cristiano può ben dirsi libero. Cristo lo ha liberato anche dalla legge esterna, avendogli comunicato l'interiore regola del suo Spirito[49]. È la dottrina di un affrancamento vasto e imponente che Paolo ha esposto senza mai tergiversare[50], benché sia suonato scandalo al mondo giudeo; e che non ha di mira soltanto la legge mosaica, ma sembra coinvolgere qualsiasi norma che debba imporsi all'uomo, costringendolo dall'esterno[51].

Ciononostante, l'Apostolo è ben lontano dal pensare che la "legge dello Spirito" faccia astrazione da precisi precetti[52]; richiama anzi i comandamenti del Signore e dà egli stesso degli ordini ai covertiti[53].

Le due affermazioni, la libertà e la sottomissione ad una legge ester-

a cura del gruppo Mons. Piva

na, non sono inconciliabili. Sta di fatto che la libertà cristiana ha bisogno ancora di essere orientata e guidata nelle sue realizzazioni concrete: il fedele di Cristo non possiede che la caparra dello Spirito[54]; fintanto che vive in un corpo mortale gode di una libertà imperfetta e deve ancora trovare nella legge scritta un mezzo per discernere, senza equivoci, le opere della carne dai frutti dello Spirito. Ma queste determinazioni precettive non fanno che esprimere ed applicare alle diverse situazioni di ogni giorno l'interiore legge dello Spirito di Cristo[55].

Gli scritti degli altri Apostoli.

La dottrina di S. Paolo sussiste accanto, e anche dopo di lui, negli altri scritti apostolici.

L'insistenza con cui S. Giacomo nella sua lettera esige dai cristiani le "opere", ha fatto pensare che egli volesse corregere qualche falsa interpretazione del pensiero paolino[56]. In ogni caso, egli combatte contro una visione lassita della morale evangelica, quasi non fossero obbligatorie per i cristiani precise opere buone, e soprattutto quelle imposte dalla legge della carità[57].

Egli riconosce che il codice secondo il quale saranno guidicate quelle opere, è una "legge perfetta di libertà"[58], che svincola dal formalismo ebraico.

Alla lettera del "fratello del Signore" si ispira, sotto parecchi aspetti, la prima di S. Pietro, ove le esortazioni morali, oltre che allacciarsi all'esempio e ai comandi del Maestro, appaiono scaturenti dalla grazia battesimale, con la quale i cristiani hanno acquisito la "santificazione mediante lo Spirito"[59].

Anche negli scritti di S. Giovanni l'acquisizione dello Spirito è la fonte della vita cristiana[60]. L'attività morale viene fondata sui "comandamenti": Cristo,che per primo obbedisce ai comandamenti del Padre, dà ai suoi discepoli un "nuovo e suo comandameto", quello dell'amore. Di questo abbiamo già discorso nelle pagine precedenti. Ma non si tratta di una "lettera" da praticare; perché l'osservanza dei comandamenti non è che una condizione per ricevere e seguire l'interiore Spirito della verità[61]. Questa, del resto, è la novità inaugurata da Cristo: egli invia ed effonde negli uomini il suo Santo Spirito[62]. A tale effusione dello Spirito S. Giovanni pensa concludendo il prologo[63]. Ed anche noi possiamo ritenere la stessa conclusione; a differenza della legge di Mosé, scolpita su pietre, la nuova legge è "grazia e verità", che tutti abbiamo ricevuto dalla pienezza del Verbo incarnato; è il dono dello Spirito Santo nel quale Cristo ci ha immersi[64].

a cura del gruppo Mons. Piva

Approfondimento sistematico.

Perché Gesú Cristo è legge per il cristiano? Perché lo Spirito Santo è norma di vita per il cristiano?

A questo primo e fondamentale questito teologico, facciamo seguire un secondo problema, quello del contenuto precettivo della legge nuova: quali sono i "precetti" di Cristo e dello Spirito Santo, legge del cristiano?[65]

La natura della legge nuova.

Gesú cristo è norma per tutti gli uomini: a) in quanto creatore, b) in quanto redentore.

Se la legge ultima, in senso assoluto, è Dio stesso, la cui sapienza e il cui amore conducono ogni creatura al proprio fine, la nostra legge, quella dell'ordine storico in cui siamo posti, è ancora Dio come si è provvidenzialmente manifestato facendosi uomo in Cristo Gesú.

Il rilievo fatto acquista valore ancora piú grande se consideriamo che l'intenzione e l'azione creatrici di Dio non si realizzano semplicemente nel Verbo in quanto tale, ma nel Verbo incarnato, ossia nell'uomo Cristo. In questo senso Gesú è centro di coesione ontologica, al quale tutti si riferiscono, ed è riferimento normativo sul piano strettamente etico. "Nella gloria eccelsa di 'Primo e Ultimo', oltre la storia di ciascuno e di tutti, Egli giudica e misura le azioni dell'uomo su di sé; e ogni scelta umana per essere nel bene, deve polarizzarsi verso di lui e riproporre, sia pure implicitamente e forse senza conoscerlo, questa opzione fondamentale che ha per oggetto la sua persona"[66].

In altri termini: Cristo assumendo storicamente la carne umana, assume "tutto" l'uomo, eccetto il peccato, divenendo 'primogenito' tra molti fratelli. In questo senso, Cristo è norma morale concretissima ed universalissima. Afferma J. Fuchs: "Norma concretissima: è infatti la persona individuale in cui abita, proprio perché Dio-uomo, ogni pienezza di vita. Per cui in forza della sua esemplarità tutte le cose sono reali, e in modo individuale. Norma universalissima; perché tutto trova in Lui fondamento e da Lui tutto è 'misurato': le norme morali soprannaturali, le norme universali, la 'legge' di ogni individuo e di ogni situazione, la dottrina della Chiesa e il giudizio della coscienza personale"[67].

Il Verbo incarnato, inoltre, è rendentore dell'umanità, in quanto dona la propria vita (= grazia) ed effonde il suo Spirito (= dono increato).

Ora, la grazia costituisce precisamente la nuova legge del cristiano. Afferma S. Tommaso: "L'elemento principale della nuova legge è la gra-

zia dello Spritio Santo"[68]; "La legge dello Spirito, detto legge nuova, o è lo stesso Spirito, oppure la legge che lo Spirito Santo stesso infonde nei nostri cuori"[69].

La grazia rende l'uomo un essere-in-Cristo; e causa l'interiore trasformazione dell'uomo sia nel suo essere che nel suo agire.

È, dunque, duplice la "novità" apportata dalla grazia. La prima di ordine ontologico: dona alla creatura una nuova modalità di essere, e precisamente la modalità dell'essere divino[70]; la seconda novità è di ordine operativo: dona alla creatura un nuovo e permanente impulso orientativo verso il fine a cui, quale creatura nuova, deve tendere.

Per il nostro tema occorre approfondire questo nuovo "orientamento" o "inclinazione" portata dalla grazia.

Tramite l'intervento divino, le facoltà operative dell'uomo vengono interiormente trasformate, affinché siano capaci di atti conformi e proporzionati al nuovo essere donato. La trasformazione delle facoltà operative è frutto delle virtú "infuse", sia morali che teologali, e dei doni dello Spirito Santo.

La grazia viene cosí ad identificarsi con l'ultima e suprema "forma" del cristiano[71]. E proprio perché "forma", può dirsi la "legge" del cristiano. La grazia è dunque legge perché informa dinamicamente il credente muovendolo ad agire in conformità al nuovo essere e al nuovo fine.

Ma la grazia di cui parliamo, è **la grazia di Cristo**, ossia la grazia ricevuta per "partecipazione". Ne segue che Gesú Cristo è la nuova legge del cristiano. "Per cui la stessa persona di Cristo, con la quale il credente entra in comunione, in concreto, per mezzo della grazia, è molto piú della grazia stessa norma morale"[72].

La grazia, inoltre, comporta come dono increato lo Spirito Santo. Scrive A. Valsecchi: "Dio sospinge le creature ad agire mediante le forme che Egli comunica loro come principio, oltre che di essere, di operazione conveniente al fine. La forma perciò non esclude la presenza operante di Cristo, ma anzi da essa, poiché 'forma rei est intra rem', precisamente consegue che Dio opera intimamente nelle cose (cfr. *S. Th.* I, q.105, a. 5c). Non altrimenti si deve dire della grazia, forma soprannaturale e legge adatta con cui Dio conduce le nuove creature al loro fine eterno. Anch'essa non esclude, anzi realizza nell'uomo una presenza intima-operante di Dio stesso. E poiché è un nuovo e speciale effetto di Dio, la grazia attua un nuovo e speciale tipo di presenza di Dio: l'inabitazione della SS. Trinità e in particolare dello Spirito Santo"[73].

Lo Spirito Santo inabitante nel cristiano è, dunque, la legge interiore in quanto "illumina l'uomo affinché, comprendendo e credendo, accetti i precetti di Cristo; ed affinché conosca, nell'intimo della coscienza, la volontà concreta di Cristo (cfr. *Rm* 8,16.26); muove l'uomo ad amare Dio e a realizzare le opere dell'amore di Dio. Brevemente: istruisce interiormente sulle cose da farsi e inclina la volontà ad agire"[74].

a cura del gruppo Mons. Piva

Il contenuto precettivo della legge nuova.

Quali sono i precetti o doveri morali derivanti dalla legge nuova? E, prima ancora, è leggittimo parlare di doveri morali precisi e concreti imposti dalla legge nuova se questa è essenzialmente una legge di grazia, una legge interiore?

Ecco, allora, i due problemi: qual è la funzione dei precetti della legge nuova? quali sono i precetti della legge nuova?

La funzione dei precetti della legge nuova.

Il problema vero, in realtà, va formulato in questi termini: qual è il significato dei precetti positivi?

S. Tommaso offre una prima risposta, quando afferma: "L'elemento principale della nuova legge è la grazia dello Spirito Santo"[75]. E aggiunge: "La seconda cosa appartiene alla legge evangelica in maniera secondaria, e si tratta delle dottrine di fede e dei precetti"[76]. La legge esterna è pertanto "in funzione della grazia". E allora possiamo concludere con le espressioni di J. Fuchs: "Dunque, la legge evangelica scritta, non esclusa la legge del creatore e la legge dell'amore di Dio e del prossimo, è per se stessa portatrice di morte se non interviene la grazia dello Spirito Santo, come legge interiore; la quale è l'elemento principale della legge nuova"[77].

I precetti della nuova legge.

Quali sono i precetti della legge nuova? Un'adeguata risposta alla domanda esige l'indicazione di un criterio valido di ricerca. Qual è questo criterio?

Riflettendo sulla "forma" dell'essere cristiano e sulle indicazioni necessarie che essa comunica, si giunge a queste conclusioni.

1) L'inclinazione fondamentale dell'essere è verso il fine; ora il fine della vita cristiana è la beatitudine. Perciò, se il primo precetto di una legge è quello di aiutare a conseguire il fine, il primo precetto della legge di grazia, formulato dalla fede, è di tendere alla beatitudine e di raggiungerla.

Ora, poiché in questa vita l'adesione piú alta possibile al fine soprannaturale si realizza attraverso la carità, si comprende come il primo e fon-

damentale precetto della legge nuova debba essere quello della carità.

2) Nell'uomo che aspira alla perfezione, la forma inclina "naturalmente" non soltanto al fine, ma anche ad altre operazioni privilegiate, inseparabilmente connesse con il fine.

Ora la ragione comunica all'uomo varie inclinazioni 'naturali', come ad es. la conservazione della vita, che si traducono in altrettanti precetti[78]. Cosí, anche la grazia infonde nel cristiano varie inclinazioni di cui esige l'adempimento. Anzitutto lo sospinge alla santificazione interiore[79], perché senza questa è impossibile l'attuazione del precetto della carità. Perciò la legge nuova, subito dopo il precetto della carità, dovrà contemplare per la purificazione e la santità interiori altri precetti.

3) La grazia, poi, esige alcune opere esterne, senza le quali è impossibile che essa si attui e cresca in noi.

In forma concreta, i precetti della santificazione interiore sono quelli contenuti nel Discorso della Montagna e, in particolare, le Beatitudini evangeliche, che rappresentano l'ideale della santificazione interiore.

Inoltre, le opere esterne, richieste della legge nuova, si possono cosí catalogare: alcuni precetti riguardano le opere esteriori necessarie per possedere la grazia, quali ad es. i Sacramenti; altri, invece, riguardano le opere esteriori necessarie per rendere attiva e fruttuosa la grazia, una volta ottenuta; e tali sono le opere necessarie alle virtú teologali e morali.

Quanto alle altre opere cui la grazia non inclina necessariamente e primariamente, esse non saranno imposte da nessun precetto della legge nuova, ma da precetti della legge positiva ecclesiastica o civile.

Al termine di questa lunga esposizione voglio concludere con un testo di S. Giovanni Crisostomo:

"La nostra vita dovrebbe essere cosí pura da non aver bisogno di nessun scritto: la grazia dello Spirito Santo dovrebbe sostituire i libri; e come questi sono scritti con l'inchiostro, cosí i nostri cuori dovrebbero essere scritti con lo Spirito Santo. Solo perché abbiamo perduto questa grazia, dobbiamo servirci degli scritti: ma quanto migliore fosse il primo modo, Dio stesso ce l'ha chiaramente mostrato. Ai suoi discepoli, infatti, Dio non lasciò nulla per iscritto, ma promise loro, al posto dei libri, la grazia dello Spirito Santo: 'Egli – disse loro – vi suggerirà ogni cosa': cosí come disse per bocca di Geremia: 'farò una nuova alleanza, promulgherò la mia legge nelle loro anime, la scriverò nei loro cuori, e saranno tutti istruiti da Dio'; ed anche Paolo, volendo affermare questa medesima verità, diceva di aver ricevuto la legge 'non su tavole di pietra, ma su tavole di carne, e cioè nel suo cuore'. La nostra vita, dunque, dovrebbe essere pura di modo che, senza aver bisogno degli scritti, i nostri cuori fossero sempre aperti alla guida dello Spirito Santo... È infatti lo Spirito Santo che discese dal cielo quando fu promulgata la nuova legge, e le tavole che Egli incise in questa occasione sono ben superiori alle prime; poiché gli Apostoli non discesero dal monte portando, come Mosé, delle tavole di pietra nelle loro mani; ma se ne venivano portando lo Spirito Santo nei loro cuori, divenuti mediante la sua grazia una legge e un libro viventi"[80].

a cura del gruppo Mons. Piva

4. La legge naturale.

Il punto di partenza di tutto il precedente discorso è stata la fede cristiana.

La domanda che ora ci poniamo è la seguente: se la riflessione deve muoversi a partire dalla fede cristiana, dal disegno di salvezza, deve essere considerata – ed eventualmente a quale titolo – parte della Teologia morale anche tutta la riflessione morale, filosofica, esperienziale, che non muove dalla rivelazione cristiana, ma da dati di umana conoscenza?

In campo cattolico, oggi, si danno due risposte: una positiva e una negativa.

Di fatto, in tutta la tradizione, la legge naturale è sempre stata considerata come parte integrante della Teologia morale, anche se in questi ultimi anni si è voluto distinguere nettamente fra etica e teologia morale. Ma accanto a questa tendenza, c'è oggi molto diffusa la tendenza a liquidare la legge naturale, per una profonda sfiducia nella capacità della riflessione razionale, della filosofia, a fondare norme con valore universale.

D'altro canto è innegabile che tutta la storia dell'idea morale e della Teologia morale, in campo cristiano, è intessuta di legge naturale. C'è una tradizione costante, che attraversa tutti i tempi e tutti i luoghi e c'è un magistero costante. Da S. Ambrogio a Giovanni XXIII e alla *Gaudium et Spes*, sempre si usa la categoria della legge naturale. Ciò può essere dimenticato facilmente solo da una cattiva teologia[81].

Il problema si presenta, quindi, estremamente complesso e difficile. Lo affronteremo per parti al fine di comprendere in maniera adeguata almeno lo "status quaestionis".

Problematicità concettuale.

Vogliamo riassumere in modo schematico, sulle orme di F. Böckle[82], i vari concetti che si possono avere di natura e conseguentemente di legge naturale.

Un *primo concetto* "si pone nella struttura propria della conoscenza umana stessa. Natura indica allora la natura della falcoltà conoscitiva umana, l'innato della conoscenza umana (ratio ut natura)"[83].

La capacità intellettiva dell'uomo non è solo rivolta verso l'ordine precostituito[84], ma possiede pure una funzione ordinatrice: l'uomo è responsabile di se stesso, non è sottoposto passivamente alla volontà del Creatore.

Un *secondo concetto* di natura "mira a fissare il nucleo inalienabile ed immutabile dell'essenza umana. Natura allora significa natura metafisica essenziale (natura metaphysica hominis)"[85].

Sotto questo aspetto Böckle è d'accordo con Fuchs, Schüller, Rotter, Auer, in quanto vede la necessità per il moralista di appellarsi al metafisico dell'uomo; ma vede pure il pericolo del deduzionismo: per sapere che cosa deve fare, l'uomo è sempre rinviato alle condizioni esistenziali in mutamento. Gli è necessaria una continua ed intensa autocritica, che resti aperta alla reale esperienza storica della sua essenza immutabile.

Un *terzo concetto* di natura "allude immediatamente all'operare umano. Natura viene intesa come l'intelligibile struttura essenziale dell'agire umano che si ritrova nell'operare dell'uomo (natura metaphysica actus humani)"[86].

Questo terzo concetto, a nostro avviso, non è che la esplicitazione di un aspetto insito nel secondo.

"Un *quarto concetto* di natura si rivolge alla natura concreta. Per natura si intendono qui gli ordini biologico-fisiologici dati dell'uomo (natura biologica physiologica)"[87].

Anche questo concetto può essere considerato una falsa evoluzione del secondo, in quanto si eleva a legge metafisica un semplice processo biologico; e, in un certo senso, anche del primo, perché l'ordine dato, che l'uomo deve scoprire e al quale deve attenersi, nella concezione gius-naturalista era anche l'ordine fisio-biologico.

La discussione seguita all'"Humanae vitae', che si rifà a quest'ordine 'metafisico' della natura biologica e fisiologica, ha messo in evidenza la debolezza di un fondamento morale simile, anche se si accetta la prospettiva biologica come un elemento della argomentazione morale[88].

Dalla panoramica böckliana si può dedurre che la fondazione personale della legge naturale non esclude, anzi necessariamente implica gli aspetti biologici e fisiologici, evitando così il pericolo di unilaterali assolutizzazioni.

Per evitare questo pericolo è, forse, oppurtuno usare una terminologia più adatta, come ci invita a fare Fuchs in una sua opera già citata[89]: occorre dimenticarsi della formula "la legge naturale scritta nella natura" e assumere quella di "legge naturale scritta nel cuore".

"La legge naturale scritta nella natura" lascia intendere, secondo Fuchs, una legge morale creata da Dio nel momento stesso in cui creò l'uomo e il mondo[90], una imposizione di Dio all'uomo, una concezione morale in chiave volontarista-positivista.

La creazione di Dio, però, aggiunge Fuchs, è principalmente l'uomo e il suo mondo: un uomo capace di "scoprire e di cogliere se stesso, la sua essenza, le sue possibilità, il suo mondo e il senso di questa realtà totale – dell'uomo e del mondo – e, in questo scoprire e cogliere, fare sempre maggiori progressi"[91].

La volontà creatrice di Dio consiste nel porre in esistenza l'uomo e nel metterlo in condizioni che egli sia e diventi sempre più uomo. Per questo forse è più adatta la seconda formulazione, che del resto non era del tutto sconosciuta allo stesso Paolo[92].

"La formulazione paolina significa piuttosto che l'uomo, sempre consapevole di se stesso come uomo, è in grado di capire (in quanto è anche entità morale, almeno fondamentalmente) quali atti e comportamenti, quale progetto di una azione, di una vita e di futuro siano o possano essere conformi al (concreto) essere umano e perciò degni dell'uomo (rispondenti alla dignità umana)"[93].

In conclusione, dei quattro concetti di natura esaminati l'unico valido a fondare la legge naturale è il primo, purché si intenda la natura in senso dinamico: l'uomo, infatti, ha come caratteristica propria, tra le varie creature, di essere libero costruttore di se stesso.

La storicità: elemento formale della legge naturale e della morale.

Ma occorre considerare un altro aspetto secondo il quale può essere studiato l'uomo, la sua natura e la legge ivi contenuta: l'aspetto esistenziale e formale, costituito appunto dalla storicità.

L'esperienza della storicità. "L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo... Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale che ha i suoi riflessi anche nella vita religiosa" (GS, n. 4).

"Non solo il progresso delle scienze biologiche, psicologiche e sociali dà all'uomo la possibilità di una migliore conoscenza di sé, ma lo mette anche in condizione di influire direttamente sulla vita delle società mediante l'uso dei metodi tecnici" (n. 5).

"Così il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine, ad una concezione più dinamica ed evolutiva; ciò favorisce il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi, che stimola ad analisi e sintesi nuove" (n. 5).

E questo conduce ad uno stato di "turbamento degli animi", alla "trasformazione delle condizioni di vita" (n. 5), alla discussione di nuovi problemi filosofico-scientifici.

a cura del gruppo Mons. Piva

"Ai nostri giorni l'umanità, scossa da ammirazione per le sue scoperte e la sua potenza, agita però spesso ansiose questioni sull'attuale evoluzione del mondo, sul senso dei propri sforzi individuali e collettivi e sul fine delle cose e degli uomini" (n. 3).

E conduce pure ad uno scuotimento delle tradizioni etico-religiose: "Le istituzioni, le leggi, i modi di pensare e di agire, ereditati dal passato, non sempre si adattano bene alla situazione attuale: da qui un profondo disagio nel comportamento e nelle norme stesse di condotta" (n. 7).

Dall'insieme di questi testi, tratti dalla costituzione conciliare "*Gaudium et Spes*", risulta evidente non solo l'attestazione del profondo cambiamento di concezioni filosofico-scientifico-religiose, ma vengono delineati pure i tratti essenziali di questa trasformazione dell'uomo[94].

Si può sintetizzare in un solo concetto il pensiero antropologico del Concilio Vaticano II: l'uomo è un essere essenzialmente storico, che progredisce continuamente sul piano delle sue conoscenze, delle sue capacità, della sua maturazione umana, non solo a livello della persona singola, ma anche a livello dell'umanità intera.

L'indicazione conciliare, tuttavia, piuttosto generica, dell'esperienza di storicità che fa l'uomo moderno, può essere analizzata piú settorialmente, e soprattutto, può essere vista nelle cause che la determinano. Interessante a questo riguardo è lo studio di Auer sulle cause della esperienza che fa l'uomo moderno della storicità[95].

1) Come primo elemento può essere considerata la comprensione dinamica del mondo. Oggi è oggetto di attenzione il divenire, il particolare, l'azione umana esistenziale; e molto di meno il metafisico, l'astratto, l'universale.
2) In una dimensione piú ampia, questa esperienza dipende dalla scoperta del pluralismo culturale. Non viene rigettata alcuna forma di umanesimo, ma tutte vengono rispettate come portatrici di elementi validi. Lo stesso vale per le esperienze piú antiche.
3) Un altro aspetto è dato dal cambiamento scoperto nella stessa natura e, perciò, nel progressivo approfondimento della conoscenza dell'uomo di se stesso. Considerando dinamicamente la natura umana, non è piú possibile allora stabilire, una volta per tutte, ciò che vi appartiene in modo essenziale oppure no.
4) La stessa coscienza umana ha subito una trasformazione in chiave personale. L'uomo vuole agire moralmente, confrontandosi personalmente con la verità senza una imposizione esterna e non per una abitudine tradizionale.

L'esperienza della storicità può essere considerata, allora, una delle esperienze fondamentali dell'uomo moderno. Egli si scopre "differente"

a cura del gruppo Mons. Piva

da quelli che lo hanno preceduto e suppone che chi verrà dopo di lui sarà ancora piú diverso.

Il Concilio Vaticano II non ha fatto altro che prendere atto di questa mutazione. Lo stesso deve fare la Teologia morale, non solo per adeguarsi ai "segni dei tempi" e potersi cosí presentare validamente all'uomo di oggi, ma anche per poter risolvere adeguatamente i problemi vitali che assillano l'uomo stesso.

Il concetto di storicità. "Per essa, l'uomo ha il suo 'essere' concreto, non 'statico' quasi cosa finita, fra un passato sempre precedentemente dato, che egli possiede e che però gli sfugge (inizio) e un futuro che lo inquieta, che è in arrivo ma che non è ancora arrivato (fine), nel dialogo fra libertà e disponibilità (temporaneità); ma lo ha piuttosto nell'accettazione e nella opposizione alle motivazioni che si impongono alla sua libertà, e che, all'epoca in cui egli vive, costituiscono il suo mondo"[96].

Gli elementi costitutivi della storicità sono, dunque, il tempo come luogo della storia, e l'uomo come colui che interviene liberamento nella storia, mediante le sue capacità conoscitive e realizzatrici.

Storicità è allora un "essenziale" dell'uomo, una realtà fondamentale dell'esistenza umana.

Le mutabilità dell'uomo, la sua "storicità" fa parte essenzialmente, come afferma Fuchs[97], del suo essere uomo, della sua essenza immutabile. Se è possibile una distinzione logica dell'essenza immutabile da ciò che è mutabile nell'uomo, a livello ontologico, essa non è possibile a livello esistenziale: mutabilità ed immutabilità costituiscono essenzialmente l'uomo.

La storicità allora, costitutivo formale, può essere considerata come un divenire costante dell'uomo nel costante divenire del mondo; come il "medium" fra l'infrastorico e il meta-storico, fra la semplice materialità del divenire delle cose e il "divenire" orientato dall'uomo verso la forma ottimale del mondo voluto da Dio. È nella partecipazione all'opera creativa di Dio che si deve porre l'azione storica dell'uomo come soggetto della storia e il suo divenire "uomo".

Il concetto di storicità, inteso come fondamento ontologico della storia, indica la non ancora raggiunta pienezza dell'essere, il rapporto fra la parte e il tutto; ma indica pure il raggiungimento di questa pienezza, che emerge appunto dal divenire meta-storico delle cose, dal cammino meta-storico dell'uomo verso il raggiungimento di se stesso[98].

L'uomo nella prospettiva storica è il soggetto della storia; la realtà personale e quella extrapersonale in cui la prima si esplica, non è soltanto un dono che gli è stato fatto, ma anche un compito a lui affidato[99].

"La temporalità non è conseguenza di un insuccesso iniziale dello

spirito umano. È il risultato del disegno divino, del quale è caratteristica propria che non si realizzi tutto in una sola volta e per sempre, bensí che la creazione vada soggetta alla successione temporale, in modo tale che l'uomo sia il suo piú intimo collaboratore"[100].

Un terzo aspetto della storicità può essere riscontrato nella rivelazione. Se l'uomo è un essere storico, allora tutto ciò che riguarda l'uomo sarà necessariamente impregnato di storicità. Poiché la rivelazione è indirizzata a lui, poiché la parola di Dio è espressa in un linguaggio umano, essa è essenzialmente "storica".

Lo stesso messaggio biblico è, soprattutto in Paolo, "paraklése", avvenimento, novità. Tutto il Vangelo è una "paraklése". L'avvenimento di Cristo porta una novità, un annuncio all'uomo. La sua morte e risurrezione non sono finalizzate a se stesse, mirano alla trasformazione dell'uomo. Sono un evento che deve calarsi nella concreta esperienza di un individuo, dell'umanità intera.

Se da una parte l'evento di Cristo è un avvenimento già conclusosi in lui, dall'altra è un evento sempre attuantesi nella vita della chiesa e del cristiano[101].

Come per gli Apostoli fu possibile orientare in modo nuovo l'autocomprensione dell'uomo di quella determinata epoca, secondo il messaggio di Cristo, cosí dovrà la morale di oggi trasformare quello stesso messaggio in linee orientative di condotta, secondo l'attuale autocomprensione dell'uomo.

Storicità e individuazione delle norme. Abbiamo cosí toccato il problema delle storicità in rapporto alla morale. In realtà la dimensione storica dell'uomo è pregna di conseguenze per la Teologia morale.

La morale, anzitutto deve affermare la storicità come forma essenziale del mondo, voluto cosí da Dio stesso; la sua stessa condizione di storicità come progressiva comprensione e attualizzazione della rivelazione; deve accogliere, infine, le esigenze della situazione attuale che tende ad un diverso rapporto chiesa-mondo.

Ma prima di procedere, mi sembra opportuno fare due premesse. "La prima è che non dovrebbe esserci un atteggiamento cosí negativo per il fatto che ci sono delle controversie nel campo della moralità"[102], le quali possono dipendere dalla insufficiente chiarezza della nostra attuale "comprensione" dell'uomo.

La seconda è di scacciare la possibile tentazione di appellarci alla rivelazione per decidere quello che è legge naturale e quello che non lo è, ed evitare cosí l'incertezza esistente [103]. Questa osservazione di Van Melsen mi sembra che valga per molti problemi morali.

La storicità, in quanto problema che interessa fondamentalmente la

a cura del gruppo Mons. Piva

morale, conduce questa disciplina a trasformarsi in chiave di dinamicità, come conseguenza della dinamicità che abbiamo riscontrato nella stessa realtà. Un tale contesto generale di dinamicità si riflette e si evidenzia soprattutto nel momento dell'articolazione normativa della morale. Questa avviene sempre nella storia, nel contesto evolutivo della storia e, pertanto, non può realizzarsi che "progressivamente".

L'uomo è talmente inserito e condizionato da tale contesto di storicità, che la sua norma può emergere solo mediante una riflessione razionale, condizionata storicamente. E ciò perché il concetto di storicità non è causa, ma risultato della natura razionale dell'uomo[104].

Il concetto di razionalità, infatti, prevede immancabilmente un progressivo addentrarsi nella sfera della verità o del bene. La norma, di conseguenza, afferma ancora Korff, acquisterà il suo valore e la sua validità in base alla introspezione razionale nella relatività dell'orizzonte conoscitivo posseduto dall'uomo[105].

Una visione dinamica dell'uomo, del concetto di natura, apre e fonda la prospettiva di un procedimento normativo fondato sull'esperienza, sulla fenomenologia, induttivamente[106].

Nella prospettiva schülleriana. Un "Sein" che muta, esige necessariamente un cambiamento nel "Sollen". L'assioma afferma una correlazione assoluta fra l'essere e il dover-essere, per cui nella misura in cui l'essere dell'uomo varia storicamente, deve cambiare pure la norma morale corrispondente.

Non c'è in questo del relativismo, ma l'esigenza di scoprire quali norme sono e restano immutabili, perché fondate sull'essenza immutabile dell'uomo, e quali sono mutabili e legate ad una concezione temporale dell'uomo. Se il nostro compito è quello di cercare la volontà di Dio nel contesto in cui viviamo, si tratta di avere il criterio giusto per poterla conoscere, che consiste proprio nell'"essere" che l'uomo scopre in se stesso e che gli viene da Dio.

L'orizzonte delle possibilità si allarga sempre piú; l'uomo è in grado di orientare e persino di determinare, almeno in certi casi, il suo stesso futuro; la prospettiva dinamica e storica ha assunto dimensioni a volte allarmanti; per questo sarebbe oltre modo pericoloso fondare un giudizio etico soltanto sulle possibilità scientifiche che si aprono, senza considerare gli elementi orientativi di una essenza immutabile dell'uomo[107].

Conclusione. L'affermazione basilare alla quale siamo ormai giunti, si può cosí sintetizzare: ogni forma di moralità, e quindi anche quella cristiana, deve fondarsi sulla persona. È la persona che costituisce il centro dei valori morali. E questo significa:

1. la tematizzazione della morale ha nell'uomo il suo punto di partenza e il suo punto di convergenza; è nell'uomo che si fondano adeguatamente i valori e gli atteggiamenti;
2. il sostegno formale o strutturale della moralità si deve trovare nella persona, e concretamente nella persona cristiana;
3. la persona umana non può intendersi come realtà chiusa. L'uomo si costituisce persona con l'intimità e con l'apertura. L'alterità entra nella definizione della persona. La persona è il "luogo" dei valori morali; ma essa dev'essere "aperta";
4. la persona aperta all'"alterità": la prima e fondamentale trascendenza. Solamente l'alterità è capace di costruire la persona come fine-in-sé, liberandola dall'essere considerata come mezzo. E questo significa che la persona è valore assoluto soltanto quando si ammette l'alterità;
5. la persona aperta a Dio: la seconda trascendenza. Per un credente l'apertura culmina nell'apertura a Dio. Questa è la trascendenza definitiva dell'uomo. Trascendenza che è qualitativamente diversa dalla trascendenza di alterità, ma che si basa necessariamente su di essa.

a cura del gruppo Mons. Piva

NOTE

[1] Cfr. S. Tommaso, *Super Ep. S. Pauli lectura*, in *Rom.* 4,1; ed. Marietti, Torino 1968, vol. I, cap. IV, lect. I, n. 331.
[2] Per uno sguardo sintetico sulla nozione di "legge" nella S. Scrittura, vedi: P. GRELOT, *Legge*, in: *Voc Teol Bibl*, pubblicato sotto la direzione di L. DUFOUR, Torino 1978, pp. 589-601. Cfr. inoltre: W. GUTBROD, *Nómos*, in: *GLTN*, vol. VII, 1273-1418.
[3] Cfr R. SCHNACKENBURG, *Le message morale du Nouveau Testament*, Paris 1963, pp. 278-312.
[4] E. SCHILLEBEECKX, *L'etica della situazione*, in: *I grandi temi del Concilio Vaticano II*, Roma 1965, p. 885.
[5] Cfr. J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, vol. I, Roma 1968, pp. 40-53.
[6] E. SCHILLEBEECKX, *L'etica della situazione*, op. cit., pp. 889-890.
[7] J. FUCHS, *L'etica della situazione*, in: *Digest Religioso*, 1955, p. 25.
[8] J. FUCHS, *Morale théologique et morale de la situation*, in: *NRTh*, 86 (1955), 1085.
[9] Cfr. K.V. TRULHAR, *Structura theologica vitae spiritualis*, Romae 1958, pp. 68-76.
[10] Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Roma 1967, pp. 412-417.
[11] Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, *op. cit.*, pp. 417-429.
[12] Cfr. *Ef* 4,24; *Col* 3,10; *Gal* 6,15.
[13] *Rm* 8,2.
[14] P. DRIJVERS, *Les Psaumes*, Paris 1958, p. 196.
[15] Cfr. *Ger* 24,7; 31,33; 32,39; *Ez* 36,25-27.
[16] Cfr. *Lev* 14,4-8; *Num* 19,18.
[17] Cfr. *Is* 1,18.
[18] Cfr. *Is* 48,1-22.
[19] P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II, Tournai 1956, p. 34.
[20] Cfr. *Ger* 24,7; 31,33; *Ez* 11,19; 18,31; 36,25-27.
[21] *Neemia* 8-10: questi capitoli sono stati inseriti nelle *Memorie di Neemia*. L'inno ha molte rassomiglianze con il *Sal* 78: i due carmi esaltano le meraviglie di Dio al tempo dell'Esodo e dell'entrata nella Terra promessa.
[22] Cfr. *Es* 17,1-7; 32.
[23] Cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament*, in: *RB* 47 (1938), 43-46.
[24] Cfr. *Is* 1,27; 4,2; 6,13; 10,22.
[25] Comm. in 2 *Cor*, 3,1-2, op.cit., cap III, lect. II, n. 90.
[26] I-II; q. 106, a. 1.
[27] Cfr. P. PIVA, *Imitazione/Sequela*, in: *Diz. Enc. Teol. Mor*, Roma 1974, pp. 470-476, con ampia bibliografia.
[28] Vedi l'interessante studio di R. SCHNACKENBURG, *Le message morale du N.T.*, Paris 1963, pp. 45-52.
[29] Cfr. O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Paris 1957, pp. 18-20.
[30] Tra i molteplici studi relativi a quanto andrò esponendo, mi riferisco in particolare a: S. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi nouvelle*, Roma 1953; L. CERFAUX, *Le Chirst dans la théologie de saint Paul*, Paris 1954, pp. 209-236: G. SPICQ, *Vie morale et Trinité selon saint Paul*, Paris 1957, pp. 49-71; C.H. DODD, *Morale de l'Evangile*, Paris 1958.
[31] Cfr. *Gal* 5,13-26.
[32] Cfr. *Rm* 7,6; *Ebr* 8,6-13.
[33] Cfr. 1 *Cor* 12,13; cfr. anche 6,11; *Gal* 3,2; *Tit* 3,5.
[34] Cfr. 2 *Cor* 1,21-22; *Ef* 1,13-14; 4,30; *Rm* 5,5.
[35] Sulla inabitazione dello Spirito Santo, cfr. *Rm* 8,9-11; 1 *Cor* 3,16; 2 *Tim* 1,14.
[36] Nell'ordine *Ef* 1,17-19; *Ebr* 6,4; 1 *Cor* 2,10ss.
[37] *Rm* 15,13.19; 2 *Tim* 1,7; *Gal* 5,16-18.
[38] Che la carità provenga dallo Spirito Santo e testimoniato in *Rm* 5,5; 15,30; *Gal* 5,22.
[39] *Gal* 5,25; 1 *Tess* 5,19; *Ef* 4,30.
[40] Cfr. *Ef* 5,18: "siate ricolmi dello Spirito"; *Ef* 3,16: "vi conceda... di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito...".

[41] Cfr. *Rm* 8,2: è il testo sul quale, piú che su altri, si appoggia l'argomentazione di S. Tommaso: *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1c.
[42] Cfr. *Rm* 8,9; 2 *Cor* 3,17; *Gal* 4,6; *Fil* 1,19.
[43] Cfr. *Rm* 1,4; 8,11; 1 *Cor* 15,45; *Tit* 3,4-7.
[44] Cfr 1 *Cor* 12,3; *Gal* 2,20; *Col* 1,29.
[45] Cfr. *Rm* 8,9; 2 *Cor* 3,17-18; 1 *Cor* 6,17.
[46] Cfr. *Rm* 8,15; *Gal* 4,6-7.
[47] Cfr. A. WIKENHAUSER, *La mistica di S. Paolo*, Brescia 1958, pp. 65-74.
[48] Si veda il non breve elenco in A. WIKEHNAUSER, *op. cit.*, p. 67.
[49] Cfr. *Rm* 6,14; *Gal* 5,17-18.
[50] Cfr. *Gal* 2,4-5.
[51] Cfr. 1 *Tim* 1,9: "la legge non è fatta per il giusto". Cfr. S. LYONNET, *Liberté chrétienne...*, *op. cit.* p. 4: R. GUARDINI, *Libertà, grazia, destino*, Brescia 1956, pp. 62-71.
[52] Cfr. *Rm* 6,15; 1 *Cor* 9,21; *Gal* 5,13.
[53] Cfr. *Rm* 16,17; 1 *Cor* 7,1-15; 1 *Tess* 4,2; 2 *Tess* 3,6; *Gal* 5,19-23; *Col* 3,5-8.
[54] Cfr. *Rm* 8,23; 2 *Cor* 1,22.
[55] Cfr *Rm* 6,12ss. Vedi anche S. LYONNET, *Liberté chrétienne...*, *op. cit.*, p. 10ss..
[56] Cfr. *Gc* 1,22-27; 2,1-2. Cosí sostengono parecchi esegeti che ne traggono argomento per ritenere la lettera piuttosto tardiva; altri, invece, che la collocano molto presto, escludono una simile intenzione polemica. Si vedano, per tutto questo, i commentari, ad es. P. DE AMBROGGI, *Le Epistole cattoliche*, Torino 1948, pp. 13-15; 45ss. F. MUSSNER, *La lettera di Giacomo*, Brescia 1970.
[57] Cfr. *Gc* 2,14-26.
[58] Cfr. *Gc* 1,25.
[59] Cfr. 1 *Piet* 1,2.22-23.
[60] Cfr. M.E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean*, Paris 1953, pp. 165-175; O. PRUNET, *La morale chrétienne...*, *op. cit.* pp. 45-55.
[61] Cfr *Gv* 15,9-17; 1 *Gv* 4,7-16.
[62] Cfr. *Gv* 3,5-8; 4,23; 7,37-39; 14,26; 15,26; 16,7-13.
[63] Cfr. M.E. BOISMARD, *op. cit.* pp. 172ss.
[64] Cfr. *Gv* 1,16.17.33.
[65] La ricca dottrina biblica sulla "legge dello Spirito" non poteva non avere ulteriori sviluppi nel pensiero cristiano. Non posso inoltrarmi in una analisi dettagliata di tale pensiero. Mi limito ad indicare alcuni studi utili per un approfondimento: A. VALSECCHI, *Lettera e spirito nella legge nuova: linee di teologia patristica*, in: *SC* 92 (1964), 483-516; G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères de trois premiers siècles*, Paris 1953; L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960. Piú utili possono riuscire gli studi sulla grazia e l'azione santificatrice dello Spirito Santo nell'insegnamento dei Padri, come: J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après le Pères grecs*, Paris 1938; P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Roma 1946; H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de Théologie dogmatique*, Paris 1948; J. GRIBOMONT-P. SMULDERS, *L'Esprit sanctificateur dans la spiritualité des Pères*, in *Dict. de Spir.*, fasc. 28-29 (1960), pp. 1257-1283.
[66] A. VALSECCHI, *La legge nuova in S. Tommaso*, Venegono 1964, p. 189, in: Miscellanea Figini.
[67] J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, vol. I, Roma 1965, p. 103.
[68] *S. Th* I-II, q. 108, a. 1c.
[69] S. TOMMASO, *Super Ep. S. Pauli*, in *Rom*, c. VIII, lect. I, ed. Marietti, n. 603, Torino 1953.
[70] 2 *Piet.* 1,4.
[71] Cfr. *S. Th.* I, q. 44, a. 8.
[72] J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, *op. cit.* p. 104.
[73] Cfr. A. VALSECCHI, *La legge. Note scolastiche*, s. d., p. 87.
[74] J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, *op. cit.* p. 95.
[75] *S. Th* I-II, q. 108, a. 1c.
[76] *S. Th.* I-II, q. 106, a. 2c.

a cura del gruppo Mons. Piva

[77] J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, *op. cit.*, p. 97.
[78] *S. Th.* I-II, q. 94, a. 2c.
[79] S. TOMMASO, *Quodlibetum* 5, a. 19c.
[80] In Matth., *Hom. I*, n. 1: PG 57, 13-15.
[81] D. LAFRANCONI, *La legge naturale: linee di sviluppo storico e problemi attuali*, in: *RTM* 15 (1972), 393-437.
[82] Cfr. F. BÖCKLE, *Sguardo retrospettivo e veduta di insieme*, in: *Dibattito sul diritto naturale*, Brescia 1970, pp. 151-173. I.D., *La legge naturale e la legge cristiana*, in: AA.VV., *La legge naturale*, Bologna 1970, pp. 19-231.
[83] Cfr F. BÖCKLE, *Sguardo retrospettivo e veduta d'insieme*, *op. cit.* p. 152.
[84] Si nota qui una interpretazione giusnaturalista di Tommaso, al quale Böckle si rifà espressamente.
[85] F. BÖCKLE, *ivi*, p. 157.
[86] F. BÖCKLE, *ivi*, p. 164.
[87] F. BÖCKLE, *ivi*, p. 168.
[88] F. BÖCKLE, *ivi*, p. 172.
[89] Cfr. J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Brescia 1970, pp. 36-44.
[90] Una tale prospettiva implica, come abbiamo già visto, il giudizio di F. Böckle.
[91] J. FUCHS, *op. cit.* p. 37.
[92] Cfr *Rm* 2,15.
[93] J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, *op. cit.*, p. 40.
[94] In un lungo articolo il BAUM sviluppa le linee essenziali dell'antropologia del Vaticano II in 7 punti: dialogicità e intersoggettività; vita di grazia nello Spirito; la vocazione divina che l'uomo scopre nella sua coscienza; la comunione di fede vissuta con gli altri nell'ambito della famiglia dei credenti; la dimensione corporea; l'apprezzamento della storia umana come luogo in cui Dio si rivela; la storicità come elemento riassuntivo.
[95] Cfr. A. AUER, *Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral*, in: *ThQ* 149 (1969), 4-22.
[96] A. DARLAPP, *Storicità*, in: *Diz Teol*, vol. III, Brescia 1968, pp. 445.
[97] Cfr. J. FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna 1978, p. 92.
[98] Cfr. J.B. LOTZ, *Zur Geschichtlichkeit des Menschen*, in: *Scholastik* 26 (1951), 333-337.
[99] Cfr. A. BRUNNER, *Geschichtlichkeit*, Berlin 1961, p. 175s.
[100] J. LOBO, *Verso una morale secondo il senso della storia. Condizione e rinnovamento della morale*, in: *Conc 5* 1967, 39-63.
[101] Cfr. a riguardo J. LOBO, articolo appena citato, pp. 47-53. G. RUGGIERI, *Sapienza e storia. Per una teologia politica della comunità cristiana*, Milano 1971, pp. 41-80.
[102] A. VAN MELSEN, *Legge naturale ed evoluzione*, in: *Conc 6* (1967), 61-72, particolarmente p. 71.
[103] Cfr. A. VAN MELSEN, *ivi*, p. 72.
[104] Cfr. W. KORFF, *Norma e moralità*, Bologna 1976, pp. 63-65.
[105] Cfr. W. KORFF, *op. cit.*, p. 65.
[106] Solo un semplice accenno alla vasta problematica che si dovrebbe trattare.
[107] Cfr. K. RAHNER, *Il problema della manipolazione genetica*, in: *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, pp. 337-385; AA.VV., *Manipolazione e futuro dell'uomo*, Bologna 1972; E. CHIAVACCI, *Riflessione per una morale della manipolazione dell'uomo*, in: *RTM* 8 (1970), 13-28.

Suggerimenti Bibliografici

AA.VV., *La legge naturale*, Bologna 1970.
AA.VV, *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, Roma 1970.
AUBERT J.M., *Loi de Dieu, lois des hommes*, Tournai 1964, pp.131-150.
AUBERT J.M., *Pour une épistémologie de la morale chrétienne*, in: "*Studia Moralia*", XVIII/1, 1980, pp. 83-106.
BÖCKLE F., *Dibattito sul diritto naturale*, Brescia 1970.
BÖCKLE F., *Legge e coscienza*, Brescia 1969. Il volumetto è utile ai fini di una conoscenza adeguata del problema dell'etica della situazione.
BOUTTIER M., *La condition chétienne selon saint Paul*, Genève 1964.
BOVER P.J.M., *Teologia de San Pablo*, Madrid 1961.
BULTMANN R., *Le lettere di Giovanni*, Brescia 1977.
CAZELLES H., *La loi israeélite*, in: *DBS V*, Paris 1950.
CERFAUX L., *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962.
CHIAVACCI E., *La legge naturale ieri e oggi*, in: AA. VV., *Nuove prospettive di morale coniugale*, Brescia 1969, pp. 61-91.
CULTRERA F., *Mutabilità e immutabilità della legge naturale*, Napoli 1977.
DACQUINO P., *La vita morale e l'azione dello Spirito secondo S. Paolo*, in: AA.VV., *Fondamenti biblici della Teologia morale*, Brescia 1973, pp. 357-373.
DAVID J., *Il diritto naturale: problemi e chiarimenti*, Roma 1968.
DAVID J., *Nuovi aspetti della dottrina ecclesiastica sul matrimonio*, Roma 1968.
DE LA POTTERIE I., *I precetti morali secondo S. Giovanni*, in: AA. VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, pp. 329-344.
DI PINTO L., *"Seguire Gesú" secondo i Vangeli sinottici*, in: AA. VV., *Fondamenti biblici della Teologia morale*, Brescia 1973, pp. 187-251.
DODD C.H., *Morale de l'Evangile*, Paris 1958.
FUCHS J., *Le droit naturel. Essai Théologique*, Paris 1960.
GIAVINI G., *Il discorso della montagna nella problematica attuale circa il valore delle norme etiche del Nuovo Testamento*, in: AA.VV., *Fondamenti biblici della Teologia morale*, Brescia 1973, pp. 253-272.
GRÜNDEL J., *Mutevole e immutabile in teologia morale*, Brescia 1976.
HAMEL E., *La legge morale e i problemi che pone al biblista*, in: AA. VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, pp. 23-44.
HAMEL E., *Loi naturelle et loi du Christ*, Paris 1964.
KÄSEMANN E., *Prospettive paoline*, Brescia 1972.
KORFF W., *Norma e moralità*, Bologna 1976.
L'HOUR J., *La morale de l'Alliance*, Paris 1966.
MC DONAGH E., *Dono e chiamata. Verso una teologia cristiana della moralità*, Torino 1980.
MC KENZIE J.L., *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1978.
MIEGGE G., *Il sermone sul monte*, Torino 1970.
MIETH D., *Norma morale e autonomia dell'uomo. Problema della legge naturale e sua relazione con la legge nuova*, in: AA. VV., *Problemi e prospettive di Teologia Morale*, a cura di T. Goffi, Brescia 1977, pp. 173-198.
MORK W., *Linee di antropologia biblica*, Fossano 1971.
MUSSNER F., *La lettera di Giacomo*, Brescia 1970.
NEUHAUSLER E., *Exigence de Dieu et Morale chrétienne*, Paris 1971.
PIZZORNI R., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1978.
PRUNET O., *La morale chrétienne d'après les ècrits johanniques*, Paris 1957.
RAHNER K., *Il problema di un'etica esistenziale formale*, in: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1956, pp. 468ss.
RAHNER K., *Pericoli nel cattolicesimo d'oggi*, Alba 1964. Si tratta di un libretto di una lucidità eccezionale; lo consiglio vivamente.
RAHNER K., *Rapporto tra natura e grazia*, in: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965.
REY B., *Creati in Cristo Gesú. La nuova creazione secondo S. Paolo*, Roma 1968.
ROPER A., *Morale oggettiva e soggettiva*, Roma 1972.
SCHILLEBEECKX E., *L'etica della situazione*, in: AA. VV., *Dal mito all'antropologia critica*, Verona 1967.
SCHNACKENBURG R., *Le message morale du Nouveau Testament*, Paris 1963.
SIEGWALT G., *La loi, chemin du Salut. Essai sur la signification de la loi de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1971.
SPICQ C., *Agapé dans le Nouveau Testament*, 3 vol., Paris 1966.
SPICQ C., *Théologie morale du Nouveau Testament*, 2 vol., Paris 1965.
VALSECCHI A., *La legge nuova*, in: A. VALSECCHI-L. ROSSI, *La Norma morale*, Bologna 1971, pp. 27-76.
VON RAD G., *Teologia dell'Antico Testamento, vol. II: Teologia delle Tradizioni profetiche*, Brescia 1974, pp. 468-494.
WENDLAND H.D., *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, pp. 94ss.
ZIMMERLI W., *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Milano 1975, pp. 225-247.

a cura del gruppo Mons. Piva

2. La coscienza prudenziale del cristiano.

La chiamata dell'uomo da parte di Dio per mezzo di Gesú Cristo nello Spirito Santo, ha la sua prima e fondamentale espressione nel dono della "creatura nuova". La realtà cristiana, quindi, trova la sua piena spiegazione nel dialogo fra Dio e l'uomo. La Costituzione pastorale *"Gaudium et Spes"* si esprime nei seguenti termini: "La ragione piú 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" (n. 19).

La chiamata di Dio si manifesta all'uomo attraverso la comunicazione della volontà divina; volontà appresa personalmente nell'intimo della coscienza personale.

Ora, la stretta correlazione esistente tra volontà di Dio, espressa nella "legge", e la concezione personalistica-dialogica della coscienza, porta a concepire la coscienza stessa come incontro e dialogo tra Dio e l'uomo, come voce di Dio. La *"Gaudium et Spes"* afferma: "Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire... L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro il suo cuore; obbedire a questa legge è la dignità stessa dell'uomo, e secondo essa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo piú segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità" (n. 16).

In quest'ultima parte cercherò di illustrare l'assunto del Concilio Vaticano II.

1. La natura della coscienza cristiana secondo l'insegnamento ecclesiastico.

In occasione della pubblicazione dell'enciclica *Humanae Vitae*, la riflessione teologica si è concentrata sul problema del valore e della libertà del giudizio di coscienza. E non è difficile rilevare le diversità di concezioni, anche in campo cattolico. È bene che facciamo un quadro riassuntivo di tali opinioni, prima di affrontare sistematicamente il problema.

A. Il concetto di coscienza nelle dichiarazioni di alcune Conferenze Episcopali.

I testi delle Conferenze Episcopali sono tratti dal volume: *Documenti. Humanae Vitae e Magistero Episcopale*, a cura di L. Sandri, Bologna 1969; il numero marginale è relativo all'edizione citata. Indico gli interventi piú significativi.

Olanda: 31-7-1968
nn. 1-7. Cfr. anche "Rapporto del Concilio pastorale olandese", nn. 7a-7z. Il 1° agosto 1968 il card. Alfrink aveva dichiarato di "ritenere che occorre formare una coscienza individuale, per affrontare le decisioni personali, in materia di moralità" (*OR*, 1 agosto 1968, p. 2, c. 5).

Messico: 9-8-1968
nn. 8-24
Germania Ovest: 29-8-1968
nn. 25-38
Germania Ovest: 30-8-1968
nn. 39-67
Austria: 21-9-1968
nn. 106-133
Canada: 27-9-1968
nn. 157-190
Scozia: 4-10-1968
nn. 282-294
Spagna: 27-11-1968
nn. 344-367
Svizzera: 11-12-1968
nn. 295-337
Scandinavia: 17-10-1968
nn. 200-231
Francia; 8-11-1968
nn. 232-281
Italia: 10-9-1968
nn. 93-105

Filippine: 12-10-1968
nn. 573-631

Belgio: 30-8-1968
nn. 68-92
Inghilterra e Galles: 24-9-1968
nn. 134-156
Irlanda: 9-10-1968
nn. 191-199
Ceylon: 26-8-1968
nn. 368-389
Jugoslavia: 11-10-1968
nn. 390-410
America Latina: 6-9-1968
nn. 416-421c
Stati Uniti: 15-11-1968
nn. 422-508

La tensione escatologica verso la pienezza della vita dei risorti in Cristo, tensione che è il dinamismo costitutivo della coscienza cristiana, è la verità fondamentale sottolineata dalla Conferenza Episcopale Italiana. Per evitare fraintendimenti, la CEI non ha voluto toccare esplicitamente la dottrina della coscienza, ma ne ha dato la legge formale che fonda e guida tutto il dinamismo della coscienza stessa nella sua formazione, remota ed immediata, e nella sua enunciazione. Sicché la coscienza non è un semplice sillogizzare su dati fissi, ma un rendere conto della tensione propria dell'essere personale che si impegna ad avvalorare la realtà situazionale secondo Cristo, presente in noi e nel mondo.

a cura del gruppo Mons. Piva

Dalla lettura delle dichiarazioni episcopali emergono chiaramente due modi di considerare il problema della coscienza cristiana.

1) La coscienza è vista nel suo momento di dipendenza da una norma universale, ed è tenuta rigorosamente ad applicare la stessa norma universale alla situazione concreta. Alcune Conferenze Episcopali si limitano a segnalare tale momento; altre, invece, lo sottolineano in modo tale che sembra essere l'unico elemento costitutivo.

2) La coscienza, nel formarsi e nel porsi come decisione, assume come elementi costitutivi del suo giudizio non soltanto la norma universale, ma anche la situazione individuale. E questa realtà è vista non come elemento puramente materiale e passivo a cui applicare, come unica forma determinante la moralità, la norma universale. Essa è intesa come soggetto di vita originale, con carattere di responsabilità e di impegno di tutta la persona individuale o associata. Non si tratta di un ragionamento circa una verità universale da singolarizzare, ma di una deliberazione della persona; deliberazione che faccia sintesi vitale della tensione verso Dio della persona con la realtà esistenziale, a cui la tensione verso Dio è condizionata. La coscienza, allora, appare come ricerca e determinazione dell'atto che "qui ed ora" realizza questa sintesi, senza cadere nel relativismo o nel rigorismo morale.

B. La coscienza nelle dichiarazioni di alcuni Vescovi e Teologi pubblicate dall'Osservatore Romano.

Mi limito ad alcune indicazioni soltanto. Seguo l'ordine cronologico usato dal giornale vaticano.
Card. Doepfner: *OR* 1 agosto 1968, p. 2.
Card. Koenig: *OR* 2 agosto 1968, p. 2.
Card. Rénard: *OR* 11 agosto 1968, p. 1.
Card. Wright: *OR* 12 agosto 1968, p. 2.
Card. Felici: *OR* 7 settembre 1968, p. 1.
Card. Felici: *OR* 19 ottobre 1968, p. 3.
Rev. Schleck: *OR* 26 settembre 1968, p. 3.
Rev. Ciappi: *OR* 11 ottobre 1968, p. 2.
Rev. C. Boyer: *OR* 24 ottobre 1968, p. 3.

Anche in questi interventi affiorano le due mentalità segnalate precedentemente, con decisa preponderanza degli Autori che considerano la norma universale come elemento che determina in senso univoco la coscienza, intesa principalmente "come legge applicata". Da notare nell'intervento di C. Boyer l'accenno alla prudenza come virtú necessaria per la formazione della coscienza.

a cura del gruppo Mons. Piva

2. La dottrina teologica sulla coscienza fino al Concilio Vaticano II: Il pensiero dei Manuali.

1) Quasi tutti i Manualisti definiscono la coscienza normativa della scelta morale, da attuare in situazione (coscienza antecedente), in questi termini: "Un giudizio, o decisione pratica della ragione, per mezzo del quale giudichiamo che cosa, qui ed ora, si deve fare, oppure si deve evitare".

I Manualisti, poi, notano subito che il giudizio "praticamente-pratico", per essere norma di valutazione positiva, dev'essere "retto". Ma di che natura è questa rettitudine?

La rettitudine della coscienza viene cosí espressa: la conformità del giudizio di coscienza, relativa all'atto singolare da porre con il giudizio universale, che viene enunciato in assoluto come legge universale; e che si conosce per via di sinderesi naturale o soprannaturale, oppure per mezzo della elaborazione teologica.

Secondo questa "rettitudine" la coscienza, per essere tale, dev'essere "vera" di verità oggettiva, secondo la nota definizione della verità logica: "adaequatio intellectus cum re"; cioè: piena rispondenza del concetto o giudizio alla cosa in sé. Verità, dunque, oggettiva, di oggettività "cosale". Se la coscienza, per errorre anche involontario e non avvertito, non risponde al giudizio oggettivo della legge, enunziato dalla scienza morale, non è per sé vera norma. È vero che conserva la forza di obbligazione per ragione soggettiva, ma l'atto che procede da tale coscienza per sé è "male", benché non imputabile per mancanza di conoscenza e quindi di volontarietà.

I moralisti che concepiscono cosí la "rettitudine della coscienza" e che sono conseguenti, come per es. Concina nel settecento, notano che l'eventuale "intenzione buona" che accompagna tale coscienza erronea ed il conseguente atto in sé cattivo, non informa, né avvalora tale atto; tuttavia conserva il suo valore in quanto è atto interiore che sta a sé, come un buon desiderio. Come tale potrebbe anche essere premiato da Dio[1].

2) Questa concezione della "rettitudine" della coscienza, identificata con la verità logico-cosale del giudizio, i Manualisti cercano di confermarla con la dottrina delle realtà-base (fontes), dalle quali si desume la moralità degli atti umani. È classica la triplice divisione; "obiectum, finis operantis, circumstantiae"; e cioè: l'oggetto, il fine di colui che agisce e le circostanze.

L'oggetto è considerato come la realtà fontale principale e determinante la moralità dell'atto. L'intenzione del fine è circostanza dell'atto, anche se, essendo principalissima tra le altre circostanze, è considerata a parte nei testi di Teologia morale.

Questa dottrina, che può essere vera in sede di analisi scientifica dell'atto tipico, viene trasportata quasi automaticamente nel campo della coscienza e dell'atto vivo, singolare. È chiaro allora che la coscienza sarà retta se enunzierà, come oggetto dell'atto da porre, l'oggetto-cosa, determinato in sede di scienza morale. Questa, a sua volta, non farà che spiegare la legge derivante dall'essenza dell'oggetto in rapporto alla essenza dell'uomo, concepito metafisicamente come "animal rationale": cioè come una delle tante creature, che però ragiona.

È bene sottolineare questa caratterizzazione dell'uomo come "ragionatore", per cui ci si avvicina fortemente alla concezione greca dell' "homo sapiens" come "homo theoreticus": uomo contemplativo, secondo il modo aristotelico.

Quando si parla dell'"ordo moralis" come "ordo rationis", lo si interpreta secondo la mentalità di ragione ragionante.

Se si ammette questa concezione della rettitudine della coscienza, allora occorre concludere con il Deman che la coscienza morale è una "semplice donna di servizio della legge"[2].

Infine, secondo questa concezione della rettitudine della coscienza morale, avrebbe ragione l'essenzialismo "quidditativo", quando pone alla base di tutto l'ordine morale, come valori fondanti, le essenze delle cose ed i loro rapporti essenziali, assoluti ed atemporali, deducibili per via di ragione ragionante. Ed ogni diminuzione di questa dottrina delle essenze sarebbe un cadere nel relativismo morale.

Quest'ultima affermazione, assai corrente, è considerata come espressione di una dottrina inespugnabile, perché si fonderebbe sulla metafisica. Ma questa metafisica in filosofia ha ignorato l'essere, ed in Teologia morale ha messo Cristo alla periferia della scienza sacra.

3) La definizione sopra ricordata di coscienza morale, presenta la coscienza stessa come momento applicativo del principio supremo della vita morale, proclamato dalla coscienza profonda dell'uomo: "Bisogna fare il bene ed evitare il male".

Il principio "bonum est faciendum, malum autem vitandum" si può intendere come principio di finalità: cioè, bisogna agire in ordine al bene da realizzare e in ordine al male da evitare. Ma lo si può interpretare anche come principio di identità, trasposto in campo morale: "il bene bisogna farlo, il male bisogna evitarlo".

a cura del gruppo Mons. Piva

È facile constatare però che il principio così interpretato non è in assoluto "vero". È vero, invece, se lo si intende come principio di finalità: se si agisce, bisogna agire per il bene da fare e per il male da evitare. Ed allora, è giusto quanto notava l'acuto tomista A. Hovarth che nel campo morale concreto il principio di finalità subordina a sé ed avvalora il principio di identità e di contraddizione[3].

Il principio di finalità connota appunto la causa estrinseca; diciamo meglio: trascendentale, di questo essere-personale; la quale è, in ultima analisi, Dio. E indica Dio non come semplice causa; lo connota intensivamente come Valore originante e finalizzante.

Quando allora diciamo: bisogna fare il bene ed evitare il male, in senso non metafisico-logico, ma ontologico-assiologico-finalistico, vogliamo affermare che il bene da fare consiste nell'approfondire questa partecipazione al Valore originante, finalizzante, liberante. E cioè approfondire la pienezza dell'essere; pienezza che è poi la definizione ontologica del bene. I beni particolari a loro volta sono beni utili in vista di tale bene fondante. Queste intuizioni trovano una verifica chiara nella nostra vita in Cristo.

3. La dottrina del Concilio Vaticano II sulla coscienza.

Il Concilio Vaticano II tratta della coscienza morale nella Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, al n. 16. Il problema, tuttavia, appare anche in altri testi che verranno citati in seguito.

Il testo attuale è il risultato della quarta redazione fatta dalla Commissione conciliare, dal luglio 1964 al dicembre 1965[4].

La Commissione preconciliare aveva preparato un testo come capitolo II di uno schema di Costituzione dogmatica: *De Ordine morali christiano*. La dottrina del Concilio sulla coscienza apparirà piú chiara confrontando quest'ultimo testo e la redazione penultima della Commissione conciliare con il testo approvato dal Concilio ecumenico Vaticano II, nella Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, al n. 16.

Penso sia utile citare le fonti:

- il testo della Commissione prenciliare, nn. 7-9, si trova in: *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Typis Pol. Vaticanis 1961, pp. 80-81;
- il penultimo testo della Commissione conciliare si trova in: *Schema de Ecclesia in mundo huiius temporis*, Adnexa, Typis Pol. Vaticanis 1964, Adn. I, p. 4, n. 2.

A. Il dibattito conciliare.

Testo della Commissione preconciliare. N. 7: "L'ordine morale cristiano, che i fedeli conoscono per mezzo della rivelazione e della ragione, li dirige e li conduce, nei giudizi pratici sull'onestà delle loro azioni, per mezzo della coscienza dei singoli. Questa infatti, se è formata rettamente, manifesta loro, nel momento della scelta, che cosa sia da giudicare e da fare, secondo la volontà di Dio.

Poiché la volontà di Dio appare a noi piú chiaramente per mezzo della dottrina di Cristo e del Magistero della Chiesa, sotto l'illuminazione dello Spirito Santo, la coscienza si pone quasi come banditore (praeco) di Dio, di Cristo e della Chiesa (cfr. Pio XII, *ASS* 44 (1952), pp. 272-275; pp. 418ss.)".

N. 8: "Prima di ogni cosa occorre aver cura che la coscienza sia retta, ossia formata prudentemente, seria, sincera e vera.

Ma non sarà vera per il fatto che si forma secondo il placito e la personale persuasione dei singoli, per quanto questa sia seria e sincera (quantumvis seriam et sinceram); ma perché concorda con le norme stabilite da Dio,come sono di fatto (prout reapse sunt), e cosí (ideoque) ci manifesta la volontà di Dio, espressa chiaramente con la volontà, la dottrina, la vita della Chiesa.

Sicché l'uomo, nel formare la coscienza, non è autonomo, ma è soggetto alla volontà di Dio; e nessuno osi dire che la volontà di Dio deve adattarsi alle opinioni (placitis) degli uomini, mentre al contrario l'uomo deve conformarsi a Dio. Nota in calce: Gregorius XVI, *Litt. Encycl. Mirari vos*, 15 aug. 1832: Denz-Schon.. 2730: "Da questa putridissima fonte dell'indifferentismo scaturisce quell'assurda ed erronea sentenza, sarebbe meglio dire una pazzia, che afferma, anzi rivendica per ogni uomo, la libertà di coscienza". Ed inoltre viene citata la seguente proposizione, condannata nel Sillabo, n. 15, Denz-Schon., 2915: "Ogni uomo è libero di seguire e di professare la religione che ritiene vera al lume della ragione".

N. 9: "(La coscienza erronea). Il principio fondamentale, che stabilisce che la norma della formazione della coscienza è l'ordine morale oggettivo e non la persuasione puramente soggettiva, non viene messo da parte nel caso della coscienza formata male.

Infatti, il fedele può anche errare nel formare la sua coscienza; ma il giudizio di coscienza erronea non muta l'ordine morale oggettivo, neppure in rapporto allo stesso fedele che erra; come non scioglie il vincolo con il quale chi erra è legato a quest'ordine, anche se forse pone in esecuzione il suo errore secondo il falso giudizio di coscienza.

Sicché, nel caso dell'errore commesso in buona fede, l'uomo non diventa per se stesso, nel campo della coscienza, fonte e norma di moralità.

a cura del gruppo Mons. Piva

Anzi il fatto che l'uomo non solo possa, ma anche sia obbligato a seguire la sua coscienza erronea, non nasce da una persuasione soggettiva, ma dallo stesso ordine oggettivo, il quale proibisce gravemente la volontà di peccare; e l'uomo che rifiuta di seguire la sua coscienza, anche se erronea, con ciò stesso mostra di avere tale volontà. Perciò l'Apostolo, trattando della coscienza, dice: "Tutto quello che, infatti, non viene dalla fede è peccato" (*Rm* 14,23). Tanto è grande la forza ed il valore dell'ordine oggettivo nella coscienza, comunque venga conosciuto.

Chi dunque erra in buona fede circa l'onestà oggettiva, è libero da colpa per tutto il tempo nel quale dura senza colpa la sua persuazione.

E poiché tale colpa non colpevole non può aversi senza qualche danno dello stesso errante o della comunità, anzi poiché tale danno a volte può essere notevole, i cristiani non possono essere indifferenti quanto alla formazione della retta coscienza degli altri".

Penultimo testo della Commissione conciliare. "Nel profondo della coscienza l'uomo scopre la legge, che egli non dà a se stesso, ma alla quale deve obbedire; e la sua voce, che sempre oscuramente lo chiama a fare il bene e ad evitare il male, quando occorra, con chiarezza risuona all'orecchio del cuore: fa questo; evita quello.

L'uomo infatti ha una legge iscritta da Dio nel suo cuore; e dignità dell'uomo è ubbidire a questa legge, secondo la quale egli sarà giudicato.

Alla luce di questa legge, che si compie nell'amore di Dio e del prossimo, i cristiani, uniti con gli altri uomini, cercano la soluzione di tanti problemi morali, che sorgono nella vita dei singoli e nella comunità sociale. Sicché tale soluzione non si può lasciare all'arbitrio di un individuo solo o di gruppi, dal momento che bisogna conformarsi alle norme oggettive della moralità, norme che bisogna investigare diligentemente.

Tuttavia, non di rado accade che la coscienza, per ignoranza, erri intorno ai precetti della legge, oppure, per la consuetudine nel peccato, a poco a poco diventi quasi cieca".

Ultimo testo, approvato dal Concilio. "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, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa' questo, fuggi quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro il suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà guidicato. La coscienza è il nucleo piú segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nel'intimità propria. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge, che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella

fedeltà alla coscienza i cristiani si 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 piú, dunque, prevale la coscienza retta, tanto piú 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 all'abitudine del peccato" (*GS*, n. 16).

A questo testo fondamentale si possono aggiungere altre indicazioni importanti del Concilio Vaticano II.

"Ognuno ha il dovere e quindi il diritto di cercare la verità in materia religiosa, utilizzando mezzi idonei, per formarsi giudizi di coscienza retti e veri secondo prudenza. La verità poi va cercata in modo rispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale: e cioè con una ricerca condotta liberamente, con l'aiuto del magistero o dell'insegnamento, per mezzo della comunicazione e del dialogo con cui, allo scopo di aiutarsi vicendevolmente nella ricerca della verità, gli uni rivelano agli altri la verità che hanno scoperta o che ritengono di aver scoperta; e alla verità conosciuta si deve aderire fermamente con assenso personale. Gli imperativi della Legge divina l'uomo li coglie e li riconosce attraverso la sua coscienza che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività, per raggiungere il suo fine che è Dio. Non si deve quindi costringerlo ad agire contro la sua coscienza. E non si deve neppure impedirgli di agire in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso" (*DH*, n. 3).

Indico semplicemente altri testi da leggere: *GS*, n. 17 e n. 19; *DH*, nn. 1-2.

B. Evoluzione della dottrina conciliare.

Il testo della Commissione preconciliare. Il testo affronta il problema del rapporto tra la volontà di Dio e la coscienza umana.

I nn. 7 e 8, sopra citati, identificano la volontà di Dio, oggetto della coscienza, con il solo ordine morale oggettivo, espresso dalle norme universali. Di conseguenza, la coscienza è presentata semplicemente come "banditore" di Dio, di Cristo e della Chiesa; gli autori appunto delle norme oggettive e quindi universali.

È chiaro che in questo testo la volontà di Dio è identificata con la sua espressione.

Ora, S. Tommaso insegna che la volontà divina non si limita ai precetti, ai consigli, alle proibizioni. Sono volontà di Dio anche le permissioni e le positive operazioni di Dio nel mondo. Quindi, la volontà di Dio si manifesta anche attraverso la realtà delle cose. Il mistero di Cristo, infatti, è storia di Cristo risorto che con la forza di Dio Padre pervade tutti i momenti e tutte le realtà terrestri, e trasforma tempi e situazioni in "kairós" (il tempo) di Dio in Cristo. Tutta la dottrina del "dokimázein" (giudicare) come atto di prudenza che cerca la volontà di Dio[5], suppone proprio questo concetto esistenziale della volontà divina.

La coscienza, come atto di prudenza cristiana, ha per oggetto la situazione come volontà di Dio; sia perché alla situazione deve applicare la norma oggettiva universale, sia perché nella situazione si manifesta la volontà oggettiva di Dio.

Il testo preconciliare non accenna in alcun modo alla volontà di Dio come "kairós". Si limita solo alla volontà legislatrice, per via di comandi, di proibizioni e di esortazioni-consigli.

Ed è per questo che il testo preconciliare pone sul piano di Dio e di Cristo anche la Chiesa e le sue leggi. Ora, è certo che la Chiesa gerarchica manifesta in qualche modo la volontà di Dio e di Cristo, in quanto dà leggi e direttive, che la coscienza deve ricevere ed applicare. Ma la volontà esistenziale di Dio e di Cristo non sempre è colta dalla Chiesa. Certo, la Chiesa può dichiarare se un comportamento personale o di una comunità è contro o meno un'altra "voluntas signi" di Dio. E poiché Dio non si contraddice, la Chiesa può correggere la presunta volontà esistenziale di Dio. Ma questo caso è eccezionale: resta sempre vero che la coscienza personale può rendersi conto della volontà esistenziale di Dio, e che la Chiesa può anche non avere alcuna possibilità di giudicare.

Il n. 8 esige per la rettitudine di coscienza, oltre la serietà e la sincerità di ricerca della verità, anche la conformità con la norma universale. Il testo definitivo corregge questo concetto. Trattando della verità propria della prudenza, vedremo con S. Tommaso, che ragionando in questi termini, si confonde la verità scientifica con la verità praticamente pratica.

Il n. 9 infine, ha ragione quando afferma che l'ordine oggettivo conserva la sua istanza per chi sbaglia, nonostante la buona fede dell'errante. Ed ha ragione anche quando aggiunge che se la coscienza erronea obbliga, questo obbligo nasce dallo stesso ordine oggettivo. Ciò significa che la coscienza, in caso di errore, obbliga non come coscienza erronea, ma come coscienza semplicemente.

Ma se questo è vero, allora non si comprende perché il testo in esame affermi che, in caso di errore, l'uomo non sia a se stesso norma di moralità. Il testo conciliare, infatti, ci dirà che la coscienza, anche in questo caso, non perde la sua dignità; e la dignità della coscienza consiste appunto nell'essere norma morale dell'uomo.

Penultimo testo della Commissione conciliare. L'ispirazione e conce-

a cura del gruppo Mons. Piva

zione fondamentale della coscienza in questo testo appare con evidenza nell'ultimo paragrafo: esso pone sullo stesso piano la coscienza erronea per ignoranza (senza alcuna distinzione!) e la coscienza "cieca" per abitudine nel peccato.

Certo: l'una e l'altra coscienza sono poste sullo stesso piano non della colpevolezza, ma della coscienza che voglia conservare la dignità di norma; la quale (nel testo) è condizionata dalla conformità totale con la legge oggettiva. In caso di errore, anche non colpevole, è chiaro che tale conformità cade, e con essa cade anche il valore di bontà dell'atto singolo.

Di fatto tutto il testo tratta principalmente della legge, ed accenna alla coscienza solo come luogo della realizzazione della legge e come soggetto di errore.

Il testo conciliare definitivo. Modifica radicalmente l'ultima parte del testo precedente. La coscienza che erra in buona fede viene staccata dal piano su cui si trova la coscienza che sbaglia per abitudine di peccato; e si afferma che la coscienza, anche a causa dell'errore, non perde la sua dignità, che consiste appunto nel valore di normatività.

Ma questa correzione finale è la normale conseguenza della rielaborazione di tutto il testo, ispirata ad una concezione piú marcatamente personalistica.

Il personalismo che ispira il testo non ha nulla a che fare con l'individualismo che ricava la norma dell'agire dal cerchio angusto dell'io, e si fa norma a se stesso.

Infatti, il nuovo testo, dopo aver ripreso il concetto di coscienza categoriale come voce della legge, aggiunge il concetto ontologico e sacrale della coscienza come intima realtà vitale di incontro, di ascolto e quindi di dialogo con Dio.

Nella coscienza sacrale-cosmica degli Stoici emergeva la razionalità dell'ordine cosmico, capace di porsi come legge naturale, inscindibilmente fisica-logica-morale; nella coscienza teologica del testo conciliare emerge la grande legge interpersonale di amore verso Dio e il prossimo.

Una coscienza cosí ricca di valori oggettivi, che sono personificanti ed espressivi di personalità, determina in chi le è fedele una tendenza attiva alla verità; tendenza che unisce i cristiani a tutti gli uomini di buona volontà. In questa tendenza alla verità consiste la "rettitudine' della coscienza totale, e cioè: ontologico-personalistica e categoriale.

Inoltre dalla rettitudine di coscienza nasce, come chiaramente afferma il testo, il rifiuto dell'arbitrio individualistico o di gruppo.

In fondo, questa tendenza non puramente sentimentale, romantica, generica, ma fortemente volitiva, pratica, autocritica, è caratteristica del cristiano. E lo è perché egli è animato dal mistero pasquale, che è tendenza escatologica, sempre in autosuperamento.

a cura del gruppo Mons. Piva

La concezione personalistica, propria della dottrina conciliare, circa la società coniugale, come ha detto Paolo VI[6], si estende a tutta la dottrina antropologica. Essa è relativamente recente. Si spiega, allora, la complessa problematica che nasce dalle sue applicazioni, specialmente nel campo della coscienza morale e religiosa, come campo di espansione della personalità umana.

4. La coscienza morale nella Rivelazione biblica.

"Fu S. Paolo ad elaborare perfettamente la nozione di coscienza come regola di vita: utilizzando senz'altro certi concetti della filosofia ellenistica del suo tempo...; e arricchendoli dei numerosi apporti che gli provenivano dalla sua formazione giudaica (in particolare la ricchissima nozione biblica di 'cuore') e della sua teologia cristiana; qui, infatti, la dottrina della coscienza veniva a contatto con quelle del primato della carità, dell'inabitazione dello Spirito Santo, dell'attesa escatologica.

E tuttavia, l'affermazione della originalità paolina, se esasperata, apparirebbe falsa, particolarmente per quel che riguarda l'insegnamento evangelico: appunto perché il messaggio di Cristo appare, contro il conformismo tradizionale, come un perentorio appello alla coscienza.

Già questo solo accenno indica, che, pur non trovando nella Bibbia, prima di S. Paolo, il termine di 'coscienza', ve ne potremo ugualmente ritrovare i contenuti"[7].

La dottrina del Vecchio Testamento.

Nel V.T. manca il termine tecnico per indicare la realtà della coscienza morale, se si accettuano due testi tardivi: *Eccl* 10,20 (con il significato di "intimo") e *Sap* 17,10 (con il significato di "intima testimonianza"). Non manca tuttavia la realtà della stessa coscienza morale, che spesso viene espressa con il termine "lèb": cuore. Eccone i tratti essenziali.

1) La religiosità della coscienza. La norma morale del Popolo eletto è dedotta dal Patto di alleanza. Come il Dio di Israele è il Dio della alleanza, cosí l'uomo dell'Antico Testamento è l'uomo nel contesto dell'alleanza. E la coscienza si inscrive in questo contesto religioso, configurandosi come parola di Dio rivolta all'uomo e risposta dell'uomo a Dio. "A differenza dello Stoicismo, l'Antico Testamento contempla sempre il fenomeno della coscienza morale in relazione all'appello che Dio rivolge all'uomo. È Dio che parla nella coscienza"[8].

Quindi se l'uomo vuole comprendere se stesso, la sua esistenza, il significato del suo agire, deve continuamente fare ricorso alla Parola di

Dio; in essa deve vedersi e giudicare.

2) Ma l'ascolto della Parola di Dio dev'essere un ascolto ubbidiente nel quale l'uomo trova la possibilità reale di discernere tra il bene e il male. "Il discernimento fra il bene e il male, il sapere intorno al bene e al male è legato a questa Parola, a questa voce di Dio che evoca la voce dell'uomo; il loro incontro e accordo non è solo il progetto, il senso e lo scopo dell'alleanza; è anche l'orientamento e il punto di riferimento di tutto il mondo dei valori morali e religiosi"[9].

3) Il cuore. "Si comprende allora l'importanza del tema 'cuore', che è la parola principale per indicare l'interiorità e l'io dell'uomo, la sede delle sue facoltà psichiche e spirituali, il centro dell'uomo, dove giunge la voce e l'occhio di Dio come un giudizio: cfr. *Gn* 3,8ss; *Gs* 14,7; 1 *Sam* 24,6; 2*Sam* 24,10; *Eccli* 7,22; *Gb* 27,6"[10].

Il "cuore" è il luogo della interiorizzazione della Parola divina, al punto che la "legge nuova" sarà scritta nel cuore dell'uomo. È sufficiente ricordare quanto siamo andati dicendo in queste pagine sulla "creatura nuova", sulla "legge dello Spirito" che dona la vita[11].

La dottrina del Nuovo Testamento.

Il messaggio di Cristo nei Vangeli. Anche nei Vangeli manca il termine "coscienza": il sostantivo "syneídesis" è usato da Giovanni nella pericope della donna adultera (*Gv* 8,9); ma secondo gli esegeti si tratta di una aggiunta posteriore; l'hanno infatti soltanto i manoscritti dell'VIII secolo.

Non manca tuttavia la realtà: basti pensare al profondo processo di interiorizzazione cui viene sottoposta la vita morale nell'insegnamento di Cristo. Egli si contrappone al legalismo farisaico ed esige un'etica del "cuore": questo soltanto è la sede della "nuova" giustizia. "Chiamata di nuovo la folla, diceva loro: Ascoltatemi tutti ed intendete bene: non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo.

Quando entrò in una casa lontano dalla folla, i discepoli lo interrogarono sul significato di quella parabola. E disse loro: Siete anche voi cosí privi di intelletto? Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può contaminarlo, perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e va a finire nella fogna? Dichiarava cosí mondi tutti gli alimenti. Quindi soggiunse: Ciò che esce dall'uomo, questo sí contamina l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: prostituzioni, furti, omicidi, adultèri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e contaminano l'uomo"[12].

a cura del gruppo Mons. Piva

Il "cuore", dunque, determina l'orientamento fondamentale dell'uomo e della sua attitudine morale: "Perché dove è il vostro tesoro, ivi sarà anche il vostro cuore"[13].

Anche la cecità, la chiusura di fronte a Dio, il rifiuto pratico dei valori soprannaturali, è un atteggiamento che proviene dal cuore. "Gesú allora disse: Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi. Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: Siamo forse ciechi anche noi? Gesú rispose loro: Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane"[14].

Tanto nella condanna quanto nell'approvazione, il cuore si fonda sempre su Dio e la sua parola. È all'interno di questa relazione fondamentale che il cuore diventa giudice degli atti umani.

"Il cuore, dunque, è la facoltà della percezione dei valori e la facoltà dell'autodecisione personale in rapporto al bene e al male dipendente dalla relazione che in esso si stabilisce con Dio. Esso è la presenza di Dio nell'intimo dell'uomo, in modo da divenire un incontro tra la sorgente dei valori e la libertà umana destinata a realizzarli. Il cuore dunque indica una condizione costitutiva dell'uomo in quanto essere in relazione con Dio, cioè in quanto figlio di Dio"[15].

Ritorna il tema fondamentale dell'autocomprensione di sé come salvato, fonte della normativa etica.

La predicazione di S. Paolo. S. Paolo elabora le dottrine fin qui esposte in accordo con la tradizione biblica, secondo una propria prospettiva.

Il tema del cuore, o rispettivamente dello spirito e della psiche, è chiaramente presente.

Dopo la croce di Cristo, il mondo della legge con le sue tirannie è definitivamente morto: Giudei e Gentili comunicano alla vita nuova dello Spirito. In Cristo è nato un "ordine" nuovo, il tempo della realizzazioni è venuto; battezzati in Lui, i cristiani hanno un principio di vita "nuovo", donato dallo stesso Cristo: lo Spirito Santo.

Poiché i cristiani hanno ricevuto una vita nuova, la loro condotta morale, il loro "camminare', deve manifestare l'essere nuovo che essi sono diventati.

In sintesi: lo Spirito di cui Paolo parla, ad es. in *Rm* 8, è lo Spirito di Cristo risuscitato, quello del nuovo Adamo, divenuto per la risurrezione, "spirito vivificante", legge di vita. E questo Spirito fa degli uomini i figli di Dio, perché è lo Spirito del Figlio.

Questa rivelazione è nello stesso tempo rivelazione dell'uomo e all'uomo di ciò che lo giudica; e in base a questo egli giudica se stesso e gli altri. S. Paolo afferma: "Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi co-

nosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Cosí anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo non con un liguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere? Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo"[16].

Dunque, si può affermare che la valutazione morale responsabile e la chiarezza di giudizio sono relativi al grado di maturità e di vitalità della fede.

Ritorna nuovamente il tema della antropologia soprannaturale: il grado di autocomprensione di sé come figlio di Dio coincide con il giudizio "vero" della coscienza morale cristiana.

In questo contesto si possono comprendere gli altri aspetti della coscienza, secondo il pensiero di S. Paolo. Li elenco brevemente.

La coscienza è testimone e giudice interiore delle proprie azioni personali. *Rm* 2,15 ricorda: "Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono".

L'uomo, quindi, si sperimenta nell'intimo della coscienza come non pienamente autonomo, ma come radicalmente legato ad una norma. Ogni uomo è posto incessantemente di fronte ad una esigenza morale: questa istanza è la coscienza[17].

Proprio perché la coscienza presenta l'accezione fondamentale di testimone e di giudice, S. Paolo vi ricorre nella soluzione di questioni morali pratiche; in tal modo viene indotto a precisare e ad arricchire il concetto di coscienza. In questa linea, l'Apostolo espone le qualità che appunto deve possedere la coscienza morale.

In primo luogo, la coscienza dev'essere "pura o buona", ossia purificata dal peccato, impegnata a compiere la volontà di Dio e a fuggire ciò che è contro la medesima volontà[18].

Inoltre per l'Apostolo, la coscienza non esclude in assoluto l'errore: può anche non essere "vera". Si tratta allora di una coscienza "inferma" o "debole". Tuttavia anche in questo caso la coscienza ha un suo valore normativo, giungendo alla formulazione di un concetto originalissimo:

a cura del gruppo Mons. Piva

quello di coscienza "certa ". Posto il carattere della certezza, anche se viene meno la verità, ed a certe condizioni, la coscienza mantiene il suo valore normativo; anzi, senza la qualità della certezza anche la coscienza vera non è normativa[19].

5. Riflessioni teologiche sulla coscienza cristiana.

L'affermazione della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*: "La coscienza è il nucleo piú segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria", ripropone la visione cristiana tradizionale della coscienza come "voce di Dio".

Mi pare che questa affermazione possa servire come punto di partenza per alcune riflessioni teologiche sul "mistero" della coscienza cristiana. Il tema non trova sviluppi presso tutti gli Autori; anzi Stelzenberger chiude il suo articolo sulla coscienza, nel *Dizionario Teologico*, con l'osservazione seguente: "Poiché il senso di valutazione è soggetto a dati variabili (come gli influssi dell'educazione e dell'ambiente sociale, del senso di delicatezza, dell'intelligenza, dell'età, della condizione fisica, di componenti razziali e di stirpe), essa non può essere semplicisticamente indicata come la voce di Dio"[20].

La riflessione teologica, in continuità con le osservazioni fatte nelle pagine precedenti, è chiamata ad approfondire la dimensione trinitaria, cristocentrica, ecclesiale ed escatologica della coscienza cristiana.

La coscienza cristiana e il mistero trinitario

Afferma J. Fuchs: "Nel giudizio di coscienza opera e chiama Dio, creatore e redentore, per mezzo di Cristo nello Spirito Santo"[21].

Il rapporto con il Padre. La coscienza cristiana coglie la chiamata di Dio Padre e decide la risposta da dare, a partire anche dalla "situazione".

La chiamata di Dio si manifesta nella storia della salvezza, ossia nella "vocazione" rivolta a tutti gli uomini. Ed è proprio nella coscienza personale che si manifesta il piano salvifico relativo a ciascun uomo. "La coscienza morale cristiana, nella sua dimensione piú profonda, non è altro che la parola di Dio che ci 'incalza', una parola 'esigente', una chiamata diretta a me personalmente in una situazione determinata. La Bibbia ci offre casi concreti di questa vocazione divina urgente e pressante: Abramo, Mosé, Isaia, Geremia, gli Apostoli. Dio ci chiama per nome. Non siamo, come dice S. Paolo, sottoposti ad una 'legge' morale, il cui obbligo sarebbe necessariamente unitario ed impersonale, e in rapporto al quale tutti saremmo uguali; ma siamo piuttosto sottoposti all'azione dello Spi-

rito di adozione, che chiama in noi il Padre, a cui dobbiamo somigliare, ciascuno secondo la misura della sua predestinazione"[22].

Il rapporto con il Verbo. Il Verbo è la parola del Padre, la coscienza sostanziale che Dio ha di se stesso. E se la coscienza del cristiano è in rapporto con il Padre, è pure in relazione con il Verbo, in quanto parola del Padre. Essa si presenta allora come un promulgamento e una partecipazione analogica della coscienza di Dio. "La nostra coscienza è la stessa che la coscienza di Dio. Allineando la nostra coscienza con quella di Dio, giungiamo ad essere suoi fratelli"[23].

Forse si può fare un accostamento tra fede e coscienza cristiana. L'una e l'altra, in un certo senso, generano il Verbo nell'anima cristiana. Afferma S. Ambrogio: "Se corporalmente c'è una sola madre di Cristo, secondo la fede Cristo è generato da tutti; ogni anima infatti riceve il Verbo di Dio in sé, purché, immacolata e immune da colpe, sappia custodire la castità con coraggio"[24].

Il rapporto con lo Spirito Santo. La perfezione della coscienza cristiana è dovuta alla presenza e all'opera dello Spirito Santo, quale giudice e testimone.

Funzione della coscienza è giudicare. Il giudizio, tuttavia, è riservato a Cristo; e questo giudizio viene attualizzato per ogni singola persona, nelle situazioni concrete, dallo Spirito Santo. Quindi, è lo Spirito Santo che rende il credente capace di cogliere la voce del Padre, il quale chiama ad una comunione di vita, in un contesto tipicamente filiale.

La coscienza cristiana e Cristo

Cristo come legge. La coscienza cristiana giudica la moralità dell'azione concreta non in dipendenza da una legge astratta, ma in dipendenza da una legge concreta e personale: la persona stessa di Gesú Cristo.

In tal modo il giudizio della coscienza si forma sempre nel confronto con il Signore Gesú, la sua parola, la sua vita. "La norma della decisione umana e personale per un'azione morale va presa dalla parola e dalla volontà di Cristo. Egli infatti è via, verità e vita, non solo per tutti gli uomini presi insieme, ma per ogni singolo"[25].

Cristo come kerigma. La coscienza giudica in dipendenza dalla persona di Cristo. Piú precisamente: Cristo non è soltanto il termine di riferimento per il giudizio morale, ma è anche, e soprattutto, la sorgente da cui deriva tale giudizio.

In tal senso, Cristo non solo è legge, ma anche kerigma, predicazione urgente, non silenziosa e tranquilla: è pertanto una voce di grande potenza, è un gridare per convincere. La coscienza, allora, diviene la voce di Cristo, urgente e potente: la sua è una "chiamata impegnativa", un "appello esigente"; e la coscienza interiorizza questa voce.

a cura del gruppo Mons. Piva

Cristo come giudizio. La parola di Cristo, interiorizzata per mezzo della coscienza, presenta anche il valore di un "giudizio": essa è parola che giudica, nel senso che discerne la verità dall'errore, la luce dalle tenebre; anzi nel senso che è portatrice del dono della verità e della luce.

Ora, la coscienza cristiana nella formazione del giudizio morale è una "partecipazione alla luminosità e alla certezza" del giudizio proprio di Cristo e della sua parola. In questo senso si possono comprendere le indicazioni bibliche relative ai rapporti tra la coscienza cristiana, la fede e lo Spirito Santo.

Il giudizio della coscienza cristiana avviene, dunque, nella luce della fede, perciò facendo propria la "mente" di Cristo e il suo giudizio: una "mente" che viene partecipata al cristiano dallo Spirito Santo.

Cristo nel mistero pasquale partecipato per mezzo dei sacramenti. Gesú Cristo, come legge del cristiano (una legge che la coscienza interiorizza e proclama al singolo nelle situazioni concrete dell'esistenza), è essenzialmente il Cristo della Pasqua. In tale mistero emergono chiari anche i temi del kerigma e del giudizio, perché l'annuncio della verità e la sua discriminazione dall'errore trovano la loro manifestazione e attuazione supreme nei misteri della Passione-Risurrezione-Ascensione-Pentecoste.

In forma ancora piú concreta, l'incontro Cristo-uomo si attua nei Sacramenti della Chiesa: in essi e per mezzo di essi Gesú Cristo si fa legge, kerigma e giudizio per i singoli e per la Chiesa intera.

In particolare, i Sacramenti mettono in chiara luce la profondità della dimensione "cristica" della coscienza del cristiano. Questi è portato a confrontare la propria azione, e in ultima analisi la propria vita personale, con l'agire di Cristo, ad ascoltare il suo kerigma, a prendere parte al suo giudizio di verità e di bene non tanto per uno sforzo morale personale, quanto per un dono di Cristo.

La coscienza morale cristiana è, dunque, la coscienza che il credente ha di essere un "altro Cristo"[26], tramite i Sacramenti.

La coscienza cristiana e la Chiesa

La chiamata del Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo, rivolta al singolo nella sua situazione, si attua nella Chiesa e per mezzo della Chiesa. È la Chiesa, infatti, che promulga il kerigma di Cristo nel tempo e nello spazio: lo attualizza.

La coscienza del cristiano appare, allora, come l'interiorizzazione della voce di Cristo resa attuale per il ministero della Chiesa.

Per sua natura, la coscienza cristiana dev'essere "coscienza ecclesiale".

Occorre però precisare che la coscienza ecclesiale dei cristiani non consiste in una semplice somma delle coscienze individuali dei credenti; è una realtà che esiste davanti a Dio come un tutto. "Tanto nella Bibbia come nella Liturgia abbiamo innumerevoli prove di questo incontro personale tra Dio e il suo popolo, considerato come un 'tutto'. Scheler parla persino di una personalità collettiva della Chiesa in senso stretto. E altri, come K. Adam, parlano della preesistenza della Chiesa rispetto ai suoi membri"[27].

Dalle affermazioni precedenti si può dunque concludere che la coscienza cristiana si qualifica come "partecipazione" della coscienza della Chiesa.

Tale "partecipazione" si fonda e si alimenta con l'inserimento del cristiano nella Chiesa; inserimento che si attua non solo sul piano strettamente sacramentale, ma anche sul piano dell'annuncio della Parola e del governo. "Per mezzo della predicazione, della liturgia e delle sue direttive concrete di governo amoroso, la Chiesa è presente nelle opzioni fondamentali della coscienza morale cristiana"[28].

In forza di questa partecipazione si deve affermare la possibilità-responsabilità del "sentire in unità con la Chiesa", elemento caratterizzante la coscienza cristiana. Occorre tuttavia notare che "la coscienza, interiorizzazione della voce della Chiesa, è anche 'mistero', che molte volte sarà impossibile risolvere in forme chiare e matematiche, e che esigerà da noi una dolorosa abnegazione intellettuale perché nel momento della nostra ultima valutazione morale non arriveremo sempre a vedere con chiarezza il significato dell'imperativo divino"[29].

Infine, "il sentire in unità con la Chiesa" è da intendersi in senso passivo, ossia di puro ascolto delle decisioni della Chiesa? Oppure anche in senso attivo, ossia di partecipazione all'ascolto della Parola di Dio, letta ed interpretata dalla Chiesa?

La risposta del Concilio Vaticano II non ammette dubbi. Si tratta di "un sentire in unità con la Chiesa" da intendersi in senso attivo.

La coscienza cristiana e l'escatologia

La dimensione escatologia è tipica di ogni attività propria del cristiano per la sua essenziale natura di "pellegrino": egli è salvato "nella speranza", è membro della Chiesa che attende l'incontro definitivo con Cristo Signore. Ne segue che anche l'attività morale cristiana è segnata dalla dimensione escatologica.

In forma piú concreta, la dimensione escatologica emerge dalla riflessione sui temi già indicati: il dialogo trinitario, la voce di Cristo, la voce della Chiesa. Infatti il dialogo trinitario "oggi" prefigura, anticipa e prepara il dialogo definitivo ed eterno tra Dio e il credente; la voce di Cristo "oggi' troverà il suo ascolto definitivo quando "Dio sarà tutto in tutti". Cosí per la "voce" della Chiesa.

In tal modo, la coscienza cristiana attuale si trova ad essere pellegrina, ossia in cammino verso la piena realizzazione di se stessa. "La pienezza, dunque, della coscienza resta differita per l'al di là. La nostra coscienza di Cristo non è ancora la coscienza di Cristo, benché sia in via di esserlo. È una coscienza 'pellegrina'. La cristianizzazione della nostra coscienza piú che una realtà è una speranza.

Grazie a questa speranza la nostra coscienza si cristianizza a poco a poco, ma non giungerà alla sua pienezza che alla fine dei nostri tempi nella terra promessa"[30].

La coscienza cristiana come "giudizio"

È noto che S. Tommaso, seguendo il pensiero di Aristotele[31], sembra concepire la deliberazione morale come un sillogismo, o meglio: come un "quasi" sillogismo[32]. Che significa?

Per S. Tommaso, il giudizio di coscienza sembra essere la conclusione da due premesse: una che enunzia un principio universalissimo, a tutti "naturalmente" noto, e che non ammette errore; l'altra, invece, che formula un giudizio particolare assai complesso, proveniente da conoscenze universali dedotte dai primi principi, e da conoscenze di fatti particolari, tuttavia "universalizzati" allo stato tipico; sicché la premessa particolare è già una prima "applicazione della scienza"[33].

In questa premessa, assai complessa, vi può essere errore, o da parte del dato di scienza per falsa deduzione dai principi universali[34], oppure da parte di false conoscenze della realtà particolare[35].

È chiaro che in questa seconda premessa viene formulato un principio che non si pone "a fianco', quantunque in dialettica, con il primo; si enunzia invece un principio dedotto dal principio assoluto, contenuto nella prima premessa.

Ma è evidente la differenza tre il primo e il secondo sillogismo: il primo conclude per la sola sua forza logica;il secondo conclude per forza logica dalla prima alla seconda premessa. Ma nella seconda premessa si introduce un elemento "essenziale-esistenziale-concreto", che già è conclusione di coscienza. Sicché la terza proposizione, piú che conclusione, è estensione della minore.

Credo che questa complessità della seconda premessa si verifichi in ogni deliberazione umana; e non senza ragione S. Tommaso parla di

a cura del gruppo Mons. Piva

"quasi sillogismo". Questo dovrebbe farci capire che la deliberazione nel cercare la verità dell'agire, non può procedere principalmente per via di "quiddità", che è la via della logica.

Piú che parlare di conclusione sillogistica, penso si debba parlare di "sintesi" tra valori assoluti e istanze concrete, esistenziali.

Questo, in fondo, ha proclamato il Concilio Vaticano II quando, subito dopo aver parlato della "coscienza profonda" come luogo di incontro con Dio, afferma che nella coscienza stessa si rivela il principio della carità verso Dio e verso il prossimo.

Ogni atto responsabile dell'uomo, come persona cristiana, è un atto "pieno" di Dio e di Cristo, che rivive in noi la sua morte e risurrezione.

E l'economia di questa vita è dominata dal ritmo della crescita, proprio di ogni personalità umana.

Se dunque l'atto responsabile della persona "in Cristo" ha la profondità e vitalità di questa sintesi ontologica-religiosa, la coscienza, che è funzione della persona, deve dire sul piano categoriale le istanze che vengono da questa realtà abissale: esse vogliono esprimersi in atto, come testimonianza e come auto-approfondimento in Cristo Signore.

Luca ci dice che il buon Samaritano, nel vedere sulla via di Gerico il ferito, sentí commuoversi in tutta la sua persona: coscienza logica e coscienza categoriale. La coscienza morale ha raccolto le istanze di questo essere totale, ed intuitivamente ha operato, deliberando in un momento[36].

La coscienza, come atto di ragione, e dunque una "reazione totale" della persona cristiana.

È senza dubbio "voce della ragione", ossia un giudizio di moralità sull'azione da porre; non è tuttavia un giudizio puramente "intellettuale": implica tutta la persona e l'impegna nella responsabilità.

La coscienza è una "funzione attuale" della decisione morale personale. "Funzione attuale", ossia evento, esperienza emozionale. Non potenza, ma atto; non disposizione latente, ma processo attuale della persona. La persona è interiormente toccata. T. Muncker afferma: "La coscienza è la funzione di tutta la personalità umana, nella quale l'esigenza personale per il dovere morale è portata a conoscenza dell'uomo"[37]. In questo senso sottolinea giustamente J. Fuchs: il giudizio della coscienza "non sta semplicemente nella facoltà dell'intelletto e della volontà come se fossero due realtà separate, ma massimamente nel fondo dell'anima, dove la persona (intelligente e volente) conosce e determina veramente se stessa (e non solo gli atti particolari); e questo in relazione al fine ultimo"[38].

Proprio perché reazione totale della persona, la coscienza non si esaurisce necessariamente in un processo discorsivo, ma include anche un processo "intuitivo". La coscienza, cioè, suppone una "intuizione" personale. Infatti la complessità della vita non permette sempre di rifarsi ad un unico principio morale per la soluzione dei problemi che l'esistenza pone. Occorre, al contrario, rifarsi a molteplici principi morali, e gerarchizzarli secondo il loro intrinseco valore: già per questo si richiede una "certa intuizione".

Ma soprattutto occorre notare che "il caso personale-situato" non può mai essere risolto con un semplice riferimento a principi universali ed assoluti. Da qui la necessità di una "certa intuizione", che si qualifica come presa di posizione della persona nella sua totalità.

Infine occorre precisare il rapporto esistente tra la coscienza morale e la prudenza cristiana.

Il concetto di prudenza può essere esaminato secondo due modalità:

1. la prudenza, come atto, è definita da S. Tommaso quale ragione che procede secondo rettitudine alla "scelta" libera di atti particolari, in rapporto al conseguimento del fine ultimo[39];
2. la prudenza come virtú è la condizione abituale del soggetto che perfeziona la ragione pratica in vista di un "retto" giudizio di scelta, in relazione a ciò che dev'essere fatto "adesso e in questo momento"[40].

La prudenza cosí concepita interviene nella formazione del giudizio di coscienza, in un duplice modo.

Anzitutto aiuta la persona a formarsi un giudizio "oggettivamente vero". La persona prudente infatti giudica non solo sotto la spinta di una tendenza "naturale", ma anche e soprattutto sotto la "pressione informante" della carità soprannaturale. Ora, questa "tendenza" virtuosa al fine ultimo è benefica in rapporto alla conoscenza della verità morale "oggettiva". Infatti: rende piú facile il raggiungimento della stessa verità oggettiva per "via di connaturalità"; e rende piú piena la conoscenza morale dell'atto concreto che "in situazione" dev'essere scelto, in quanto la "connaturalità" permette una conoscenza piú profonda del bene particolare e dispone il credente a scoprire la sua vocazione personale-singolare.

Se il primo influsso riguarda la moralità oggettiva-materiale dell'atto, il secondo riguarda invece la moralità "soggettivo-formale"; e cioè la prudenza interviene nella formazione del giudizio sia speculativo che pratico. "Poiché nell'uomo prudente-virtuoso il giudizio sull'atto nasce non solo dalla necessaria tendenza della sinderesi ma anche dalla libera tendenza della virtú, il giudizio dell'uomo prudente se compiere o meno un atto, è sempre un giudizio 'elettivo'.

Ne segue che il giudizio della coscienza prudente dirige sempre ed ef-

a cura del gruppo Mons. Piva

ficacemente l'azione. L'uomo imprudente, al contrario, dal momento che non tende liberamente al fine ultimo, tra il giudizio della coscienza e l'azione interpone un giudizio 'elettivo', secondo il quale giudicherà, forse, nel modo seguente: il giudizio di coscienza non è connaturale alla mia tendenza non-virtuosa, perciò non devo seguirlo.

Conseguentemente il giudizio della coscienza e il giudizio 'elettivo' (o di prudenza) si distinguono realmente nell'uomo imprudente; si distinguono virtualmente, invece, nell'uomo prudente"[41].

6. L'educazione della coscienza cristiana.

Qual è il fine dell'opera educativa della coscienza cristiana? Risulta da quanto siamo andati dicendo fino a questo momento. Se la coscienza è la norma personale-concreta della vita cristiana, quale interiorizzazione della legge, ossia della volontà del Padre manifestata per mezzo di Cristo nello Spirito Santo, appare evidente che il fine dell'educazione della coscienza è portare il cristiano, nelle situazioni concrete dell'esistenza, a giudicare del bene e del male morale secondo "gli occhi" di Cristo.

È chiara allora la condizione di partenza: lo studio e la contemplazione di Cristo, esemplare di vita. "Se la conscienza cristiana si rapporta alla legge come ad una 'regola', questo lo si deve intendere come una prima approssimazione concettuale; la vera norma è Cristo stesso. Prendendo semplicemente la legge come guida, si cade facilmente nella deformazione legalista. Il cristiano forma normalmente la propria coscienza nella contemplazione di Cristo" [42].

Pio XII afferma: "Sicché le espressioni, quale 'il giudizio della coscenza cristiana' o l'altra 'giudicare secondo la coscienza cristiana', hanno questo significato: la norma della decisione ultima personale per un'azione morale va presa dalla parola e dalla volontà di Cristo. Egli è infatti via, verità e vita, non solo per tutti gli uomini presi insieme, ma per ogni singolo (cfr *Gv* 14, 6); è tale per l'uomo maturo, è tale per il fanciullo ed il giovane.

Da ciò consegue che formare la coscienza cristiana di un fanciullo o di un giovane consiste innanzitutto nell'illuminare la loro mente circa la volontà di Cristo, la sua legge, la sua via e inoltre nell'agire sul loro animo, per quanto ciò può farsi dal di fuori, al fine di indurlo alla libera e costante esecuzione del divino volere. È questo il piú alto impegno dell'educazione" [43]. E piú avanti, lo stesso Pontefice afferma: Cristo "resta il Signore, il capo e il maestro individualmente di ciascun uomo, di ogni età e di ogni stato, per mezzo della sua Chiesa, nella quale Egli continua ad agire" [44].

a cura del gruppo Mons. Piva

L'educazione "remota" della coscienza cristiana

È necessario conoscere non solo i principi fondamentali universali, ma anche quei principi che "regolano" lo "stato-compito" di ciascuno nella Chiesa e nella Società civile.

Si rende pertanto indispensabile sul piano personale, la conoscenza del "bene morale" in tutta la sua estensione e profondità, e in particolare nel suo necessario orientamento al fine ultimo.

Ma non basta una semplice conoscenza "speculativa"; occorre una "conoscenza-stima" dei valori. In altri termini: non è sufficiente contemplare in astratto il bene generale, e nemmeno il bene nel suo valore intrinseco. Si deve cogliere il bene morale nel suo riferimento alla persona singola, come "appello" al singolo "qui-ed-ora". Su questo terreno della conoscenza "estimativa-interessata-intensa-esperienziale" si gioca il problema dell'educazione della coscienza anche cristiana [45].

L'educazione "prossima" della coscienza cristiana

È ordinata soprattutto ad arricchire il giudizio morale di quelle condizioni e qualità indispensabili che fissano il valore normativo della stessa coscienza: la verità e la certezza.

Esiste il dovere per ogni uomo di "verificare", cioè di "rendere vera", la coscienza personale. Il Concilio Vaticano II è esplicito al riguardo [46].

Che significa? La ricerca continua e faticosa della "verità" da parte del credente, nel tentativo di "modellare" sulla parola di Cristo e sulla sua vita il proprio giudizio morale. Direi che si applica a questo processo il vero nome di "conversione".

Il giudizio di coscienza dev'essere infine "certo", della certezza che scaturisce da una sincera ricerca della volontà divina e da una amorosa adesione alla stessa volontà.

Quali i mezzi piú adeguati?

Primo fra tutti, la vita sacramentale nella e per mezzo della Chiesa. "Il figlio di Dio, nella natura umana che si era unita, vincendo la morte con la risurrezione, ha redento l'uomo e l'ha trasformato in una nuova creatura (cfr *Gal* 6, 15; 2*Cor* 5, 17). Comunicando infatti il suo Spirito, costituisce misticamente come suo corpo i suoi fratelli, chiamati da tutte le genti.

In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti, che attraverso i sacramenti si uniscono in modo arcano ma reale a Cristo che ha soffferto ed è stato glorificato" [47].

La mediazione sacramentale porta, quindi, al possesso dello Spirito

Santo, voce interiore che illumina e guida; dona al credente la possibilità di giudicare con "verità" la natura morale di un determinato atto umano; dona la grazia efficace perché il credente decida con "certezza" sul modo e sull'intensità della realizzazione della volontà di Dio, manifestata in una particolare situazione concreta.

In questa linea sarebbe utile approfondire la natura e l'efficacia del sacramento della Riconciliazione nella prospettiva del "giudizio" [48].

Infine voglio accennare soltanto ad altri due "mezzi" che ritengo particolarmente utili ai fini dell'educazione della coscienza cristiana: l'esame di coscienza e la direzione spirituale. Mi limito a citare un testo del card. G.B. Montini.

"Scuola di vigilanza interiore è l'esame di coscienza. Sì, questo antico e umile esercizio della buona ascetica cristiana è quanto mai provvido e moderno (...). E quando questa auto-esplorazione è fatta nello specchio della luce di Cristo, l'analisi su se stessi non è piú narcisismo morbido e vano, ma scoperta di sé nella sincerità, tesa alla perfezione (...).

E questa scuola ha una guida: la direzione spirituale (...). Non è la subordinazione passiva di un'anima ad un superiore propriamente detto, la cui autorità crei un preciso dovere di ubbidienza. Ma l'aiuto autorevole e riservato di una guida esperta ed amica per lo sviluppo della conoscenza morale e delle energie personali di chi liberamente sceglie e vuole quell'aiuto" [49].

a cura del gruppo Mons. Piva

CONCLUSIONE GENERALE

Possiamo terminare con una pagina interessante di B. Rey: "In Cristo un nuovo mondo è nato. Bisogna dare a questa affermazione non solo un significato morale, ma una portata ontologica ed escatologica. Gli uomini e il mondo sono coinvolti in questa trasformazione esistenziale del corpo di Cristo, trasformazione che, da questo germe, deve estendersi al cosmo intero alla fine dei tempi... E tocca ai cristiani che formano il corpo di Cristo preparare quest'era nuova e definitiva inaugurata da Cristo. Col loro battesimo, infatti, essi si integrano a questo corpo e partecipano incoativamente alla vita del suo Spirito. Essi ricevono pertanto la missione di dare al Cristo delle umanità supplementari per realizzare nel tempo ciò che si è compiuto una volta per tutte in lui: e cioè, la riconciliazione di Dio con il mondo degli uomini, l'entrata in una vita nuova, in un essere nuovo. Costituiti figli di Dio, i cristiani entrano in possesso dell'eredità del Figlio, e la creazione è un bene di questa eredità dato a Cristo quando Dio fece abitare in lui tutto il pléroma (*Col* 1, 19). Col battesimo gli uomini sono associati alla dominazione cosmica di Cristo (*Col* 2, 9) e tocca a loro realizzare nella storia questa presa di possesso dell'universo mediante Cristo, e manifestarvi che 'tutto è stato creato in lui, mediante lui e per lui'. Il battesimo non sottrae i cristiani al mondo, ma li inserisce in esso come fermento di vita: con la loro condotta secondo lo Spirito, costituendo un corpo nell'amore e votato all'amore degli uomini, essi devono essere dei segni di questo valore che l'universo ha acquistato in Cristo, e dei profeti di questa speranza che il mondo porta in sé senza saperlo, quando aspira inconsciamente alla 'rivelazione dei figli di Dio'.

Il Cristo nella sua persona è al tempo stesso rivelatore di Dio e rivelatore dell'uomo. Egli rivela Dio divinizzando l'uomo col dono dello Spirito, rivela l'uomo svelandogli il disegno del Creatore su di lui e realizzandolo: l'uomo è destinato ad essere figlio di Dio e Cristo lo costituisce tale. Ed è attraverso la Chiesa che il mondo degli uomini deve imparare a conoscere qual è la fonte della sua esistenza, e quale dev'essere anche il termine al quale deve giungere grazie ad una vita che venga dall'alto" [50].

NOTE

[1] Cfr. D. CONCINA, *Apparatus ad theologiam moralem*, lb. II, De conscientia, diss. 1, cap. 5, n. 24.
[2] Cfr. E. DEMAN, *Conscience*, in: *DTC*, XIII (1949), 418ss.
[3] Cfr H. HORVATH, *De moralitate*, Romae 1930, pp. 12-18 (pro manuscripto).
[4] Cfr. D. CAPONE, *Antropologia, Coscienza e Personalità*, in: "Studia Moralia IV (1966), pp. 73-113.
[5] Cfr. per es. *Rm* 12, 2; *Ef* 5, 15-17.
[6] Cfr. PAOLO VI, *Discorso ai fedeli di Castelgandolfo*, 31 luglio 1968, in: *AAS* 60 (1968), p. 529.
[7] A. VALSECCHI, *Coscienza*, in: *DETM*, Roma 1973, p. 167.
[8] B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. I, Brescia 1966, p. 185.
[9] A MOLINARO - A. VALSECCHI, *La coscienza*, Bologna 1971, p. 12.
[10] A. MOLINARO - A. VALSECCHI, *op. cit.*, p. 13.
[11] Voglio ricordare ancora una volta alcuni testi fondamentali: *Gr* 31, 33; 24, 7; 32, 39-40; *Ez* 11, 18ss; 44, 7...
[12] *Mc* 7, 14-23.
[13] *Lc* 12, 34.
[14] *Gv* 9, 39-41.
[15] A. MOLINARO - A. VALSECCHI, *op. cit.*, p. 15.
[16] 1*Cor* 2, 10-16.
[17] Cfr. 2*Cor* 1,12; *Rm* 9, 1.
[18] Cfr. 1*Tm* 1,5; 1, 12; 3, 9; 2*Tm* 1, 3; *Tt* 1, 15.
[19] Cfr. 1*Cor* 8; *Rm* 14.
[20] J. STELZENBERGER, *Coscienza*, in: *Diz. Teol.*, vol. I, Brescia 1966, p. 350.
[21] J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, vol. I, Romae 1968, p. 174.
[22] A. HORTELANO, *Morale responsabile*, Assisi 1968, p. 63.
[23] I.D., *op. cit.*, pp. 65-66.
[24] S. AMBROGIO, *Comm. al Vang. di Luca*, II, 26.
[25] PIO XII, *De conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda*. Radiomessaggio del 23 marzo 1952, in: *AAS* 44 (1952) 270-278. Merita una particolare attenzione il commento di F. X. HURTH, in: *Per RMCL* 41 (1952) 223ss. Vedi anche: E. LIO, *Morale perenne* e *Morale nuova nella formazione ed educazione della coscienza*, Roma 1979, pp. 157-225.
[26] Cfr. J. LECLERQ, *La conscience du chrétien*, Paris 1946, pp. 243-244; pp. 257-259. Vedi anche: J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952, pp. 232-233.
[27] A. HORTELANO, *op. cit.*, p. 104.
[28] I.D., *op. cit.*, p. 105. Cfr anche J. MOUROUX, *op. cit.*, pp. 191-192; pp. 128-130.
[29] A. HORTELANO, *op. cit.*, p. 71.
[30] I.D., *op. cit.*, p. 72.
[31] Cfr. In *Eth. Nic. VI*, lect. 3, 4, 9.
[32] Cfr. *De Ver.*, q. 17, a. 2c.
[33] Cfr. *Ib.*, Vedi anche: B. H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis. De Conscientia*, q. I, n. 202, nota 1: "recentiores dicere solent..".
[34] Cfr. *De Ver.*, q. 17, a. 2c.
[35] *Ib.*
[36] Il sacerdote ed il levita avevano cuore di pietra; il loro essere, sclerotizzato nell'egoismo, era pietrificato; passano oltre: "anti-parélthen' dice Luca. Nota Zerwick che il termine sembra voglia indicare il giro che ognuno dei due fece, evitando di avvicinarsi al povero ferito. Cfr. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti*, in *Lucam X*, 31, Romae 1966.
[37] Th. MUNCKER citato da STENZELBERGER, *Precis de morale chrétienne*, Paris 1967, p. 98.
[38] J. FUCHS, *op. cit.*, p. 166.
[39] Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 2 sed contra.
[40] Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 49, a. 2, ad 1.
[41] J. FUCHS, *op. cit.*, p. 171.
[42] J. LECLERQ, *La conscience du chrétien*, Paris 1946, p. 143.
[43] PIO XII, *Alloc. cit.*.

a cura del gruppo Mons. Piva

[44] *Alloc. cit.*.
[45] Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 5c; II-II, q. 45, a. 2c.
[46] Cfr. *GS*, n. 16; *DH*, passim.
[47] *LG*, n. 6.
[48] Cfr. M. SCHMAUSS, *Dogmatica cattolica*, vol. IV/1, Torino 1966, pp. 546-552.
[49] Card. G.B. MONTINI, *Lettera quaresimale su "Il senso morale"*, Milano 1961, passim.
[50] B. REY, *Creati in Cristo Gesù. La nuova creazione secondo S. Paolo*, Roma 1968, pp. 281-283.

Suggerimenti Bibliografici

AA.VV., *Crisi e rinnovamento della teologia morale*, Bologna 1976, pp. 47-77.
AA.VV., *La coscienza cristiana*, Bologna 1971.
AA.VV., *Problemi e prospettive di Teologia morale*, a cura di T. Goffi, Brescia 1976, pp. 149-172.
CAPONE D., *Antropologia, Coscienza e Personalità*, in: StMor IV (1966), Roma 1966, 93-113.
CLEMENCE J., *Le mystére de la conscience à la lumiére de Vatican II*, in: *NRTh 94* (1972) 65-94.
CORVEZ M., *L'être et la conscience morale*, Louvain 1968.
DELHAYE PH., *La dignità della persona umana*, in: AA.VV., *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale "Gaudium et Spes"*. Opera collettiva diretta da G. Baraúna, Firenze 1966, pp. 275-278.
DELHAYE PH., *Les bases bibliques du traité de la conscience*, in: *SMR* 4 (1961), 229-252.
I.D., *La conscience morale du chrétien*, Tournai 1964, pp. 15-50.
DIANICH S., *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Brescia 1968.
DUPONT J., *Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*, in: *SH* 5 (1948), pp. 119-153.
FRATTALONE R., *La dottrina teologica sulla coscienza cristiana*, in: *RTM* 14 (1972), 237-250.
FUCHS J., *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna 1978, pp. 187-209.
HAMEL E., *La scelta morale tra coscienza e legge*, in: Rass Teol, 17 (1976), 121-136.
HOTELANO A., *Morale responsabile*, Assisi 1968.
KUSS O., *La lettera ai Romani*, Brescia 1968, pp. 109-116.
L'HOUR J., *La morale de l'Alliance*, Paris 1966.
LIO E., *"Morale perenne" e "Morale nuova" nella formazione ed educazione della coscienza*, Roma 1979, pp. 121-155.
MAERTENS TH., *L'éducation du sens moral dans l'Ancien Testament*, in: *LV* (1953), 1-14.
MAGGIONI B., *La coscienza nella Bibbia*, in: AA.VV., *La coscienza cristiana*, Bologna 1971, pp. 13-38.
MOLINARO A., *Creatività e responsabilità della coscienza*, in: AA. VV., *Problemi e prospettive di Teologia universale*, a cura di T. Goffi, Brescia 1976, pp. 149-173
MOLINARO A., *L'applicazione della coscienza*, in: *RTM* 10 (1971), 25-35.
MOLINARO A., *Riflessioni teologiche sulla coscienza*, in: RTM 10 (1071), 177-200.
MOLINARO A.-VALSECCHI A., *La coscienza*, Bologna 1971.
PINCKAERS S., *Notes à St. Thomas d'Aquin. Les actes humaines, I-II*, Paris 1962-65.
QUARELLO E., *Coscienza, Libertà e morte dell'uomo*, in: AA.VV., *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel Mondo moderno. Introduzione storico-dottrinale*. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento, Torino 1966, pp. 453-464.
SCHOLZ F., *La coscienza: fenomeno, funzione e sviluppo*, in: AA. VV., *Crisi e rinnovamento della Teologia morale*, Bologna 19776, pp. 47-77.
SPICQ C., *Théologie morale du Nouveau Testament*, vol. II, Paris 1965, pp. 592-622.
STELZENBERGER J., *Coscienza*, in: *Diz. Teol.*, vol. I, Brescia 1966, pp. 340-351.
THERRIEN G., *Le discernement moral dans l'épitre aux Romains*, in: StMor 6 (1969), 77-135.
VIDAL M., *L'atteggiamento morale. - 1 Morale fondamentale*, Assisi 1976, pp. 303-307.

a cura del gruppo Mons. Piva

PARTE PRIMA

LA STRUTTURA DELL'ESSERE DELLA PERSONA CRISTIANA COME FONDAMENTO DELLA MORALITÀ IN SENSO TEOLOGICO 7

1. L'essere della persona cristiana è creato per partecipazione personalistica dell'essere di Dio per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo. Il cristiano è, quindi, "creatura nuova" in Cristo 9
1 La realtà cristiana in se stessa: presentazione globale della antropologia biblica 9
2 La realtà cristiana in se stessa: presentazione dei diversi aspetti in prospettiva sistematica 20

2. L'essere della persona cristiana è in costante progresso escatologico: la realtà cristiana nel suo compimento 27
1 La progressiva rivelazione della beatitudine 28
2 Riflessione sistematica sulla beatitudine 29

3. La persona cristiana ha una struttura dialogica 34
1 La risposta dell'uomo alla chiamata salvifica della SS. Trinità 35
2 La risposta dell'uomo al "mysterium paschale" 38
3 La risposta dell'uomo alla chiamata beatificante 40

Note 42
Suggerimenti bibliografici 46

PARTE SECONDA

LA STRUTTURA DELL'AGIRE MORALE DELLA PERSONA CRISTIANA 47

1. La natura della libertà cristiana e i suoi possibili limiti 50
1 La "storia" della libertà umana nell'insegnamento del Magistero ecclesiastico 50
2 Indicazioni bibliche sulla natura della libertà umana 52
3 Riflessione sistematico-teologica sulla libertà umana 54
4 Il valore antropologico della libertà 59
5 I limiti della libertà umana 63

Note 71
Suggerimenti bibliografici 73

2. Il carattere personale dell'atto morale: rapporto tra scelta fondamentale e scelta categoriale 74
1 Il carattere personale dell'atto umano-morale in se stesso 74
2 La struttura personale dell'atto morale nelle sue condizioni 79
3 L'atto morale perfettamente umano e l'atto morale "grave" 81

Note 82
Suggerimenti bibliografici 83

3. Il carattere personale negativo dell'atto morale: il peccato nelle sue diverse "forme" 85
1 Situazione attuale: posizione del problema 85
2 Analisi antropologica della colpevolezza etico-religiosa 87
3 Approfondimenti sistematico-teologici 88

Note 102
Suggerimenti bibliografici 104

4. L'agire della persona cristiana "in conversione". La vita del cristiano è una conversione continua 105
1 La conversione religiosa secondo l'Antico Testamento 105
2 La conversione religiosa secondo il Nuovo Testamento 110
3 La conversione cristiana: sintesi speculativa 114

Note 117
Suggerimenti bibliografici 119

PARTE TERZA

LA STRUTTURA INTERNA DELL'AGIRE MORALE DELLA PERSONA CRISTIANA 121

1. La persona cristiana e la legge morale 123
1 La legge morale: sintesi del pensiero di S. Giovanni 124
2 Norma morale e legge morale 127
3 La legge nuova 133
4 La legge naturale 149

a cura del gruppo Mons. Piva

Note 157
Suggerimenti bibliografici 160
2. La coscienza prudenziale del cristiano 162
1 La natura della coscienza cristiana secondo l'insegnamento ecclesiastico 162
2 La dottrina teologica sulla coscienza fino al Concilio Vaticano II°: il pensiero dei Manuali 165
3 La dottrina del Concilio Vaticano II° sulla coscienza 167
4 La coscienza morale nella rivelazione biblica 173
5 Riflessioni teologiche sulla coscienza cristiana 177
6 L'educazione della coscienza cristiana 184

Note 188
Suggerimenti bibliografici 190

a cura del gruppo Mons. Piva

105741

a cura del gruppo Mons. Piva

La realizzazione grafica e la stampa sono state effettuate nel novembre 1981 dal
CSF - Roma - Via del Gesú, 62 - Tel. 6780789