

Ioannes Paulus PP. II
Veritatis splendor
a tutti i vescovi della Chiesa cattolica
circa alcune questioni fondamentali
dell'insegnamento morale della Chiesa

1993.08.06

Introduzione

Venerati Fratelli nell'Episcopato,
salute e Apostolica Benedizione!

Lo splendore della verità rifugge in tutte le opere del Creatore e, in modo particolare, nell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (cf Gn 1,26): la verità illumina l'intelligenza e informa la libertà dell'uomo, che in tal modo viene guidato a conoscere e ad amare il Signore. Per questo il salmista prega: «Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto» (Sal 4,7).

Gesù Cristo, luce vera che illumina ogni uomo

1. Chiamati alla salvezza mediante la fede in Gesù Cristo, «luce vera che illumina ogni uomo» (Gv 1,9), gli uomini diventano «luce nel Signore» e «figli della luce» (Ef 5,8) e si santificano con «l'obbedienza alla verità» (1 Pt 1,22).

Questa obbedienza non è sempre facile. In seguito a quel misterioso peccato d'origine, commesso per istigazione di Satana, che è «menzognero e padre della menzogna» (Gv 8,44), l'uomo è permanentemente tentato di distogliere il suo sguardo dal Dio vivo e vero per volgerlo agli idoli (cf 1 Ts 1,9), cambiando «la verità di Dio con la menzogna» (Rm 1,25); viene allora offuscata anche la sua capacità di conoscere la verità e indebolita la sua volontà di sottomettersi ad essa. E così, abbandonandosi al relativismo e allo scetticismo (cf. Gv 18, 38), egli va alla ricerca di una illusoria libertà al di fuori della stessa verità.

Ma nessuna tenebra di errore e di peccato può eliminare totalmente nell'uomo la luce di Dio Creatore. Nella profondità del suo cuore permane sempre la nostalgia della verità assoluta e la sete di giungere alla pienezza della sua conoscenza. Ne è prova eloquente l'inesausta ricerca dell'uomo in ogni campo e in ogni settore. Lo prova ancor più la sua ricerca sul senso della vita. Lo sviluppo della scienza e della tecnica, splendida testimonianza delle capacità dell'intelligenza e della tenacia degli uomini, non dispensa dagli interrogativi religiosi ultimi l'umanità, ma piuttosto la stimola ad affrontare le lotte più dolorose e decisive, quelle del cuore e della coscienza morale.

2. Ogni uomo non può sfuggire alle domande fondamentali: Che cosa devo fare? Come discernere il bene dal male? La risposta è possibile solo grazie allo splendore della verità che rifugge nell'intimo dello spirito umano, come attesta il salmista: «Molti dicono: "Chi ci farà vedere il bene?"».

Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto» (Sal 4,7).

La luce del volto di Dio splende in tutta la sua bellezza sul volto di Gesù Cristo, «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15), «irradiazione della sua gloria» (Eb 1,3), «pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14): Egli è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Per questo la risposta decisiva ad ogni

interrogativo dell'uomo, in particolare ai suoi interrogativi religiosi e morali, è data da Gesù Cristo, anzi è Gesù Cristo stesso, come ricorda il Concilio Vaticano II: «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».¹

Gesù Cristo, «la luce delle genti», illumina il volto della sua Chiesa, che Egli manda in tutto il mondo ad annunciare il Vangelo ad ogni creatura (cf Mc 16,15).² Così la Chiesa, Popolo di Dio in mezzo alle nazioni, mentre è attenta alle nuove sfide della storia e agli sforzi che gli uomini compiono nella ricerca del senso della vita, offre a tutti la risposta che viene dalla verità di Gesù Cristo e del suo Vangelo. È sempre viva nella Chiesa la coscienza del suo «dovere permanente di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto».⁴

3. I Pastori della Chiesa, in comunione col Successore di Pietro, sono vicini ai fedeli in questo sforzo, li accompagnano e li guidano con il loro magistero, trovando accenti sempre nuovi di amore e di misericordia per rivolgersi non solo ai credenti, ma a tutti gli uomini di buona volontà. Il Concilio Vaticano II rimane una testimonianza straordinaria di questo atteggiamento della Chiesa che, «esperta in umanità», si pone al servizio di ogni uomo e di tutto il mondo.⁶

La Chiesa sa che l'istanza morale raggiunge in profondità ogni uomo, coinvolge tutti, anche coloro che non conoscono Cristo e il suo Vangelo e neppure Dio. Sa che proprio sulla strada della vita morale è aperta a tutti la via della salvezza, come ha chiaramente ricordato il Concilio Vaticano II, che così scrive: «Quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna». Ed aggiunge: «Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che senza colpa da parte loro non sono ancora arrivati a una conoscenza esplicita di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione al Vangelo, e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita».⁷

L'oggetto della presente Enciclica

4. Sempre, ma soprattutto nel corso degli ultimi due secoli, i Sommi Pontefici sia personalmente che insieme al Collegio episcopale hanno sviluppato e proposto un insegnamento morale relativo ai molteplici e differenti ambiti della vita umana. In nome e con l'autorità di Gesù Cristo, essi hanno esortato, denunciato, spiegato; in fedeltà alla loro missione, nelle lotte in favore dell'uomo, hanno confermato, sostenuto, consolato; con la garanzia dell'assistenza dello Spirito di verità hanno contribuito ad una migliore comprensione delle esigenze morali negli ambiti della sessualità umana, della famiglia, della vita sociale, economica e politica. Il loro insegnamento costituisce, all'interno della tradizione della Chiesa e della storia dell'umanità, un continuo approfondimento della conoscenza morale.⁸

Oggi, però, sembra necessario riflettere sull'insieme dell'insegnamento morale della Chiesa, con lo scopo preciso di richiamare alcune verità fondamentali della dottrina cattolica che nell'attuale contesto rischiano di essere deformate o negate. Si è determinata, infatti, una nuova situazione entro la stessa comunità cristiana, che ha conosciuto il diffondersi di molteplici dubbi ed obiezioni, di ordine umano e psicologico, sociale e culturale, religioso ed anche propriamente teologico, in merito agli insegnamenti morali della Chiesa. Non si tratta più di contestazioni parziali e occasionali, ma di una messa in discussione globale e sistematica del patrimonio morale, basata su determinate concezioni antropologiche ed etiche. Alla loro radice sta l'influsso più o meno nascosto

di correnti di pensiero che finiscono per sradicare la libertà umana dal suo essenziale e costitutivo rapporto con la verità. Così si respinge la dottrina tradizionale sulla legge naturale, sull'universalità e sulla permanente validità dei suoi precetti; si considerano semplicemente inaccettabili alcuni insegnamenti morali della Chiesa; si ritiene che lo stesso Magistero possa intervenire in materia morale solo per «esortare le coscienze» e per «proporre i valori», ai quali ciascuno ispirerà poi autonomamente le decisioni e le scelte della vita.

È da rilevare, in special modo, la dissonanza tra la risposta tradizionale della Chiesa e alcune posizioni teologiche, diffuse anche in Seminari e Facoltà teologiche, circa questioni della massima importanza per la Chiesa e la vita di fede dei cristiani, nonché per la stessa convivenza umana. In particolare ci si chiede: i comandamenti di Dio, che sono scritti nel cuore dell'uomo e fanno parte dell'Alleanza, hanno davvero la capacità di illuminare le scelte quotidiane delle singole persone e delle società intere? È possibile obbedire a Dio e quindi amare Dio e il prossimo, senza rispettare in tutte le circostanze questi comandamenti? È anche diffusa l'opinione che mette in dubbio il nesso intrinseco e inscindibile che unisce tra loro la fede e la morale, quasi che solo in rapporto alla fede si debbano decidere l'appartenenza alla Chiesa e la sua unità interna, mentre si potrebbe tollerare nell'ambito morale un pluralismo di opinioni e di comportamenti, lasciati al giudizio della coscienza soggettiva individuale o alla diversità dei contesti sociali e culturali.

5. In un tale contesto, tuttora attuale, è maturata in me la decisione di scrivere — come già annunciai nella Lettera apostolica *Spiritus Domini*, pubblicata il 10 agosto 1987 in occasione del secondo centenario della morte di sant'Alfonso Maria de' Liguori — un'Enciclica destinata a trattare «più ampiamente e più profondamente le questioni riguardanti i fondamenti stessi della teologia morale»,⁹ fondamenti che vengono intaccati da alcune tendenze odierne.

Mi rivolgo a voi, venerati Fratelli nell'Episcopato, che condividete con me la responsabilità di custodire la «sana dottrina» (2 Tm 4,3), con l'intenzione di precisare taluni aspetti dottrinali che risultano decisivi per far fronte a quella che è senza dubbio una vera crisi, tanto gravi sono le difficoltà che ne conseguono per la vita morale dei fedeli e per la comunione nella Chiesa, come pure per un'esistenza sociale giusta e solidale.

Se questa Enciclica, da tanto tempo attesa, viene pubblicata solo ora, lo è anche perché è apparso conveniente farla precedere dal Catechismo della Chiesa Cattolica, il quale contiene un'esposizione completa e sistematica della dottrina morale cristiana. Il Catechismo presenta la vita morale dei credenti nei suoi fondamenti e nei suoi molteplici contenuti come vita dei «figli di Dio»:

«Riconoscendo nella fede la loro nuova dignità, i cristiani sono chiamati a comportarsi ormai "da cittadini degni del Vangelo" (Fil 1,27). Mediante i sacramenti e la preghiera, essi ricevono la grazia di Cristo e i doni del suo Spirito, che li rendono capaci di questa vita nuova».¹⁰ Nel rimandare pertanto al Catechismo «come testo di riferimento sicuro ed autorevole per l'insegnamento della dottrina cattolica»,¹¹ l'Enciclica si limiterà ad affrontare alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa, sotto forma di un necessario discernimento su problemi controversi tra gli studiosi dell'etica e della teologia morale. È questo l'oggetto specifico della presente Enciclica, che intende esporre, sui problemi discussi, le ragioni di un insegnamento morale fondato nella Sacra Scrittura e nella viva Tradizione apostolica¹² mettendo in luce, nello stesso tempo, i presupposti e le conseguenze delle contestazioni di cui tale insegnamento è fatto segno.

I - «Maestro, che cosa devo fare di buono...?» (Mt 19,16) - Cristo e la risposta alla domanda di morale

«Un tale gli si avvicinò...» (Mt 19,16)

6. Il dialogo di Gesù con il giovane ricco, riferito nel capitolo 19 del Vangelo di san Matteo, può costituire un'utile traccia per riascoltare in modo vivo e incisivo il suo insegnamento morale: «Ed ecco un tale gli si avvicinò e gli disse: "Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita

eterna?". Egli rispose: "Perché mi interroghi su ciò che è buono? Uno solo è buono. Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti". Ed egli chiese: "Quali?". Gesù rispose: "Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, onora il padre e la madre, ama il prossimo tuo come te stesso. Il giovane gli disse: "Ho sempre osservato tutte queste cose; che mi manca ancora?". Gli disse Gesù: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi"»(Mt 19,16-21).13

7. «Ed ecco un tale...». Nel giovane, che il Vangelo di Matteo non nomina, possiamo riconoscere ogni uomo che, coscientemente o no, si avvicina a Cristo, Redentore dell'uomo, e gli pone la domanda morale. Per il giovane, prima che una domanda sulle regole da osservare, è una domanda di pienezza di significato per la vita. E, in effetti, è questa l'aspirazione che sta al cuore di ogni decisione e di ogni azione umana, la segreta ricerca e l'intimo impulso che muove la libertà. Questa domanda è ultimamente un appello al Bene assoluto che ci attrae e ci chiama a sé, è l'eco di una vocazione di Dio, origine e fine della vita dell'uomo. Proprio in questa prospettiva il Concilio Vaticano II ha invitato a perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione illustri l'altissima vocazione che i fedeli hanno ricevuto in Cristo, 14 unica risposta che appaga pienamente il desiderio del cuore umano.

Perché gli uomini possano realizzare questo «incontro» con Cristo, Dio ha voluto la sua Chiesa. Essa, infatti, «desidera servire quest'unico fine: che ogni uomo possa ritrovare Cristo, perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita».15

«Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?» (Mt 19,16)

8. Dalla profondità del cuore sorge la domanda che il giovane ricco rivolge a Gesù di Nazaret, una domanda essenziale e ineludibile per la vita di ogni uomo: essa riguarda, infatti, il bene morale da praticare e la vita eterna. L'interlocutore di Gesù intuisce che esiste una connessione tra il bene morale e il pieno compimento del proprio destino. Egli è un pio israelita, cresciuto per così dire all'ombra della Legge del Signore. Se pone questa domanda a Gesù, possiamo immaginare che non lo faccia perché ignora la risposta contenuta nella Legge. È più probabile che il fascino della persona di Gesù abbia fatto sorgere in lui nuovi interrogativi intorno al bene morale. Egli sente l'esigenza di confrontarsi con Colui che aveva iniziato la sua predicazione con questo nuovo e decisivo annuncio: «Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al Vangelo» (Mc 1,15).

Occorre che l'uomo di oggi si volga nuovamente verso Cristo per avere da Lui la risposta su ciò che è bene e ciò che è male. Egli è il Maestro, il Risorto che ha in sé la vita e che è sempre presente nella sua Chiesa e nel mondo. È Lui che schiude ai fedeli il libro delle Scritture e, rivelando pienamente la volontà del Padre, insegnà la verità sull'agire morale. Alla sorgente e al vertice dell'economia della salvezza, Alfa e Omega della storia umana (cf Ap 1,8; 21,6; 22,13), Cristo rivela la condizione dell'uomo e la sua vocazione integrale. Per questo, «l'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo non soltanto secondo immediati, parziali, spesso superficiali, e perfino apparenti criteri e misure del proprio essere deve, con la sua inquietudine e incertezza ed anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e morte, avvicinarsi a Cristo. Egli deve, per così dire, entrare in Lui con tutto se stesso, deve "appropriarsi" ed assimilare tutta la realtà dell'Incarnazione e della Redenzione per ritrovare se stesso. Se in lui si attua questo profondo processo, allora egli produce frutti non soltanto di adorazione di Dio, ma anche di profonda meraviglia di se stesso».16

Se vogliamo dunque penetrare nel cuore della morale evangelica e coglierne il contenuto profondo e immutabile, dobbiamo ricercare accuratamente il senso dell'interrogativo posto dal giovane ricco del Vangelo e, più ancora, il senso della risposta di Gesù, lasciandoci guidare da Lui. Gesù, infatti,

con delicata attenzione pedagogica, risponde conducendo il giovane quasi per mano, passo dopo passo, verso la verità piena.

«Uno solo è buono» (Mt 19,17)

9. Gesù dice: «Perché mi interroghi su ciò che è buono? Uno solo è buono. Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti» (Mt 19, 17). Nella versione degli evangelisti Marco e Luca la domanda viene così formulata: «Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo» (Mc 10,18; cf Lc 18,19).

Prima di rispondere alla domanda, Gesù vuole che il giovane chiarisca a se stesso il motivo per cui lo interroga. Il «Maestro buono» indica al suo interlocutore — e a tutti noi — che la risposta all'interrogativo: «Che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?», può essere trovata soltanto rivolgendo la mente e il cuore a Colui che «solo è buono»: «Nessuno è buono, se non Dio solo» (Mc 10,18; cf Lc 18,19). Solo Dio può rispondere alla domanda sul bene, perché Egli è il Bene.

Interrogarsi sul bene, in effetti, significa rivolgersi in ultima analisi verso Dio, pienezza della bontà. Gesù mostra che la domanda del giovane è in realtà una domanda religiosa e che la bontà, che attrae e al tempo stesso vincola l'uomo, ha la sua fonte in Dio, anzi è Dio stesso, Colui che solo è degno di essere amato «con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente» (Mt 22,37), Colui che è la sorgente della felicità dell'uomo. Gesù riporta la questione dell'azione moralmente buona alle sue radici religiose, al riconoscimento di Dio, unica bontà, pienezza della vita, termine ultimo dell'agire umano, felicità perfetta.

10. La Chiesa, istruita dalle parole del Maestro, crede che l'uomo, fatto a immagine del Creatore, redento con il sangue di Cristo e santificato dalla presenza dello Spirito Santo, ha come fine ultimo della sua vita l'essere «a lode della gloria» di Dio (cf Ef 1,12), facendo sì che ognuna delle sue azioni ne rifletta lo splendore. «Conosci dunque te stessa, o anima bella: tu sei l'immagine di Dio — scrive sant'Ambrogio —. Conosci te stesso, o uomo: tu sei la gloria di Dio (1 Cor 11,7). Ascolta in che modo ne sei la gloria. Dice il profeta: La tua scienza è divenuta mirabile provenendo da me (Sal 1381,6), cioè: nella mia opera la tua maestà è più ammirabile, la tua sapienza viene esaltata nella mente dell'uomo. Mentre considero me stesso, che tu scruti nei segreti pensieri e negli intimi sentimenti, io riconosco i misteri della tua scienza. Conosci dunque te stesso, o uomo, quanto grande tu sei e vigila su di te...».17

Ciò che l'uomo è e deve fare si manifesta nel momento in cui Dio rivela se stesso. Il Decalogo, infatti, si fonda su queste parole: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me» (Es 20,2-3). Nelle «dieci parole» dell'Alleanza con Israele, e in tutta la Legge, Dio si fa conoscere e riconoscere come Colui che «solo è buono»; come Colui che, nonostante il peccato dell'uomo, continua a rimanere il «modello» dell'agire morale, secondo la sua stessa chiamata: «Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo» (Lv 19,2); come Colui che, fedele al suo amore per l'uomo, gli dona la sua Legge (cf Es 19,9-24 e 20, 18-21), per ristabilire l'originaria armonia col Creatore e con tutto il creato, ed ancor più per introdurlo nel suo amore: «Camminerò in mezzo a voi, sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Lv 26,12).

La vita morale si presenta come risposta dovuta alle iniziative gratuite che l'amore di Dio moltiplica nei confronti dell'uomo. È una risposta d'amore, secondo l'enunciato che del comandamento fondamentale fa il Deuteronomio: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo: Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze. Questi precetti, che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli» (Dt 6,47). Così, la vita morale, coinvolta nella gratuità dell'amore di Dio, è chiamata a rifletterne la gloria: «Per chi ama Dio è sufficiente piacere a Colui che egli ama: poiché non deve ricercarsi nessun'altra ricompensa

maggiorre dello stesso amore; la carità, infatti, proviene da Dio in maniera tale che Dio stesso è carità».18

11. L'affermazione che «uno solo è buono» ci rimanda così alla «prima tavola» dei comandamenti, che chiama a riconoscere Dio come Signore unico e assoluto e a rendere culto a Lui solo a motivo della sua infinita santità (cf Es 20,2-11). Il bene è appartenere a Dio, obbedire a Lui, camminare umilmente con Lui praticando la giustizia e amando la pietà (cf Mic 6,8). Riconoscere il Signore come Dio è il nucleo fondamentale, il cuore della Legge, da cui discendono e a cui sono ordinati i precetti particolari. Mediante la morale dei comandamenti si manifesta l'appartenenza del popolo di Israele al Signore, perché Dio solo è Colui che è buono. Questa è la testimonianza della Sacra Scrittura, in ogni sua pagina permeata dalla viva percezione dell'assoluta santità di Dio: «Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti» (Is 6,3).

Ma se Dio solo è il Bene, nessuno sforzo umano, neppure l'osservanza più rigorosa dei comandamenti, riesce a «compiere» la Legge, cioè a riconoscere il Signore come Dio e a rendergli l'adorazione che a Lui solo è dovuta (cf Mt 4,10). Il «compimento» può venire solo da un dono di Dio: è l'offerta di una partecipazione alla Bontà divina che si rivela e si comunica in Gesù, colui che il giovane ricco chiama con le parole «Maestro buono» (Mc 10,17; Lc 18,18). Ciò che ora il giovane riesce forse solo a intuire, verrà alla fine pienamente rivelato da Gesù stesso nell'invito: «Vieni e seguimi» (Mt 19,21).

«Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti» (Mt 19,17)

12. Solo Dio può rispondere alla domanda sul bene, perché Egli è il Bene. Ma Dio ha già dato risposta a questa domanda: lo ha fatto creando l'uomo e ordinandolo con sapienza e con amore al suo fine, mediante la legge inscritta nel suo cuore (cf Rm 2,15), la «legge naturale». Questa «altro non è che la luce dell'intelligenza infusa in noi da Dio. Grazie ad essa conosciamo ciò che si deve compiere e ciò che si deve evitare. Questa luce e questa legge Dio l'ha donata nella creazione».19 Lo ha fatto poi nella storia di Israele, in particolare con le «dieci parole», ossia con i comandamenti del Sinai, mediante i quali Egli ha fondato l'esistenza del popolo dell'Alleanza (cf Es 24) e l'ha chiamato ad essere la sua «proprietà tra tutti i popoli», «una nazione santa» (Es 19,56), che facesse risplendere la sua santità tra tutte le genti (cf Sap 18,4; Ez 20,41). Il dono del Decalogo è promessa e segno dell'Alleanza Nuova, quando la legge sarà nuovamente e definitivamente scritta nel cuore dell'uomo (cf Ger 31, 31-34), sostituendosi alla legge del peccato, che quel cuore aveva deturpato (cf Ger 17,1). Allora verrà donato «un cuore nuovo» perché in esso abiterà «uno spirito nuovo», lo Spirito di Dio (cf Ez 36,24-28).20

Per questo, dopo l'importante precisazione: «Uno solo è buono», Gesù risponde al giovane: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti» (Mt 19,17). Viene in tal modo enunciato uno stretto legame tra la vita eterna e l'obbedienza ai comandamenti di Dio: sono i comandamenti di Dio che indicano all'uomo la via della vita e ad essa conducono. Dalla bocca stessa di Gesù, nuovo Mosè, vengono ridonati agli uomini i comandamenti del Decalogo; egli stesso li conferma definitivamente e li propone a noi come via e condizione di salvezza. Il comandamento si lega a una promessa: nella Alleanza Antica oggetto della promessa era il possesso di una terra in cui il popolo avrebbe potuto condurre un'esistenza nella libertà e secondo giustizia (cf Dt 6,20-25); nella Alleanza Nuova oggetto della promessa è il «Regno dei cieli», come Gesù afferma all'inizio del «Discorso della Montagna» — discorso che contiene la formulazione più ampia e completa della Legge Nuova (cf Mt 5-7) —, in evidente connessione con il Decalogo affidato da Dio a Mosè sul monte Sinai. Alla medesima realtà del Regno fa riferimento l'espressione «vita eterna», che è partecipazione alla vita stessa di Dio: essa si realizza nella sua perfezione solo dopo la morte, ma nella fede è già fin d'ora luce di verità, sorgente di senso per la vita, incipiente partecipazione ad una pienezza nella sequela di Cristo. Dice, infatti, Gesù ai discepoli dopo l'incontro con il giovane

ricco: «Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna» (Mt 19,29).

13. La risposta di Gesù non basta al giovane, che insiste interrogando il Maestro circa i comandamenti da osservare: «Ed egli chiese: "Quali?"»(Mt 19,18). Chiede che cosa deve fare nella vita per rendere manifesto il riconoscimento della santità di Dio. Dopo aver orientato lo sguardo del giovane verso Dio, Gesù gli ricorda i comandamenti del Decalogo che riguardano il prossimo: «Gesù rispose: "Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, onora il padre e la madre, ama il prossimo tuo come te stesso» (Mt 19,18-19).

Dal contesto del colloquio e, specialmente, dal confronto del testo di Matteo con i passi paralleli di Marco e di Luca, risulta che Gesù non intende elencare tutti e singoli i comandamenti necessari per «entrare nella vita», ma, piuttosto, rimandare il giovane alla centralità del Decalogo rispetto ad ogni altro precezzo, quale interpretazione di ciò che per l'uomo significa «Io sono il Signore, Dio tuo». Non può sfuggire, comunque, alla nostra attenzione quali comandamenti della Legge il Signore Gesù ricorda al giovane: sono alcuni comandamenti che appartengono alla cosiddetta «seconda tavola» del Decalogo, di cui compendio (cf Rm 13,8-10) e fondamento è il comandamento dell'amore del prossimo: «Ama il prossimo tuo come te stesso» (Mt 19,19; cf Mc 12,31). In questo comandamento si esprime precisamente la singolare dignità della persona umana, la quale è «la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa».²¹ I diversi comandamenti del Decalogo non sono in effetti che la rifrazione dell'unico comandamento riguardante il bene della persona, a livello dei molteplici beni che connotano la sua identità di essere spirituale e corporeo, in relazione con Dio, col prossimo e col mondo delle cose. Come leggiamo nel Catechismo della Chiesa Cattolica, «i dieci comandamenti appartengono alla rivelazione di Dio. Al tempo stesso ci insegnano la vera umanità dell'uomo. Mettono in luce i doveri essenziali e, quindi, indirettamente, i diritti fondamentali inerenti alla natura della persona umana».²²

I comandamenti, ricordati da Gesù al giovane interlocutore, sono destinati a tutelare il bene della persona, immagine di Dio, mediante la protezione dei suoi beni. «Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso» sono regole morali formulate in termini di divieto. I precetti negativi esprimono con particolare forza l'esigenza insopprimibile di proteggere la vita umana, la comunione delle persone nel matrimonio, la proprietà privata, la veridicità e la buona fama.

I comandamenti rappresentano, quindi, la condizione di base per l'amore del prossimo; essi ne sono al contempo la verifica. Sono la prima tappa necessaria nel cammino verso la libertà, il suo inizio: «La prima libertà — scrive sant'Agostino — consiste nell'essere esenti da crimini... come sarebbero l'omicidio, l'adulterio, la fornicazione, il furto, la frode, il sacrilegio e così via. Quando uno comincia a non avere questi crimini (e nessun cristiano deve averli), comincia a levare il capo verso la libertà, ma questo non è che l'inizio della libertà, non la libertà perfetta....»²³

14. Ciò non significa, certo, che Gesù intenda dare la precedenza all'amore del prossimo o addirittura separarlo dall'amore di Dio. Lo testimonia il suo dialogo col dottore della Legge: questi, che pone una domanda molto simile a quella del giovane, si sente rimandato da Gesù ai due comandamenti dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo (cf Lc 10, 25-27) e invitato a ricordare che solo la loro osservanza conduce alla vita eterna: «Fa' questo e vivrai» (Lc 10,28). È comunque significativo che sia proprio il secondo di questi comandamenti a suscitare la curiosità e l'interrogativo del dottore della Legge: «Chi è il mio prossimo?» (Lc 10,29). Il Maestro risponde con la parola del buon Samaritano, la parola-chiave per la piena comprensione del comandamento dell'amore del prossimo (cf Lc 10,30-37).

I due comandamenti, dai quali «dipende tutta la Legge e i Profeti» (Mt 22,40), sono profondamente uniti tra loro e si compenetrano reciprocamente. La loro unità inscindibile è testimoniata da Gesù con le parole e con la vita: la sua missione culmina nella Croce che redime (cf Gv 3,14-15), segno del suo indivisibile amore al Padre e all'umanità (cf Gv 13,1).

Sia l'Antico che il Nuovo Testamento sono esplicativi nell'affermare che senza l'amore per il prossimo, che si concretizza nell'osservanza dei comandamenti, non è possibile l'autentico amore per Dio. Lo scrive con vigore straordinario san Giovanni: «Se uno dicesse: "Io amo Dio", e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi, infatti, non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1 Gv 4,20). L'evangelista fa eco alla predicazione morale di Cristo, espressa in modo mirabile e inequivocabile nella parola del buon Samaritano (cf Lc 10, 19-37) e nel «discorso» sul giudizio finale (cf Mt 25,31-46).

15. Nel «Discorso della Montagna», che costituisce la magna charta della morale evangelica,²⁴ Gesù dice: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (Mt 5,17). Cristo è la chiave delle Scritture: «Voi scrutate le Scritture: esse parlano di me» (cf Gv 5,39); è il centro dell'economia della salvezza, la ricapitolazione dell'Antico e del Nuovo Testamento, delle promesse della Legge e del loro compimento nel Vangelo; è il legame vivente ed eterno tra l'Antica e la Nuova Alleanza.

Commentando l'affermazione di Paolo «Il termine della legge è Cristo» (Rm 10,4), sant'Ambrogio scrive: «Fine non in quanto mancanza, ma in quanto pienezza della legge: questa si compie in Cristo (plenitudo legis in Christo est), dal momento che Egli è venuto non a dissolvere la legge, ma a portarla a compimento. Allo stesso modo in cui c'è un Testamento Antico, ma ogni verità sta all'interno del Nuovo Testamento, così avviene per la legge: quella che è stata data per mezzo di Mosè è figura della vera legge. Dunque, quella legge mosaica è copia della verità».²⁵

Gesù porta a compimento i comandamenti di Dio, in particolare il comandamento dell'amore del prossimo, interiorizzando e radicalizzando le sue esigenze: l'amore del prossimo scaturisce da un cuore che ama, e che, proprio perché ama, è disposto a vivere le esigenze più alte. Gesù mostra che i comandamenti non devono essere intesi come un limite minimo da non oltrepassare, ma piuttosto come una strada aperta per un cammino morale e spirituale di perfezione, la cui anima è l'amore (cf Col 3,14). Così il comandamento «Non uccidere» diventa l'appello ad un amore sollecito che tutela e promuove la vita del prossimo; il precezzo che vieta l'adulterio diventa l'invito ad uno sguardo puro, capace di rispettare il significato sponsale del corpo: «Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio... Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda ad una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (Mt 5,21-22.27-28). È Gesù stesso il «compimento» vivo della Legge in quanto egli ne realizza il significato autentico con il dono totale di sé: diventa Lui stesso Legge vivente e personale, che invita alla sua sequela, dà mediante lo Spirito la grazia di condividere la sua stessa vita e il suo stesso amore e offre l'energia per testimoniarlo nelle scelte e nelle opere (cf Gv 13,34-35).

«Se vuoi essere perfetto» (Mt 19,21)

16. La risposta sui comandamenti non soddisfa il giovane, che interroga Gesù: «Ho sempre osservato tutte queste cose; che cosa mi manca ancora?» (Mt 19,20). Non è facile dire con buona coscienza: «ho sempre osservato tutte queste cose», se appena si comprende l'effettiva portata delle esigenze racchiuse nella Legge di Dio. E tuttavia, se anche gli è possibile dare una simile risposta, se anche ha seguito l'ideale morale con serietà e generosità fin dalla fanciullezza, il giovane ricco sa di essere ancora lontano dalla meta: davanti alla persona di Gesù avverte che qualcosa ancora gli manca. È alla consapevolezza di questa insufficienza che si rivolge Gesù nella sua ultima risposta: cogliendo la nostalgia per una pienezza che superi l'interpretazione legalistica dei comandamenti, il Maestro buono invita il giovane ad entrare nella strada della perfezione: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi» (Mt 19,21).

Come già il precedente passo della risposta di Gesù, così anche questo deve essere letto e interpretato nel contesto di tutto il messaggio morale del Vangelo e, specialmente, nel contesto del Discorso della Montagna, delle beatitudini (cf Mt 5,3-12), la prima delle quali è proprio la beatitudine dei poveri, dei «poveri in spirito», come precisa san Matteo (Mt 5,3), ossia degli umili. In tal senso si può dire che anche le beatitudini rientrano nello spazio aperto dalla risposta che Gesù dà all'interrogativo del giovane: «Che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?». Infatti, ogni beatitudine promette, secondo una particolare prospettiva, proprio quel «bene» che apre l'uomo alla vita eterna, anzi che è la stessa vita eterna.

Le beatitudini non hanno propriamente come oggetto delle norme particolari di comportamento, ma parlano di atteggiamenti e di disposizioni di fondo dell'esistenza e quindi non coincidono esattamente con i comandamenti. D'altra parte, non c'è separazione o estraneità tra le beatitudini e i comandamenti: ambedue si riferiscono al bene, alla vita eterna. Il Discorso della Montagna inizia con l'annuncio delle beatitudini, ma contiene anche il riferimento ai comandamenti (cf Mt 5,20-48). Nello stesso tempo, tale Discorso mostra l'apertura e l'orientamento dei comandamenti alla prospettiva della perfezione che è propria delle beatitudini. Queste sono, anzitutto, promesse, da cui derivano in forma indiretta anche indicazioni normative per la vita morale. Nella loro profondità originale sono una specie di autoritratto di Cristo e, proprio per questo, sono inviti alla sua sequela e alla comunione di vita con Lui.²⁶

17. Non sappiamo quanto il giovane del Vangelo abbia compreso il profondo ed esigente contenuto della prima risposta data da Gesù: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti»; è certo, però, che l'impegno manifestato dal giovane nel rispetto di tutte le esigenze morali dei comandamenti costituisce l'indispensabile terreno sul quale può germogliare e maturare il desiderio della perfezione, cioè della realizzazione del loro significato compiuto nella sequela di Cristo. Il colloquio di Gesù con il giovane ci aiuta a cogliere le condizioni per la crescita morale dell'uomo chiamato alla perfezione: il giovane, che ha osservato tutti i comandamenti, si dimostra incapace con le sole sue forze di fare il passo successivo. Per farlo occorrono una libertà umana matura: «Se vuoi», e il dono divino della grazia: «Vieni e seguimi».

La perfezione esige quella maturità nel dono di sé, a cui è chiamata la libertà dell'uomo. Gesù indica al giovane i comandamenti come la prima condizione irrinunciabile per avere la vita eterna; l'abbandono di tutto ciò che il giovane possiede e la sequela del Signore assumono invece il carattere di una proposta: «Se vuoi...». La parola di Gesù rivela la particolare dinamica della crescita della libertà verso la sua maturità e, nello stesso tempo, attesta il fondamentale rapporto della libertà con la legge divina. La libertà dell'uomo e la legge di Dio non si oppongono, ma, al contrario, si richiamano a vicenda. Il discepolo di Cristo sa che la sua è una vocazione alla libertà. «Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà» (Gal 5,13), proclama con gioia e fieraZZa l'apostolo Paolo. Subito però precisa: «Purché questa libertà non divenga pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri» (*ibid.*). La fermezza con la quale l'Apostolo si oppone a chi affida la propria giustificazione alla Legge, non ha nulla da spartire con la «liberazione» dell'uomo dai precetti, i quali al contrario sono al servizio della pratica dell'amore: «Perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti il precetto: Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Rm 13,8-9). Lo stesso sant'Agostino, dopo aver parlato dell'osservanza dei comandamenti come della prima imperfetta libertà, così prosegue: «Perché, domanderà qualcuno, non ancora perfetta? Perché "sento nelle mie membra un'altra legge in conflitto con la legge della mia ragione"... Libertà parziale, parziale schiavitù: non ancora completa, non ancora pura, non ancora piena è la libertà, perché ancora non siamo nell'eternità. In parte conserviamo la debolezza, e in parte abbiamo raggiunto la libertà. Tutti i nostri peccati nel battesimo sono stati distrutti, ma è forse scomparsa la debolezza, dopo che è stata distrutta l'iniquità? Se essa fosse scomparsa, si vivrebbe in terra senza peccato. Chi oserà affermare questo se non chi è superbo, se non chi è indegno della misericordia del liberatore?... Ora siccome è rimasta

in noi qualche debolezza, oso dire che nella misura in cui serviamo Dio siamo liberi, mentre nella misura in cui seguiamo la legge del peccato siamo schiavi».27

18. Chi vive «secondo la carne» sente la legge di Dio come un peso, anzi come una negazione o comunque una restrizione della propria libertà. Chi, invece, è animato dall'amore e «cammina secondo lo Spirito» (Gal 5,16) e desidera servire gli altri trova nella legge di Dio la via fondamentale e necessaria per praticare l'amore liberamente scelto e vissuto. Anzi, egli avverte l'urgenza interiore — una vera e propria «necessità», e non già una costrizione — di non fermarsi alle esigenze minime della legge, ma di viverle nella loro «pienezza». È un cammino ancora incerto e fragile fin che siamo sulla terra, ma reso possibile dalla grazia che ci dona di possedere la piena libertà dei figli di Dio (cf Rm 8, 21) e quindi di rispondere nella vita morale alla sublime vocazione di essere «figli nel Figlio».

Questa vocazione all'amore perfetto non è riservata solo ad una cerchia di persone. L'invito «va', vendi quello che possiedi, dàllo ai poveri» con la promessa «avrai un tesoro nel cielo» riguarda tutti, perché è una radicalizzazione del comandamento dell'amore del prossimo, come il successivo invito «vieni e seguimi» è la nuova forma concreta del comandamento dell'amore di Dio. I comandamenti e l'invito di Gesù al giovane ricco sono al servizio di un'unica e indivisibile carità, che spontaneamente tende alla perfezione, la cui misura è Dio solo: «Siate voi dunque perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). Nel Vangelo di Luca Gesù precisa ulteriormente il senso di questa perfezione: «Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro» (Lc 6,36).

«Vieni e seguimi» (Mt 19,21)

19. La via e, nello stesso tempo, il contenuto di questa perfezione consiste nella sequela Christi, nel seguire Gesù, dopo aver rinunciato ai propri beni e a se stessi. Proprio questa è la conclusione del colloquio di Gesù con il giovane: «Poi vieni e seguimi» (Mt 19,21). È un invito la cui meravigliosa profondità sarà pienamente percepita dai discepoli dopo la risurrezione di Cristo, quando lo Spirito Santo li guiderà alla verità tutta intera (cf Gv 16,13).

È Gesù stesso che prende l'iniziativa e chiama a seguirlo. L'appello è rivolto innanzi tutto a coloro ai quali egli affida una particolare missione, a cominciare dai Dodici; ma appare anche chiaro che essere discepoli di Cristo è la condizione di ogni credente (cf At 6,1). Per questo, seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana: come il popolo d'Israele seguiva Dio che lo conduceva nel deserto verso la Terra promessa (cf Es 13,21), così il discepolo deve seguire Gesù, verso il quale il Padre stesso lo attira (cf Gv 6,44).

Non si tratta qui soltanto di mettersi in ascolto di un insegnamento e di accogliere nell'obbedienza un comandamento. Si tratta, più radicalmente, di aderire alla persona stessa di Gesù, di condividere la sua vita e il suo destino, di partecipare alla sua obbedienza libera e amorosa alla volontà del Padre. Seguendo, mediante la risposta della fede, colui che è la Sapienza incarnata, il discepolo di Gesù diventa veramente discepolo di Dio (cf Gv 6,45). Gesù, infatti, è la luce del mondo, la luce della vita (cf Gv 8,12); è il pastore che guida e nutre le pecore (cf Gv 10,11-16), è la via, la verità e la vita (cf Gv 14,6), è colui che conduce al Padre, al punto che vedere lui, il Figlio, è vedere il Padre (cf Gv 14,6-10). Pertanto imitare il Figlio, «l'immagine del Dio invisibile» (Col 1,15), significa imitare il Padre.

20. Gesù chiede di seguirlo e di imitarlo sulla strada dell'amore, di un amore che si dona totalmente ai fratelli per amore di Dio: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati» (Gv 15,12). Questo «come» esige l'imitazione di Gesù, del suo amore di cui la lavanda dei piedi è segno: «Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi» (Gv 13,14-15). L'agire di Gesù e la sua parola, le sue azioni e i suoi precetti costituiscono la regola morale della vita cristiana. Infatti, queste sue azioni e, in modo particolare, la passione e la

morte in croce, sono la viva rivelazione del suo amore per il Padre e per gli uomini. Proprio questo amore Gesù chiede che sia imitato da quanti lo seguono. Esso è il comandamento «nuovo»: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,34-35).

Questo «come» indica anche la misura con la quale Gesù ha amato, e con la quale devono amarsi tra loro i suoi discepoli. Dopo aver detto: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati» (Gv 15,12), Gesù prosegue con le parole che indicano il dono sacrificale della sua vita sulla croce, quale testimonianza di un amore «sino alla fine» (Gv 13,1): «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13).

Chiamando il giovane a seguirlo sulla strada della perfezione, Gesù gli chiede di essere perfetto nel comandamento dell'amore, nel «suo» comandamento: di inserirsi nel movimento della sua donazione totale, di imitare e di rivivere l'amore stesso del Maestro «buono», di colui che ha amato «sino alla fine». È quanto Gesù chiede ad ogni uomo che vuole mettersi alla sua sequela: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mt 16,24).

21. Seguire Cristo non è una imitazione esteriore, perché tocca l'uomo nella sua profonda interiorità. Essere discepoli di Gesù significa essere resi conformi a Lui, che si è fatto servo fino al dono di sé sulla croce (cf Fil 2,5-8). Mediante la fede, Cristo abita nel cuore del credente (cf Ef 3,17), e così il discepolo è assimilato al suo Signore e a Lui configurato. Questo è frutto della grazia, della presenza operante dello Spirito Santo in noi.

Inserito in Cristo, il cristiano diventa membro del suo Corpo, che è la Chiesa (cf 1 Cor 12,13.27). Sotto l'impulso dello Spirito, il Battesimo configura radicalmente il fedele a Cristo nel mistero pasquale della morte e risurrezione, lo «riveste» di Cristo (cf Gal 3,27): «Rallegramoci e ringraziamo — esclama sant'Agostino rivolgendosi ai battezzati —: siamo diventati non solo cristiani, ma Cristo (...). Stupite e gioite: Cristo siamo diventati!».28 Morto al peccato, il battezzato riceve la vita nuova (cf Rm 6,3-11): vivente per Dio in Cristo Gesù, è chiamato a camminare secondo lo Spirito e a manifestarne nella vita i frutti (cf Gal 5,16-25). La partecipazione poi all'Eucaristia, sacramento della Nuova Alleanza (cf 1 Cor 11,23-29), è vertice dell'assimilazione a Cristo, fonte di «vita eterna» (cf Gv 6,51-58), principio e forza del dono totale di sé, di cui Gesù secondo la testimonianza tramandata da Paolo comanda di far memoria nella celebrazione e nella vita: «Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga» (1 Cor 11,26).

«A Dio tutto è possibile» (Mt 19,26)

22. Amara è la conclusione del colloquio di Gesù con il giovane ricco: «Udito questo, il giovane se ne andò triste; poiché aveva molte ricchezze» (Mt 19,22). Non solo l'uomo ricco, ma anche gli stessi discepoli sono spaventati dall'appello di Gesù alla sequela, le cui esigenze superano le aspirazioni e le forze umane: «A queste parole i discepoli rimasero costernati e chiesero: "Chi si potrà dunque salvare?"»(Mt 19,25). Ma il Maestro rimanda alla potenza di Dio: «Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile» (Mt 19,26).

Nel medesimo capitolo del Vangelo di Matteo (19,3-10), Gesù, interpretando la Legge mosaica sul matrimonio, rifiuta il diritto al ripudio, richiamando ad un «principio» più originario e più autorevole rispetto alla Legge di Mosè: il disegno nativo di Dio sull'uomo, un disegno al quale l'uomo dopo il peccato è diventato inadeguato: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così» (Mt 19,8). Il richiamo al «principio» sgomenta i discepoli, che commentano con queste parole: «Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi» (Mt 19,10). E Gesù, riferendosi in modo specifico al carisma del celibato «per il Regno dei cieli» (Mt 19,12), ma enunciando una regola

generale, rimanda alla nuova e sorprendente possibilità aperta all'uomo dalla grazia di Dio: «Egli rispose loro: "Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso"» (Mt 19,11). Imitare e rivivere l'amore di Cristo non è possibile all'uomo con le sole sue forze. Egli diventa capace di questo amore soltanto in virtù di un dono ricevuto. Come il Signore Gesù riceve l'amore del Padre suo, così egli a sua volta lo comunica gratuitamente ai discepoli: «Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore» (Gv 15,9). Il dono di Cristo è il suo Spirito, il cui primo «frutto» (cf Gal 5,22) è la carità: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci è stato dato» (Rm 5,5). Sant'Agostino si chiede: «È l'amore che ci fa osservare i comandamenti, oppure è l'osservanza dei comandamenti che fa nascere l'amore?». E risponde: «Ma chi può mettere in dubbio che l'amore precede l'osservanza? Chi infatti non ama è privo di motivazioni per osservare i comandamenti».²⁹

23. «La legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte» (Rm 8,2). Con queste parole l'apostolo Paolo ci introduce a considerare nella prospettiva della storia della Salvezza che si compie in Cristo il rapporto tra la Legge (antica) e la grazia (Legge nuova). Egli riconosce il ruolo pedagogico della Legge, la quale, permettendo all'uomo peccatore di misurare la sua impotenza e togliendogli la presunzione dell'autosufficienza, lo apre all'invocazione e all'accoglienza della «vita nello Spirito». Solo in questa vita nuova è possibile la pratica dei comandamenti di Dio. Infatti, è per la fede in Cristo che noi siamo resi giusti (cf Rm 3,28): la «giustizia» che la Legge esige, ma non può dare a nessuno, ogni credente la trova manifestata e concessa dal Signore Gesù. Così mirabilmente ancora sant'Agostino sintetizza la dialettica paolina di legge e grazia: «La legge, perciò, è stata data perché si invocasse la grazia; la grazia è stata data perché si osservassee la legge».³⁰

L'amore e la vita secondo il Vangelo non possono essere pensati prima di tutto nella forma del precetto, perché ciò che essi domandano va al di là delle forze dell'uomo: essi sono possibili solo come frutto di un dono di Dio, che risana e guarisce e trasforma il cuore dell'uomo per mezzo della sua grazia: «Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,17). Per questo la promessa della vita eterna è legata al dono della grazia, e il dono dello Spirito che abbiamo ricevuto è già «caparra della nostra eredità» (Ef 1,14).

24. Si rivela così il volto autentico e originale del comandamento dell'amore e della perfezione alla quale esso è ordinato: si tratta di una possibilità aperta all'uomo esclusivamente dalla grazia, dal dono di Dio, dal suo amore. D'altra parte, proprio la coscienza di aver ricevuto il dono, di possedere in Gesù Cristo l'amore di Dio, genera e sostiene la risposta responsabile di un amore pieno verso Dio e tra i fratelli, come con insistenza ricorda l'apostolo Giovanni nella sua prima Lettera: «Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore... Carissimi, se Dio ci ha amato, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri... Noi amiamo, perché egli ci ha amati per primo» (1 Gv 4,7-8.11.19).

Questa connessione inscindibile tra la grazia del Signore e la libertà dell'uomo, tra il dono e il compito, è stata espressa in termini semplici e profondi da sant'Agostino, che così prega: «Da quod iubes et iube quod vis» (dona ciò che comandi e comanda ciò che vuoi).³¹

Il dono non diminuisce, ma rafforza l'esigenza morale dell'amore: «Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo Gesù Cristo e ci amiamo gli uni gli altri, secondo il precetto che ci ha dato» (1 Gv 3,23). Si può «rimanere» nell'amore solo a condizione di osservare i comandamenti, come afferma Gesù: «Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore» (Gv 15,10).

Raccogliendo quanto è al cuore del messaggio morale di Gesù e della predicazione degli Apostoli, e riproponendo in una sintesi mirabile la grande tradizione dei Padri d'Oriente e d'Occidente — in particolare di sant'Agostino — san Tommaso ha potuto scrivere che la Legge Nuova è la grazia dello Spirito Santo donata mediante la fede in Cristo.³² I precetti esterni, di cui pure il Vangelo

parla, dispongono a questa grazia o ne dispiegano gli effetti nella vita. Infatti, la Legge Nuova non si contenta di dire ciò che si deve fare, ma dona anche la forza di «fare la verità» (cf Gv 3,21). Nello stesso tempo san Giovanni Crisostomo ha osservato che la Legge Nuova fu promulgata proprio quando lo Spirito Santo discese dal cielo nel giorno di Pentecoste e che gli Apostoli «non discesero dal monte portando, come Mosè, 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 viva, un libro animato».34

«Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo» (Mt 28,20)

25. Il colloquio di Gesù con il giovane ricco continua, in un certo senso, in ogni epoca della storia, anche oggi. La domanda: «Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?» sboccia nel cuore di ogni uomo, ed è sempre e solo Cristo a offrire la risposta piena e risolutiva. Il Maestro, che insegna i comandamenti di Dio, che invita alla sequela e dà la grazia per una vita nuova, è sempre presente e operante in mezzo a noi, secondo la promessa: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo» (Mt 28,20). La contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo si realizza nel suo corpo, che è la Chiesa. Per questo il Signore promise ai suoi discepoli lo Spirito Santo, che avrebbe loro «ricordato» e fatto comprendere i suoi comandamenti (cf Gv 14,26) e sarebbe stato il principio sorgivo di una vita nuova nel mondo (cf Gv 3,5-8; Rm 8,1-13).

Le prescrizioni morali, impartite da Dio nell'Antica Alleanza e giunte alla loro perfezione in quella Nuova ed Eterna nella persona stessa del Figlio di Dio fatto uomo, devono essere fedelmente custodite e permanentemente attualizzate nelle differenti culture lungo il corso della storia. Il compito della loro interpretazione è stato affidato da Gesù agli Apostoli e ai loro successori, con l'assistenza speciale dello Spirito di verità: «Chi ascolta voi ascolta me» (Lc 10,16). Con la luce e la forza di questo Spirito gli Apostoli hanno adempiuto la missione di predicare il Vangelo e di indicare la «via» del Signore (cf At 18,25), insegnando anzitutto la sequela e l'imitazione di Cristo: «Per me il vivere è Cristo» (Fil 1,21).

26. Nella catechesi morale degli Apostoli, accanto ad esortazioni e ad indicazioni legate al contesto storico e culturale, c'è un insegnamento etico con precise norme di comportamento. È quanto emerge nelle loro Lettere, che contengono l'interpretazione, guidata dallo Spirito Santo, dei precetti del Signore da vivere nelle diverse circostanze culturali (cf Rm 12-15; 1 Cor 11-14; Gal 5-6; Ef 4-6; Col 3-4; 1 Pt e Gc). Incaricati di predicare il Vangelo, gli Apostoli fin dalle origini della Chiesa, in virtù della loro responsabilità pastorale, hanno vegliato sulla rettitudine della condotta dei cristiani, 35 allo stesso modo in cui hanno vegliato sulla purezza della fede e sulla trasmissione dei doni divini mediante i Sacramenti.36 I primi cristiani, provenienti sia dal popolo giudaico sia dalle nazioni, differivano dai pagani non solo per la loro fede e per la loro liturgia, ma anche per la testimonianza della loro condotta morale, ispirata alla Legge Nuova.37 La Chiesa, infatti, è insieme comunione di fede e di vita; la sua norma è «la fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6). Nessuna lacerazione deve attentare all'armonia tra la fede e la vita: l'unità della Chiesa è ferita non solo dai cristiani che rifiutano o stravolgono le verità della fede, ma anche da quelli che misconoscono gli obblighi morali a cui li chiama il Vangelo (cf 1 Cor 5,9-13). Con decisione gli Apostoli hanno rifiutato ogni dissociazione tra l'impegno del cuore e i gesti che lo esprimono e verificano (cf 1 Gv 2,3-6). E fin dai tempi apostolici i Pastori della Chiesa hanno denunciato con chiarezza i modi di agire di coloro che erano fautori di divisione con i loro insegnamenti o con i loro comportamenti.38

27. Promuovere e custodire, nell'unità della Chiesa, la fede e la vita morale è il compito affidato da Gesù agli Apostoli (cf Mt 28,19-20), che prosegue nel ministero dei loro successori. È quanto si ritrova nella viva Tradizione, mediante la quale — come insegna il Concilio Vaticano II — «la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni

tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede. Questa Tradizione, che trae origine dagli Apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo».39 Nello Spirito la Chiesa accoglie e trasmette la Scrittura come testimonianza delle «grandi cose» che Dio opera nella storia (cf Lc 1,49), confessa per bocca dei Padri e dei Dottori la verità del Verbo fatto carne, ne mette in pratica i precetti e la carità nella vita dei Santi e delle Sante e nel sacrificio dei Martiri, ne celebra la speranza nella Liturgia: mediante la stessa Tradizione i cristiani ricevono «la viva voce del Vangelo», 40 come espressione fedele della sapienza e della volontà divina.

All'interno della Tradizione si sviluppa, con l'assistenza dello Spirito Santo, l'interpretazione autentica della legge del Signore. Lo stesso Spirito, che è all'origine della Rivelazione dei comandamenti e degli insegnamenti di Gesù, garantisce che vengano santamente custoditi, fedelmente esposti e correttamente applicati nel variare dei tempi e delle circostanze. Questa «attualizzazione» dei comandamenti è segno e frutto di una più profonda penetrazione della Rivelazione e di una comprensione alla luce della fede delle nuove situazioni storiche e culturali. Essa, tuttavia, non può che confermare la permanente validità della Rivelazione e inserirsi nel solco dell'interpretazione che ne dà la grande Tradizione di insegnamento e di vita della Chiesa, di cui sono testimoni la dottrina dei Padri, la vita dei Santi, la liturgia della Chiesa e l'insegnamento del Magistero.

In particolare, poi, come afferma il Concilio, «l'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo».41 In tal modo la Chiesa, nella sua vita e nel suo insegnamento, si presenta come «colonna e sostegno della verità» (1 Tm 3,15), anche della verità circa l'agire morale. Infatti, «è compito della Chiesa annunziare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigano i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime».42

Proprio sulle domande che caratterizzano oggi la discussione morale e intorno alle quali si sono sviluppate nuove tendenze e teorie, il Magistero, in fedeltà a Gesù Cristo e in continuità con la tradizione della Chiesa, sente più urgente il dovere di offrire il proprio discernimento e insegnamento, per aiutare l'uomo nel suo cammino verso la verità e la libertà.

II - «Non conformatevi alla mentalità di questo mondo» (Rm 12,2) - La chiesa e il discernimento di alcune tendenze della teologia morale odierna

Insegnare ciò che è secondo la sana dottrina (cf Tt 2,1)

28. La meditazione del dialogo tra Gesù e il giovane ricco ci ha permesso di raccogliere i contenuti essenziali della Rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento circa l'agire morale. Essi sono: la subordinazione dell'uomo e del suo agire a Dio, Colui che «solo è buono»; il rapporto tra il bene morale degli atti umani e la vita eterna; la sequela di Cristo, che apre all'uomo la prospettiva dell'amore perfetto; ed infine il dono dello Spirito Santo, fonte e risorsa della vita morale della «creatura nuova» (cf 2 Cor 5,17).

Nella sua riflessione morale la Chiesa ha sempre avuto presenti le parole che Gesù ha rivolto al giovane ricco. La Sacra Scrittura, infatti, rimane la sorgente viva e feconda della dottrina morale della Chiesa, come ha ricordato il Concilio Vaticano II: «Il Vangelo 1... fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale».43 Essa ha custodito fedelmente ciò che la parola di Dio insegna, non solo circa le verità da credere, ma anche circa l'agire morale, cioè l'agire che piace a Dio (cf 1 Ts 4,1), realizzando uno sviluppo dottrinale analogo a quello che si è avuto nell'ambito delle verità della fede. Assistita dallo Spirito Santo che la guida alla verità tutta intera (cf Gv 16,13), la Chiesa non ha cessato, e non può mai cessare, di scrutare il «mistero del Verbo incarnato», nel quale «trova vera luce il mistero dell'uomo».44

29. La riflessione morale della Chiesa, operata sempre nella luce di Cristo, il «Maestro buono», si è sviluppata anche nella forma specifica della scienza teologica, detta «teologia morale», una scienza che accoglie e interroga la rivelazione divina e insieme risponde alle esigenze della ragione umana. La teologia morale è una riflessione che riguarda la «moralità», ossia il bene e il male degli atti umani e della persona che li compie, e in tal senso è aperta a tutti gli uomini; ma è anche «teologia», in quanto riconosce il principio e il fine dell'agire morale in Colui che «solo è buono» e che, donandosi all'uomo in Cristo, gli offre la beatitudine della vita divina.

Il Concilio Vaticano II ha invitato gli studiosi a porre «speciale cura nel perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione scientifica, maggiormente fondata sulla Sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo».45 Lo stesso Concilio ha invitato i teologi, «nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, a ricercare modi sempre più adatti di comunicare la dottrina agli uomini della loro epoca, perché altro è il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono enunciate, rimanendo pur sempre lo stesso il significato e il senso profondo».46 Di qui l'ulteriore invito, esteso a tutti i fedeli, ma rivolto in particolare ai teologi: «I fedeli dunque vivano in strettissima unione con gli uomini del loro tempo, e si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione».47

Lo sforzo di molti teologi, sostenuti dall'incoraggiamento del Concilio, ha già dato i suoi frutti con interessanti e utili riflessioni intorno alle verità della fede da credere e da applicare nella vita, presentate in forma più corrispondente alla sensibilità e agli interrogativi degli uomini del nostro tempo. La Chiesa e, in particolare, i Vescovi, ai quali Gesù Cristo ha affidato innanzitutto il servizio dell'insegnamento, accolgono con gratitudine tale sforzo ed incoraggiano i teologi a un ulteriore lavoro, animato da un profondo e autentico timore del Signore, che è il principio della sapienza (cf Prv 1,7).

Nello stesso tempo, nell'ambito delle discussioni teologiche postconciliari si sono sviluppate però alcune interpretazioni della morale cristiana che non sono compatibili con la «sana dottrina» (2 Tm 4,3). Certamente il Magistero della Chiesa non intende imporre ai fedeli nessun particolare sistema teologico né tanto meno filosofico, ma, per «custodire santamente ed esporre fedelmente» la Parola di Dio, 48 esso ha il dovere di dichiarare l'incompatibilità di certi orientamenti del pensiero teologico o di talune affermazioni filosofiche con la verità rivelata.49

30. Rivolgendomi con questa Enciclica a voi, Confratelli nell'Episcopato, intendo enunciare i principi necessari per il discernimento di ciò che è contrario alla «sana dottrina», richiamando quegli elementi dell'insegnamento morale della Chiesa che sembrano oggi particolarmente esposti all'errore, all'ambiguità o alla dimenticanza. Sono, peraltro, gli elementi dai quali dipende «la risposta agli oscuri enigmi della condizione umana che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, dal quale noi traiamo origine e verso il quale tendiamo».50

Questi e altri interrogativi, come: cosa è la libertà e qual è la sua relazione con la verità contenuta nella legge di Dio? qual è il ruolo della coscienza nella formazione del profilo morale dell'uomo? come discernere, in conformità con la verità sul bene, i diritti e i doveri concreti della persona umana?, si possono riassumere nella fondamentale domanda che il giovane del Vangelo pose a Gesù: «Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?». Inviata da Gesù a predicare il Vangelo e ad «ammae- strare tutte le nazioni..., insegnando loro ad osservare tutto ciò» che egli ha comandato (cf Mt 28,19-20), la Chiesa ripropone, ancora oggi, la risposta del Maestro: questa possiede una luce e una forza capaci di risolvere anche le questioni più discusse e complesse. Questa stessa luce e forza sollecitano la Chiesa a sviluppare costantemente la riflessione non solo dogmatica, ma anche morale in un ambito interdisciplinare, così com'è necessario specialmente per i nuovi problemi.51

È sempre in questa medesima luce e forza che il Magistero della Chiesa compie la sua opera di discernimento, accogliendo e rivivendo il monito che l'apostolo Paolo rivolgeva a Timoteo: «Ti scongiuro davanti a Dio e a Cristo Gesù che verrà a giudicare i vivi e i morti, per la sua manifestazione e il suo regno: annunzia la parola, insisti in ogni occasione opportuna e non opportuna, ammonisci, rimprovera, esorta con ogni magnanimità e dottrina. Verrà giorno, infatti, in cui non si sopporterà più la sana dottrina, ma, per il prurito di udire qualcosa, gli uomini si circonderanno di maestri secondo le proprie voglie, rifiutando di dare ascolto alla verità per volgersi alle favole. Tu però vigila attentamente, sappi sopportare le sofferenze, compi la tua opera di annunziatore del Vangelo, adempi il tuo ministero» (2 Tm 4,1-5; cf Tt 1,10.13-14).

«Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,32)

31. I problemi umani più dibattuti e diversamente risolti nella riflessione morale contemporanea si ricollegano, sia pure in vari modi, ad un problema cruciale: quello della libertà dell'uomo. Non c'è dubbio che il nostro tempo ha acquisito una percezione particolarmente viva della libertà. «In questa nostra età gli uomini diventano sempre più consapevoli della dignità della persona umana», come costatava già la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa.⁵² Da qui l'esigenza che «gli uomini nell'agire seguano la loro iniziativa e godano di una libertà responsabile, non mossi da coercizione bensì guidati dalla coscienza del dovere».⁵³ In particolare il diritto alla libertà religiosa e al rispetto della coscienza nel suo cammino verso la verità è sentito sempre più come fondamento dei diritti della persona, considerati nel loro insieme.⁵⁴ Così, il senso più acuto della dignità della persona umana e della sua unicità, come anche del rispetto dovuto al cammino della coscienza, costituisce certamente un'acquisizione positiva della cultura moderna. Questa percezione, in se stessa autentica, ha trovato molteplici espressioni, più o meno adeguate, di cui alcune però si discostano dalla verità sull'uomo come creatura e immagine di Dio ed esigono pertanto di essere corrette o purificate alla luce della fede.⁵⁵

32. In alcune correnti del pensiero moderno si è giunti ad esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, che sarebbe la sorgente dei valori. In questa direzione si muovono le dottrine che perdono il senso della trascendenza o quelle che sono esplicitamente atee. Si sono attribuite alla coscienza individuale le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male. All'affermazione del dovere di seguire la propria coscienza si è indebitamente aggiunta l'affermazione che il giudizio morale è vero per il fatto stesso che proviene dalla coscienza. Ma, in tal modo, l'imprescindibile esigenza di verità è scomparsa, in favore di un criterio di sincerità, di autenticità, di «accordo con se stessi», tanto che si è giunti ad una concezione radicalmente soggettivista del giudizio morale.

Come si può immediatamente comprendere, non è estranea a questa evoluzione la crisi intorno alla verità. Persa l'idea di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, è inevitabilmente cambiata anche la concezione della coscienza: questa non è più considerata nella sua realtà originaria, ossia un atto dell'intelligenza della persona, cui spetta di applicare la conoscenza universale del bene in una determinata situazione e di esprimere così un giudizio sulla condotta giusta da scegliere qui e ora; ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza. Tale visione fa tutt'uno con un'etica individualista, per la quale ciascuno si trova confrontato con la sua verità, differente dalla verità degli altri. Spinto alle estreme conseguenze, l'individualismo sfocia nella negazione dell'idea stessa di natura umana.

Queste differenti concezioni sono all'origine degli orientamenti di pensiero che sostengono l'antinomia tra legge morale e coscienza, tra natura e libertà.

33. Parallelamente all'esaltazione della libertà, e paradossalmente in contrasto con essa, la cultura moderna mette radicalmente in questione questa medesima libertà. Un insieme di discipline,

raggruppate sotto il nome di «scienze umane», hanno giustamente attirato l'attenzione sui condizionamenti di ordine psicologico e sociale, che pesano sull'esercizio della libertà umana. La conoscenza di tali condizionamenti e l'attenzione che viene loro prestata sono acquisizioni importanti, che hanno trovato applicazione in diversi ambiti dell'esistenza, come per esempio nella pedagogia o nell'amministrazione della giustizia. Ma alcuni, superando le conclusioni che si possono legittimamente trarre da queste osservazioni, sono arrivati al punto di mettere in dubbio o di negare la realtà stessa della libertà umana.

Si devono anche ricordare alcune interpretazioni abusive dell'indagine scientifica a livello antropologico. Traendo argomento dalla grande varietà dei costumi, delle abitudini e delle istituzioni presenti nell'umanità, si conclude, se non sempre con la negazione di valori umani universali, almeno con una concezione relativistica della morale.

34. «Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?». La domanda morale, alla quale Cristo risponde, non può prescindere dalla questione della libertà, anzi la colloca al suo centro, perché non si dà morale senza libertà: «L'uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà».56 Ma quale libertà? Il Concilio, di fronte ai nostri contemporanei che «tanto tengono» alla libertà e che la «cercano ardente» ma che «spesso la coltivano in malo modo, quasi sia lecito tutto purché piaccia, compreso il male», presenta la «vera» libertà: «La vera libertà è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina. Dio volle, infatti, lasciare l'uomo "in mano al suo consiglio" (cf Sir 15,14), così che esso cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente, con la adesione a lui, alla piena e beata perfezione».57 Se esiste il diritto di essere rispettati nel proprio cammino di ricerca della verità, esiste ancor prima l'obbligo morale grave per ciascuno di cercare la verità e di aderirvi una volta conosciuta.58 In tal senso il Card. J. H. Newman, eminente assertore dei diritti della coscienza, affermava con decisione: «La coscienza ha dei diritti perché ha dei doveri».59

Alcune tendenze della teologia morale odierna, sotto l'influsso delle correnti soggettiviste ed individualiste ora ricordate, interpretano in modo nuovo il rapporto della libertà con la legge morale, con la natura umana e con la coscienza, e propongono criteri innovativi di valutazione morale degli atti: sono tendenze che, pur nella loro varietà, si ritrovano nel fatto di indebolire o addirittura di negare la dipendenza della libertà dalla verità.

Se vogliamo operare un discernimento critico di queste tendenze, capace di riconoscere quanto in esse vi è di legittimo, utile e prezioso e di indicarne, al tempo stesso, le ambiguità, i pericoli e gli errori, dobbiamo esaminarle alla luce della fondamentale dipendenza della libertà dalla verità, dipendenza che è stata espressa nel modo più limpido e autorevole dalle parole di Cristo: «Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi» (Gv 8,32).

I. La libertà e la legge

«Dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare» (Gn 2,17)

35. Leggiamo nel libro della Genesi: «Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti"» (Gn 2,16-17).

Con questa immagine, la Rivelazione insegna che il potere di decidere del bene e del male non appartiene all'uomo, ma a Dio solo. L'uomo è certamente libero, dal momento che può comprendere ed accogliere i comandi di Dio. Ed è in possesso d'una libertà quanto mai ampia, perché può mangiare «di tutti gli alberi del giardino». Ma questa libertà non è illimitata: deve arrestarsi di fronte all'«albero della conoscenza del bene e del male», essendo chiamata ad accettare la legge morale che Dio dà all'uomo. In realtà, proprio in questa accettazione la libertà dell'uomo trova la sua vera e piena realizzazione. Dio, che solo è buono, conosce perfettamente ciò che è buono per l'uomo, e in forza del suo stesso amore glielo propone nei comandamenti.

La legge di Dio, dunque, non attenua né tanto meno elimina la libertà dell'uomo, al contrario la garantisce e la promuove. Ben diversamente però, alcune tendenze culturali odierne sono all'origine di non pochi orientamenti etici che pongono al centro del loro pensiero un presunto conflitto tra la libertà e la legge. Tali sono le dottrine che attribuiscono ai singoli individui o ai gruppi sociali la facoltà di decidere del bene e del male: la libertà umana potrebbe «creare i valori» e godrebbe di un primato sulla verità, al punto che la verità stessa sarebbe considerata una creazione della libertà. Questa, dunque, rivendicherebbe una tale autonomia morale che praticamente significherebbe la sua sovranità assoluta.

36. L'istanza moderna di autonomia non ha mancato di esercitare un suo influsso anche nell'ambito della teologia morale cattolica. Se questa, certamente, non ha mai inteso contrapporre la libertà umana alla legge divina, né mettere in questione l'esistenza di un fondamento religioso ultimo delle norme morali, è stata però provocata ad un profondo ripensamento del ruolo della ragione e della fede nell'individuazione delle norme morali che si riferiscono a specifici comportamenti «intramondani», ossia verso se stessi, gli altri e il mondo delle cose.

Si deve riconoscere che all'origine di questo sforzo di ripensamento si ritrovano alcune istanze positive, che peraltro appartengono, in buona parte, alla miglior tradizione del pensiero cattolico. Sollecitati dal Concilio Vaticano II, 60 si è voluto favorire il dialogo con la cultura moderna, mettendo in luce il carattere razionale — quindi universalmente comprensibile e comunicabile — delle norme morali appartenenti all'ambito della legge morale naturale.⁶¹ Si è inteso, inoltre, ribadire il carattere interiore delle esigenze etiche che da essa derivano e che non si impongono alla volontà come un obbligo, se non in forza del riconoscimento previo della ragione umana e, in concreto, della coscienza personale.

Dimenticando però la dipendenza della ragione umana dalla Sapienza divina e la necessità, nel presente stato di natura decaduta, nonché l'effettiva realtà della divina rivelazione per la conoscenza di verità morali anche di ordine naturale,⁶² alcuni sono giunti a teorizzare una completa sovranità della ragione nell'ambito delle norme morali relative al retto ordinamento della vita in questo mondo: tali norme costituirebbero l'ambito di una morale solamente «umana», sarebbero cioè l'espressione di una legge che l'uomo autonomamente dà a se stesso e che ha la sua sorgente esclusivamente nella ragione umana. Di questa legge Dio non potrebbe essere considerato in nessun modo Autore, se non nel senso che la ragione umana esercita la sua autonomia legislativa in forza di un originario e totale mandato di Dio all'uomo. Ora queste tendenze di pensiero hanno condotto a negare, contro la Sacra Scrittura e la dottrina costante della Chiesa, che la legge morale naturale abbia Dio come autore e che l'uomo, mediante la sua ragione, partecipi alla legge eterna, che non è lui a stabilire.

37. Volendo però mantenere la vita morale in un contesto cristiano, è stata introdotta da alcuni teologi moralisti una netta distinzione, contraria alla dottrina cattolica,⁶³ tra un ordine etico, che avrebbe origine umana e valore solo mondano, e un ordine della salvezza, per il quale avrebbero rilevanza solo alcune intenzioni ed atteggiamenti interiori circa Dio e il prossimo. Si è giunti conseguentemente al punto di negare l'esistenza, nella rivelazione divina, di un contenuto morale specifico e determinato, universalmente valido e permanente: la Parola di Dio si limiterebbe a proporre un'esortazione, una generica parenesi, che poi solo la ragione autonoma avrebbe il compito di riempire di determinazioni normative veramente «oggettive», ossia adeguate alla situazione storica concreta. Naturalmente un'autonomia così concepita comporta anche la negazione di una competenza dottrinale specifica da parte della Chiesa e del suo Magistero circa norme morali determinate riguardanti il cosiddetto «bene umano»: esse non apparterrebbero al contenuto proprio della Rivelazione e non sarebbero in se stesse rilevanti in ordine alla salvezza.

Non vi è chi non veda che una simile interpretazione dell'autonomia della ragione umana comporta tesi incompatibili con la dottrina cattolica.

In un tale contesto è assolutamente necessario chiarire, alla luce della Parola di Dio e della viva tradizione della Chiesa, le fondamentali nozioni della libertà umana e della legge morale, nonché i loro profondi e interiori rapporti. Solo così sarà possibile corrispondere alle giuste istanze della razionalità umana, integrando gli elementi validi di alcune correnti dell'odierna teologia morale, senza pregiudicare il patrimonio morale della Chiesa con tesi derivanti da un erroneo concetto di autonomia.

Dio volle lasciare l'uomo «in mano al suo consiglio» (Sir 15,14)

38. Riprendendo le parole del Siracide, il Concilio Vaticano II così spiega la «vera libertà» che nell'uomo è «segno altissimo dell'immagine divina»: «Dio volle lasciare l'uomo "in mano al suo consiglio", così che egli cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente, con l'adesione a Lui, alla piena e beata perfezione».64 Queste parole indicano la meravigliosa profondità della partecipazione alla signoria divina, cui l'uomo è stato chiamato: indicano che il dominio dell'uomo si estende, in un certo senso, sull'uomo stesso. È questo un aspetto costantemente accentuato nella riflessione teologica sulla libertà umana, interpretata nei termini di una forma di regalità. Scrive, ad esempio, san Gregorio Nisseno: «L'animo manifesta la sua regalità ed eccellenza... nel suo essere senza padrone e libero, governandosi autocraticamente con il suo volere. Di chi altro questo è proprio, se non del re?... Così la natura umana, creata per essere padrona delle altre creature, per la somiglianza con il sovrano dell'universo fu stabilita come una viva immagine, partecipe della dignità e del nome dell'Archetipo».65

Già il governare il mondo costituisce per l'uomo un compito grande e colmo di responsabilità, che impegna la sua libertà in obbedienza al Creatore: «Riempite la terra; soggiogatela» (Gn 1,28). Sotto questo aspetto al singolo uomo, come pure alla comunità umana, spetta una giusta autonomia, alla quale la Costituzione conciliare Gaudium et spes dedica una speciale attenzione. È l'autonomia delle realtà terrene, che significa che «le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare».66

39. Non solo il mondo però, ma anche l'uomo stesso è stato affidato alla sua propria cura e responsabilità. Dio l'ha lasciato «in mano al suo consiglio» (Sir 15,14), perché cercasse il suo Creatore e giungesse liberamente alla perfezione. Giungere significa edificare personalmente in sé tale perfezione. Infatti, come governando il mondo l'uomo lo forma secondo la sua intelligenza e volontà, così compiendo atti moralmente buoni l'uomo conferma, sviluppa e consolida in se stesso la somiglianza di Dio.

Il Concilio, tuttavia, chiede vigilanza di fronte a un falso concetto dell'autonomia delle realtà terrene, quello di ritenere che «le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore».67 Nei riguardi dell'uomo poi simile concetto di autonomia produce effetti particolarmente dannosi, assumendo in ultima istanza un carattere ateo: «La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce... Anzi, l'oblio di Dio priva di luce la creatura stessa».68

40. L'insegnamento del Concilio sottolinea, da un lato, l'attività della ragione umana nel rinvenimento e nella applicazione della legge morale: la vita morale esige la creatività e l'ingegnosità proprie della persona, sorgente e causa dei suoi atti deliberati. D'altro lato, la ragione trae la sua verità e la sua autorità dalla legge eterna, che non è altro che la stessa sapienza divina.69 Alla base della vita morale sta dunque il principio di una «giusta autonomia» 70 dell'uomo, soggetto personale dei suoi atti. La legge morale proviene da Dio e trova sempre in lui la sua sorgente: in forza della ragione naturale, che deriva dalla sapienza divina, essa è, al tempo stesso, la legge propria dell'uomo. La legge naturale infatti, come si è visto, «altro non è che la luce dell'intelligenza infusa in noi da Dio. Grazie ad essa conosciamo ciò che si deve compiere e ciò che si deve evitare. Questa luce e questa legge Dio l'ha donata nella creazione».71 La giusta autonomia della ragione pratica significa che l'uomo possiede in se stesso la propria legge, ricevuta dal Creatore. Tuttavia,

l'autonomia della ragione non può significare la creazione, da parte della stessa ragione, dei valori e delle norme morali.⁷² Se questa autonomia implicasse una negazione della partecipazione della ragione pratica alla sapienza del Creatore e Legislatore divino, oppure se suggerisse una libertà creatrice delle norme morali, a seconda delle contingenze storiche o delle diverse società e culture, una tale pretesa autonomia contraddirrebbe l'insegnamento della Chiesa sulla verità dell'uomo.⁷³ Sarebbe la morte della vera libertà: «Ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (Gn 2,17).

41. La vera autonomia morale dell'uomo non significa affatto il rifiuto, bensì l'accoglienza della legge morale, del comando di Dio: «Il Signore Dio diede questo comando all'uomo...» (Gn 2,16). La libertà dell'uomo e la legge di Dio s'incontrano e sono chiamate a compenetrarsi tra loro, nel senso della libera obbedienza dell'uomo a Dio e della gratuita benevolenza di Dio all'uomo. E pertanto l'obbedienza a Dio non è, come taluni credono, un'eteronomia, come se la vita morale fosse sottomessa alla volontà di un'onnipotenza assoluta, esterna all'uomo e contraria all'affermazione della sua libertà. In realtà, se eteronomia della morale significasse negazione dell'autodeterminazione dell'uomo o imposizione di norme estranee al suo bene, essa sarebbe in contraddizione con la rivelazione dell'Alleanza e dell'Incarnazione redentrice. Una simile eteronomia non sarebbe che una forma di alienazione, contraria alla sapienza divina ed alla dignità della persona umana.

Alcuni parlano, a giusto titolo, di teconomia, o di teonomía partecipata, perché la libera obbedienza dell'uomo alla legge di Dio implica effettivamente la partecipazione della ragione e della volontà umane alla sapienza e alla provvidenza di Dio. Proibendo all'uomo di mangiare «dell'albero della conoscenza del bene e del male», Dio afferma che l'uomo non possiede originariamente in proprio questa «conoscenza», ma solamente vi partecipa mediante la luce della ragione naturale e della rivelazione divina, che gli manifestano le esigenze e gli appelli della sapienza eterna. La legge quindi deve dirsi un'espressione della sapienza divina: sottomettendosi ad essa, la libertà si sottomette alla verità della creazione. Per questo occorre riconoscere nella libertà della persona umana l'immagine e la vicinanza di Dio, che è «presente in tutti» (cf Ef 4,6); allo stesso modo, bisogna confessare la maestà del Dio dell'universo e venerare la santità della legge di Dio infinitamente trascendente. Deus semper maior.⁷⁴

Beato l'uomo che si compiace della legge del Signore (cf Sal 1,1-2)

42. Modellata su quella di Dio, la libertà dell'uomo non solo non è negata dalla sua obbedienza alla legge divina, ma soltanto mediante questa obbedienza essa permane nella verità ed è conforme alla dignità dell'uomo, come scrive apertamente il Concilio: «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 e per mera coazione esterna. Ma tale dignità l'uomo la ottiene quando, liberandosi da ogni schiavitù 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».⁷⁵

Nel suo tendere a Dio, a Colui che «solo è buono», l'uomo deve liberamente compiere il bene ed evitare il male. Ma per questo l'uomo deve poter distinguere il bene dal male. Ed è quanto avviene, anzitutto, grazie alla luce della ragione naturale, riflesso nell'uomo dello splendore del volto di Dio. In questo senso, commentando un versetto del Salmo 4, san Tommaso scrive: «Dopo aver detto: Offrite sacrifici di giustizia (Sal 4,6), come se alcuni gli chiedessero quali sono le opere della giustizia, il Salmista soggiunge: Molti dicono: Chi ci farà vedere il bene? E, rispondendo alla domanda, dice: La luce del tuo volto, Signore, è stata impressa su di noi. Come se volesse dire che la luce della ragione naturale con la quale distinguiamo il bene dal male — il che è di competenza della legge naturale — non è altro che un'impronta in noi della luce divina».⁷⁶ Da ciò segue anche per quale motivo questa legge è chiamata legge naturale: viene detta così non in rapporto alla natura degli esseri irrazionali, ma perché la ragione che la promulga è propria della natura umana.⁷⁷

43. Il Concilio Vaticano II ricorda che «norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio con un disegno di sapienza e di amore ordina, dirige e governa tutto il mondo e le vie della comunità umana. E Dio rende partecipe l'uomo della sua legge, cosicché l'uomo, per soave disposizione della provvidenza divina, possa sempre più conoscere l'immutabile verità».78

Il Concilio rimanda alla dottrina classica sulla legge eterna di Dio. Sant'Agostino la definisce come «la ragione o la volontà di Dio che comanda di conservare l'ordine naturale e proibisce di turbarlo»; 79 san Tommaso la identifica con «la ragione della divina sapienza che muove tutto al fine dovuto».80 E la sapienza di Dio è provvidenza, amore che si prende cura. È Dio stesso, dunque, ad amare e a prendersi cura, nel senso più letterale e fondamentale, di tutta la creazione (cf Sap 7,22; 8,11). Ma Dio provvede agli uomini in modo diverso rispetto agli esseri che non sono persone: non «dall'esterno», attraverso le leggi della natura fisica, ma «dal di dentro», mediante la ragione che, conoscendo col lume naturale la legge eterna di Dio, è perciò stesso in grado di indicare all'uomo la giusta direzione del suo libero agire.81 In questo modo Dio chiama l'uomo a partecipare alla sua provvidenza, volendo per mezzo dell'uomo stesso, ossia attraverso la sua ragionevole e responsabile cura, guidare il mondo: non soltanto il mondo della natura, ma anche quello delle persone umane. In questo contesto, come espressione umana della legge eterna di Dio, si pone la legge naturale: «Rispetto alle altre creature — scrive san Tommaso — la creatura razionale è soggetta in un modo più eccellente alla divina provvidenza, in quanto anche essa diventa partecipe della provvidenza, provvedendo a se stessa e agli altri: perciò si ha in essa una partecipazione della ragione eterna, grazie alla quale ha una naturale inclinazione all'atto ed al fine dovuti: tale partecipazione della legge eterna nella creatura razionale è chiamata legge naturale».82

44. La Chiesa ha fatto spesso riferimento alla dottrina tomistica di legge naturale, assumendola nel proprio insegnamento morale. Così il mio venerato predecessore Leone XIII ha sottolineato l'essenziale subordinazione della ragione e della legge umana alla Sapienza di Dio e alla sua legge. Dopo aver detto che «la legge naturale è scritta e scolpita nell'animo di tutti e di ciascun uomo, poiché essa non è altro che la stessa ragione umana che ci comanda di fare il bene e ci intima di non peccare», Leone XIII rimanda alla «ragione più alta» del Legislatore divino: «Ma tale prescrizione della ragione umana non potrebbe aver forza di legge, se non fosse la voce e l'interprete di una ragione più alta, a cui il nostro spirito e la nostra libertà devono essere sottomessi». Infatti, la forza della legge risiede nella sua autorità di imporre dei doveri, di conferire dei diritti e di dare la sanzione a certi comportamenti: «Ora tutto ciò non potrebbe esistere nell'uomo, se fosse egli stesso a darsi, quale legislatore supremo, la norma delle sue azioni». E conclude: «Ne consegue che la legge naturale è la stessa legge eterna, insita negli esseri dotati di ragione, che li inclina all'atto e al fine che loro convengono; essa è la stessa ragione eterna del Creatore e governatore dell'universo».83

L'uomo può riconoscere il bene e il male grazie a quel discernimento del bene dal male che egli stesso opera mediante la sua ragione, in particolare mediante la sua ragione illuminata dalla rivelazione divina e dalla fede, in forza della legge che Dio ha donato al popolo eletto, a cominciare dai comandamenti del Sinai. Israele è stato chiamato a ricevere e a vivere la legge di Dio come particolare dono e segno dell'elezione e dell'Alleanza divina, ed insieme come garanzia della benedizione di Dio. Così Mosè poteva rivolgersi ai figli di Israele e chiedere loro: «Quale grande nazione ha la divinità così vicina a sé, come il Signore nostro Dio è vicino a noi ogni volta che lo invochiamo? E quale grande nazione ha leggi e norme giuste, come è tutta questa legislazione che io oggi vi espongo?» (Dt 4,7-8). È nei Salmi che incontriamo i sentimenti di lode, gratitudine e venerazione che il popolo eletto è chiamato a nutrire verso la legge di Dio, insieme all'esortazione a conoscerla, meditarla e tradurla nella vita: «Beato l'uomo che non segue il consiglio degli empi, non indugia nella via dei peccatori e non siede in compagnia degli stolti; ma si compiace della legge del Signore, la sua legge medita giorno e notte» (Sal 1,1-2); «La legge del Signore è perfetta, rinfranca

l'anima; la testimonianza del Signore è verace, rende saggio il semplice. Gli ordini del Signore sono giusti, fanno gioire il cuore; i comandi del Signore sono limpidi, danno luce agli occhi» (Sal 181,8-9).

45. La Chiesa accoglie con riconoscenza e custodisce con amore l'intero deposito della Rivelazione, trattandolo con religioso rispetto e adempiendo alla sua missione di interpretare la legge di Dio in modo autentico alla luce del Vangelo. La Chiesa, inoltre, riceve in dono la Legge nuova, che è il «compimento» della legge di Dio in Gesù Cristo e nel suo Spirito: è una legge «interiore» (cf Ger 31,31-33), «scritta non con 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); una legge di perfezione e di libertà (cf 2 Cor 3,17); è «la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù» (Rm 8,2). Di questa legge scrive san Tommaso: «Questa può essere detta legge in un duplice senso. In un primo senso, legge dello spirito è lo Spirito Santo... che, inhabitante nell'anima, non solo insegna che cosa è necessario compiere illuminando l'intelletto sulle cose da farsi, ma anche inclina ad agire con rettitudine... In un secondo senso, legge dello spirito può dirsi l'effetto proprio dello Spirito Santo, e cioè la fede che opera per mezzo della carità (Gal 5,6), la quale pertanto ammaestra interiormente circa le cose da farsi... e inclina l'affetto ad agire».84

Anche se nella riflessione teologico-morale si è soliti distinguere la legge di Dio positiva o rivelata da quella naturale, e nell'economia della salvezza la legge «antica» da quella «nuova», non si può dimenticare che queste e altre utili distinzioni si riferiscono sempre alla legge il cui autore è lo stesso unico Dio, e il cui destinatario è l'uomo. I diversi modi secondo cui nella storia Dio ha cura del mondo e dell'uomo, non solo non si escludono tra loro, ma al contrario si sostengono e si compenetrano a vicenda. Tutti scaturiscono e concludono all'eterno disegno sapiente e amoroso con il quale Dio predestina gli uomini «ad essere conformi all'immagine del Figlio suo» (Rm 8,29). In questo disegno non c'è nessuna minaccia per la vera libertà dell'uomo; al contrario l'accoglienza di questo disegno è l'unica via per l'affermazione della libertà.

«Quanto la legge esige è scritto nei loro cuori» (Rm 2,15)

46. Il presunto conflitto tra la libertà e la legge si ripropone oggi con una singolare forza in rapporto alla legge naturale, e in particolare in rapporto alla natura. In realtà i dibattiti su natura e libertà hanno sempre accompagnato la storia della riflessione morale, assumendo toni accesi con il Rinascimento e la Riforma, come si può rilevare dagli insegnamenti del Concilio di Trento.⁸⁵ Di una tensione analoga resta segnata, anche se in un senso differente, l'epoca contemporanea: il gusto dell'osservazione empirica, i procedimenti dell'oggettivazione scientifica, il progresso tecnico, alcune forme di liberalismo hanno portato a contrapporre i due termini, come se la dialettica — se non addirittura il conflitto — tra libertà e natura fosse caratteristica strutturale della storia umana. In altre epoche, è sembrato che la «natura» sottomettesse totalmente l'uomo ai suoi dinamismi e persino ai suoi determinismi. Ancor oggi le coordinate spazio-temporali del mondo sensibile, le costanti fisico-chimiche, i dinamismi corporei, le pulsioni psichiche, i condizionamenti sociali appaiono a molti come gli unici fattori realmente decisivi delle realtà umane. In questo contesto, anche i fatti morali, a dispetto della loro specificità, sono spesso trattati come se fossero dati statisticamente accertabili, come comportamenti osservabili o spiegabili solo con le categorie dei meccanismi psico-sociali. E così alcuni studiosi di etica, tenuti per professione a esaminare i fatti e i gesti dell'uomo, possono essere tentati di misurare il loro sapere, se non le loro prescrizioni, sulla base di un riscontro statistico circa i comportamenti umani concreti e le opinioni morali della maggioranza.

Altri moralisti, invece, preoccupati di educare ai valori, si mantengono sensibili al prestigio della libertà, ma spesso la concepiscono in opposizione, o in contrasto, con la natura materiale e biologica, sulla quale dovrebbe progressivamente affermarsi. A questo proposito differenti concezioni convergono nel dimenticare la dimensione creaturale della natura e nel misconoscere la

sua integralità. Per alcuni, la natura si trova ridotta a materiale per l'agire umano e per il suo potere: essa dovrebbe essere profondamente trasformata, anzi superata dalla libertà, dal momento che ne costituirebbe un limite e una negazione. Per altri, è nella promozione senza misura del potere dell'uomo, o della sua libertà, che si costituiscono i valori economici, sociali, culturali ed anche morali: la natura starebbe a significare tutto ciò che nell'uomo e nel mondo si colloca al di fuori della libertà. Tale natura comprenderebbe in primo luogo il corpo umano, la sua costituzione e i suoi dinamismi: a questo dato fisico si opporrebbe quanto è «costruito» cioè la «cultura», quale opera e prodotto della libertà. La natura umana, così intesa, potrebbe essere ridotta e trattata come materiale biologico o sociale sempre disponibile. Ciò significa ultimamente definire la libertà mediante se stessa e farne un'istanza creatrice di sé e dei suoi valori. È così che al limite l'uomo non avrebbe neppure natura, e sarebbe per se stesso il proprio progetto di esistenza. L'uomo non sarebbe nient'altro che la sua libertà!

47. In questo contesto sono sorte le obiezioni di fisicismo e naturalismo contro la concezione tradizionale della legge naturale: questa presenterebbe come leggi morali quelle che in se stesse sarebbero solo leggi biologiche. Così, troppo superficialmente, si sarebbe attribuito ad alcuni comportamenti umani un carattere permanente ed immutabile e, in base ad esso, si sarebbe preso di formulare norme morali universalmente valide. Secondo alcuni teologi, una simile «argomentazione biologista o naturalista» sarebbe presente anche in taluni documenti del Magistero della Chiesa, specialmente in quelli riguardanti l'ambito dell'etica sessuale e matrimoniale. In base ad una concezione naturalistica dell'atto sessuale, sarebbero state condannate come moralmente inammissibili la contraccezione, la sterilizzazione diretta, l'autoerotismo, i rapporti prematrimoniali, le relazioni omosessuali, nonché la fecondazione artificiale. Ora, secondo il parere di questi teologi, la valutazione moralmente negativa di tali atti non prenderebbe in adeguata considerazione il carattere razionale e libero dell'uomo, né il condizionamento culturale di ogni norma morale. Essi dicono che l'uomo, come essere razionale, non solo può, ma addirittura deve decidere liberamente il senso dei suoi comportamenti. Questo «decidere il senso» dovrà tener conto, ovviamente, dei molteplici limiti dell'essere umano, che ha una condizione corporea e storica. Dovrà, inoltre, prendere in considerazione i modelli comportamentali ed i significati che questi assumono in una determinata cultura. E, soprattutto, dovrà rispettare il comandamento fondamentale dell'amore di Dio e del prossimo. Dio però — asseriscono poi — ha fatto l'uomo come essere razionalmente libero, lo ha lasciato «in mano al suo consiglio» e da lui attende una propria, razionale formazione della sua vita. L'amore del prossimo significherebbe soprattutto o esclusivamente rispetto per il suo libero decidere di se stesso. I meccanismi dei comportamenti propri dell'uomo, nonché le cosiddette «inclinazioni naturali», stabilirebbero al massimo — come dicono — un orientamento generale del comportamento corretto, ma non potrebbero determinare la valutazione morale dei singoli atti umani, tanto complessi dal punto di vista delle situazioni.

48. Di fronte ad una tale interpretazione occorre considerare con attenzione il retto rapporto che esiste tra la libertà e la natura umana, e in particolare il posto che ha il corpo umano nelle questioni della legge naturale.

Una libertà che pretende di essere assoluta finisce per trattare il corpo umano come un dato bruto, sprovvisto di significati e di valori morali finché essa non l'abbia investito del suo progetto. Di conseguenza, la natura umana e il corpo appaiono come dei presupposti o preliminari, materialmente necessari alla scelta della libertà, ma estrinseci alla persona, al soggetto e all'atto umano. I loro dinamismi non potrebbero costituire punti di riferimento per la scelta morale, dal momento che le finalità di queste inclinazioni sarebbero solo beni «fisici», detti da taluni «pre-morali». Farvi riferimento, per cercarvi indicazioni razionali circa l'ordine della moralità, dovrebbe essere tacciato di fisicismo o di biologismo. In un simile contesto la tensione tra la libertà e una natura concepita in senso riduttivo si risolve in una divisione nell'uomo stesso.

Questa teoria morale non è conforme alla verità sull'uomo e sulla sua libertà. Essa contraddice agli insegnamenti della Chiesa sull'unità dell'essere umano, la cui anima razionale è per se et essentialiter la forma del corpo.⁸⁶ L'anima spirituale e immortale è il principio di unità dell'essere umano, è ciò per cui esso esiste come un tutto — «corpore et anima unus»⁸⁷ — in quanto persona. Queste definizioni non indicano solo che anche il corpo, al quale è promessa la risurrezione, sarà partecipe della gloria; esse ricordano altresì il legame della ragione e della libera volontà con tutte le facoltà corporee e sensibili. La persona, incluso il corpo, è affidata interamente a se stessa, ed è nell'unità dell'anima e del corpo che essa è il soggetto dei propri atti morali. La persona, mediante la luce della ragione e il sostegno della virtù, scopre nel suo corpo i segni anticipatori, l'espressione e la promessa del dono di sé, in conformità con il sapiente disegno del Creatore. È alla luce della dignità della persona umana — da affermarsi per se stessa — che la ragione coglie il valore morale specifico di alcuni beni, cui la persona è naturalmente inclinata. E dal momento che la persona umana non è riducibile ad una libertà che si autoprogetta, ma comporta una struttura spirituale e corporea determinata, l'esigenza morale originaria di amare e rispettare la persona come un fine e mai come un semplice mezzo, implica anche, intrinsecamente, il rispetto di alcuni beni fondamentali, senza del quale si cade nel relativismo e nell'arbitrio.

49. Una dottrina che dissoci l'atto morale dalle dimensioni corporee del suo esercizio è contraria agli insegnamenti della Sacra Scrittura e della Tradizione: tale dottrina fa rivivere, sotto forme nuove, alcuni vecchi errori sempre combattuti dalla Chiesa, in quanto riducono la persona umana a una libertà «spirituale», puramente formale. Questa riduzione misconosce il significato morale del corpo e dei comportamenti che ad esso si riferiscono (cf 1 Cor 6,19). L'apostolo Paolo dichiara esclusi dal Regno dei cieli «immorali, idolatri, adulteri, effeminati, sodomiti, ladri, avari, ubriaconi, maledicenti e rapaci» (cf 1 Cor 6,9-10). Tale condanna — fatta propria dal Concilio di Trento 88 — enumera come «peccati mortali», o «pratiche infami», alcuni comportamenti specifici la cui volontaria accettazione impedisce ai credenti di avere parte all'eredità promessa. Infatti, corpo e anima sono indissociabili: nella persona, nell'agente volontario e nell'atto deliberato, essi stanno o si perdono insieme.

50. Si può ora comprendere il vero significato della legge naturale: essa si riferisce alla natura propria e originale dell'uomo, alla «natura della persona umana»,⁸⁹ che è la persona stessa nell'unità di anima e di corpo, nell'unità delle sue inclinazioni di ordine sia spirituale che biologico e di tutte le altre caratteristiche specifiche necessarie al perseguitamento del suo fine. «La legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana. Pertanto essa non può essere concepita come normatività semplicemente biologica, ma deve essere definita come l'ordine razionale secondo il quale l'uomo è chiamato dal Creatore a dirigere e a regolare la sua vita e i suoi atti e, in particolare, a usare e disporre del proprio corpo».⁹⁰ Ad esempio, l'origine e il fondamento del dovere di rispettare assolutamente la vita umana sono da trovare nella dignità propria della persona e non semplicemente nell'inclinazione naturale a conservare la propria vita fisica. Così la vita umana, pur essendo un bene fondamentale dell'uomo, acquista un significato morale in riferimento al bene della persona che deve essere sempre affermata per se stessa: mentre è sempre moralmente illecito uccidere un essere umano innocente, può essere lecito, lodevole o persino doveroso dare la propria vita (cf Gv 15, 13) per amore del prossimo o per testimonianza verso la verità. In realtà solo in riferimento alla persona umana nella sua «totalità unificata», cioè «anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale»,⁹¹ si può leggere il significato specificamente umano del corpo. In effetti le inclinazioni naturali acquistano rilevanza morale solo in quanto esse si riferiscono alla persona umana e alla sua realizzazione autentica, la quale d'altra parte può verificarsi sempre e solo nella natura umana. Rifiutando le manipolazioni della corporeità che ne alterano il significato umano, la Chiesa serve l'uomo e gli indica la via del vero amore, sulla quale soltanto egli può trovare il vero Dio.

La legge naturale così intesa non lascia spazio alla divisione tra libertà e natura. Queste, infatti, sono armonicamente collegate tra loro e intimamente alleate l'una con l'altra.

«Ma da principio non fu così» (Mt 19,8)

51. Il presunto conflitto tra la libertà e la natura si ripercuote anche sull'interpretazione di alcuni aspetti specifici della legge naturale, soprattutto sulla sua universalità e immutabilità. «Dove dunque sono iscritte queste regole — si chiedeva sant'Agostino — se non nel libro di quella luce che si chiama verità? Di qui, dunque, è dettata ogni legge giusta e si trasferisce retta nel cuore dell'uomo che opera la giustizia, non emigrando in lui, ma quasi imprimendosi in lui, come l'immagine passa dall'anello nella cera, ma senza abbandonare l'anello».92

Proprio grazie a questa «verità» la legge naturale implica l'universalità. Essa, in quanto iscritta nella natura razionale della persona, si impone ad ogni essere dotato di ragione e vivente nella storia. Per perfezionarsi nel suo ordine specifico, la persona deve compiere il bene ed evitare il male, vegliare alla trasmissione e alla conservazione della vita, affinare e sviluppare le ricchezze del mondo sensibile, coltivare la vita sociale, cercare il vero, praticare il bene, contemplare la bellezza.⁹³ La scissione posta da alcuni tra la libertà degli individui e la natura comune a tutti, come emerge da alcune teorie filosofiche di grande risonanza nella cultura contemporanea, oscura la percezione dell'universalità della legge morale da parte della ragione. Ma, in quanto esprime la dignità della persona umana e pone la base dei suoi diritti e doveri fondamentali, la legge naturale è universale nei suoi precetti e la sua autorità si estende a tutti gli uomini. Questa universalità non prescinde dalla singolarità degli esseri umani, né si oppone all'unicità e all'irripetibilità di ciascuna persona: al contrario, essa abbraccia in radice ciascuno dei suoi atti liberi, che devono attestare l'universalità del vero bene. Sottomettendosi alla legge comune, i nostri atti edificano la vera comunione delle persone e, con la grazia di Dio, esercitano la carità, «vincolo della perfezione» (Col 3,14). Quando invece misconoscono o anche solo ignorano la legge, in maniera imputabile o no, i nostri atti feriscono la comunione delle persone, con pregiudizio di ciascuno.

52. È giusto e buono, sempre e per tutti, servire Dio, rendergli il culto dovuto ed onorare secondo verità i genitori. Simili precetti positivi, che prescrivono di compiere talune azioni e di coltivare certi atteggiamenti, obbligano universalmente; essi sono immutabili; 94 uniscono nel medesimo bene comune tutti gli uomini di ogni epoca della storia, creati per «la stessa vocazione e lo stesso destino divino».95 Queste leggi universali e permanenti corrispondono a conoscenze della ragione pratica e vengono applicate agli atti particolari mediante il giudizio della coscienza. Il soggetto che agisce assimila personalmente la verità contenuta nella legge: egli si appropria, fa sua questa verità del suo essere mediante gli atti e le relative virtù. I precetti negativi della legge naturale sono universalmente validi: essi obbligano tutti e ciascuno, sempre e in ogni circostanza. Si tratta infatti di proibizioni che vietano una determinata azione semper et pro semper, senza eccezioni, perché la scelta di un tale comportamento non è in nessun caso compatibile con la bontà della volontà della persona che agisce, con la sua vocazione alla vita con Dio e alla comunione col prossimo. È proibito ad ognuno e sempre di infrangere precetti che vincolano, tutti e a qualunque costo, a non offendere in alcuno e, prima di tutto, in se stessi la dignità personale e comune a tutti.

D'altra parte, il fatto che solo i comandamenti negativi obbligano sempre e in ogni circostanza, non significa che nella vita morale le proibizioni siano più importanti dell'impegno a fare il bene indicato dai comandamenti positivi. Il motivo è piuttosto il seguente: il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo non ha nella sua dinamica positiva nessun limite superiore, bensì ha un limite inferiore, scendendo sotto il quale si viola il comandamento. Inoltre, ciò che si deve fare in una determinata situazione dipende dalle circostanze, che non si possono tutte quante prevedere in anticipo; al contrario ci sono comportamenti che non possono mai essere, in nessuna situazione, una risposta adeguata — ossia conforme alla dignità della persona. Infine, è sempre possibile che l'uomo, in seguito a costrizione o ad altre circostanze, sia impedito di portare a termine determinate

buone azioni; mai però può essere impedito di non fare determinate azioni, soprattutto se egli è disposto a morire piuttosto che a fare il male.

La Chiesa ha sempre insegnato che non si devono mai scegliere comportamenti proibiti dai comandamenti morali, espressi in forma negativa nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Come si è visto, Gesù stesso ribadisce l'inderogabilità di queste proibizioni: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti...: non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso» (Mt 19,17-18).

53. La grande sensibilità che l'uomo contemporaneo testimonia per la storicità e per la cultura conduce taluni a dubitare dell'immutabilità della stessa legge naturale, e quindi dell'esistenza di «norme oggettive di moralità» 96 valide per tutti gli uomini del presente e del futuro, come già per quelli del passato: è mai possibile affermare come valide universalmente per tutti e sempre permanenti certe determinazioni razionali stabilite nel passato, quando si ignorava il progresso che l'umanità avrebbe fatto successivamente?

Non si può negare che l'uomo si dà sempre in una cultura particolare, ma pure non si può negare che l'uomo non si esaurisce in questa stessa cultura. Del resto, il progresso stesso delle culture dimostra che nell'uomo esiste qualcosa che trascende le culture. Questo «qualcosa» è precisamente la natura dell'uomo: proprio questa natura è la misura della cultura ed è la condizione perché l'uomo non sia prigioniero di nessuna delle sue culture, ma affermi la sua dignità personale nel vivere conformemente alla verità profonda del suo essere. Mettere in discussione gli elementi strutturali permanenti dell'uomo, connessi anche con la stessa dimensione corporea, non solo sarebbe in conflitto con l'esperienza comune, ma renderebbe incomprensibile il riferimento che Gesù ha fatto al «principio», proprio là dove il contesto sociale e culturale del tempo aveva deformato il senso originario e il ruolo di alcune norme morali (cf Mt 19,1-9). In tal senso «la Chiesa afferma che al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli».97 È lui il «Principio» che, avendo assunto la natura umana, la illumina definitivamente nei suoi elementi costitutivi e nel suo dinamismo di carità verso Dio e il prossimo.⁹⁸

Certamente occorre cercare e trovare delle norme morali universali e permanenti la formulazione più adeguata ai diversi contesti culturali, più capace di esprimere incessantemente l'attualità storica, di farne comprendere e interpretare autenticamente la verità. Questa verità della legge morale — come quella del «deposito della fede» — si dispiega attraverso i secoli: le norme che la esprimono restano valide nella loro sostanza, ma devono essere precise e determinate «eodem sensu eademque sententia» 99 secondo le circostanze storiche dal Magistero della Chiesa, la cui decisione è preceduta e accompagnata dallo sforzo di lettura e di formulazione proprio della ragione dei credenti e della riflessione teologica.¹⁰⁰

II. La coscienza e la verità

Il sacrario dell'uomo

54. Il rapporto che esiste tra la libertà dell'uomo e la legge di Dio ha la sua sede viva nel «cuore» della persona, ossia nella sua coscienza morale: «Nell'intimo della coscienza — scrive il Concilio Vaticano II — l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce che lo chiama sempre ad amare e a fare il bene e a fuggire il male, quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa' questo, fuggi quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro il suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato (cf Rm 2, 14-16)».101

Per questo il modo secondo cui si concepisce il rapporto tra la libertà e la legge si collega intimamente con l'interpretazione che viene riservata alla coscienza morale. In tal senso le tendenze culturali sopra ricordate, che contrappongono e separano tra loro la libertà e la legge ed esaltano in

modo idolatra la libertà, conducono ad un'interpretazione «creativa» della coscienza morale, che si allontana dalla posizione della tradizione della Chiesa e del suo Magistero.

55. Secondo l'opinione di diversi teologi la funzione della coscienza sarebbe stata ricondotta, almeno in un certo passato, ad una semplice applicazione di norme morali generali ai singoli casi di vita della persona. Ma simili norme — dicono — non possono essere in grado di accogliere e di rispettare l'intera irrepetibile specificità di tutti i singoli atti concreti delle persone; possono anche, in qualche modo, aiutare a una giustavalutazione della situazione, ma non possono sostituire le persone nel prendere una decisione personale su come comportarsi nei determinati casi particolari. Anzi, la predetta critica alla tradizionale interpretazione della natura umana e della sua importanza per la vita morale induce alcuni autori ad affermare che queste norme non sono tanto un criterio oggettivo vincolante per i giudizi della coscienza, quanto piuttosto una prospettiva generale che aiuta in prima approssimazione l'uomo nel dare un'ordinata sistemazione alla sua vita personale e sociale. Essi, inoltre, rilevano la complessità tipica del fenomeno della coscienza: questa si rapporta profondamente con tutta la sfera psicologica ed affettiva e con i molteplici influssi dell'ambiente sociale e culturale della persona. D'altra parte, viene esaltato al massimo il valore della coscienza, che il Concilio stesso ha definito «il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria».102 Tale voce — si dice — induce l'uomo non tanto a una meticolosa osservanza delle norme universali, quanto a una creativa e responsabile assunzione dei compiti personali che Dio gli affida.

Volendo mettere in risalto il carattere «creativo» della coscienza, alcuni autori chiamano i suoi atti, non più con il nome di «giudizi», ma con quello di «decisioni»: solo prendendo «auto-nomamente» queste decisioni l'uomo potrebbe raggiungere la sua maturità morale. Né manca chi ritiene che questo processo di maturazione sarebbe ostacolato dalla posizione troppo categorica che, in molte questioni morali, assume il Magistero della Chiesa, i cui interventi sarebbero causa, presso i fedeli, dell'insorgere di inutili conflitti di coscienza.

56. Per giustificare simili posizioni, alcuni hanno proposto una sorta di duplice statuto della verità morale. Oltre al livello dottrinale e astratto, occorrerebbe riconoscere l'originalità di una certa considerazione esistenziale più concreta. Questa, tenendo conto delle circostanze e della situazione, potrebbe legittimamente fondare delle eccezioni alla regola generale e permettere così di compiere praticamente, con buona coscienza, ciò che è qualificato come intrinsecamente cattivo dalla legge morale. In tal modo si instaura in alcuni casi una separazione, o anche un'opposizione, tra la dottrina del precezzo valido in generale e la norma della singola coscienza, che deciderebbe di fatto, in ultima istanza, del bene e del male. Su questa base si pretende di fondare la legittimità di soluzioni cosiddette «pastorali» contrarie agli insegnamenti del Magistero e di giustificare un'ermeneutica «creatrice», secondo la quale la coscienza morale non sarebbe affatto obbligata, in tutti i casi, da un precezzo negativo particolare.

Non vi è chi non colga che con queste impostazioni si trova messa in questione l'identità stessa della coscienza morale di fronte alla libertà dell'uomo e alla legge di Dio. Solo la chiarificazione precedentemente fatta sul rapporto tra libertà e legge fondata sulla verità rende possibile il discernimento circa questa interpretazione «creativa» della coscienza.

Il giudizio della coscienza

57. Lo stesso testo della Lettera ai Romani, che ci ha fatto cogliere l'essenza della legge naturale, indica anche il senso biblico della coscienza, specialmente nel suo specifico legame con la legge: «Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo 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» (Rm 2,14-15).

Secondo le parole di san Paolo, la coscienza, in un certo senso, pone l'uomo di fronte alla legge, diventando essa stessa «testimo-ne» per l'uomo: testimone della sua fedeltà o infedeltà nei riguardi della legge, ossia della sua essenziale rettitudine o malvagità morale. La coscienza è l'unico testimone: ciò che avviene nell'intimo della persona è coperto agli occhi di chiunque dall'esterno. Essa rivolge la sua testimonianza soltanto verso la persona stessa. E, a sua volta, soltanto la persona conosce la propria risposta alla voce della coscienza.

58. Non si apprezzerà mai adeguatamente l'importanza di questo intimo dialogo dell'uomo con se stesso. Ma, in realtà, questo è il dialogo dell'uomo con Dio, autore della legge, primo modello e fine ultimo dell'uomo. «La coscienza — scrive san Bonaventura — è come l'araldo di Dio e il messaggero, e ciò che dice non lo comanda da se stessa, ma lo comanda come proveniente da Dio, alla maniera di un araldo quando proclama l'editto del re. E da ciò deriva il fatto che la coscienza ha la forza di obbligare».103

Si può dire, dunque, che la coscienza dà la testimonianza della rettitudine o della malvagità dell'uomo all'uomo stesso, ma insieme, anzi prima ancora, essa è testimonianza di Dio stesso, la cui voce e il cui giudizio penetrano l'intimo dell'uomo fino alle radici della sua anima, chiamandolo fortiter et suaviter all'obbedienza: «La coscienza morale non chiude l'uomo dentro una invalicabile e impenetrabile solitudine, ma lo apre alla chiamata, alla voce di Dio. In questo, non in altro, sta tutto il mistero e la dignità della coscienza morale: nell'essere cioè il luogo, lo spazio santo nel quale Dio parla all'uomo».104

59. San Paolo non si limita a riconoscere che la coscienza fa da «testimone», ma rivela anche il modo con cui essa compie una simile funzione. Si tratta di «ragionamenti», che accusano o difendono i pagani in rapporto ai loro comportamenti (cf Rm 2,15). Il termine «ragionamenti» mette in luce il carattere proprio della coscienza, quello di essere un giudizio morale sull'uomo e sui suoi atti: è un giudizio di assoluzione o di condanna secondo che gli atti umani sono conformi o difformi dalla legge di Dio scritta nel cuore. E proprio del giudizio degli atti e, allo stesso tempo, del loro autore e del momento del suo definitivo compimento parla l'apostolo Paolo nello stesso testo: «Così avverrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini per mezzo di Gesù Cristo, secondo il mio Vangelo» (Rm 2,16).

Il giudizio della coscienza è un giudizio pratico, ossia un giudizio che intima che cosa l'uomo deve fare o non fare, oppure che valuta un atto da lui ormai compiuto. È un giudizio che applica a una situazione concreta la convinzione razionale che si deve amare e fare il bene ed evitare il male. Questo primo principio della ragione pratica appartiene alla legge naturale, anzi ne costituisce il fondamento stesso, in quanto esprime quella luce originaria sul bene e sul male, riflesso della sapienza creatrice di Dio, che, come una scintilla indistruttibile (scintilla animae), brilla nel cuore di ogni uomo. Mentre però la legge naturale mette in luce le esigenze oggettive e universali del bene morale, la coscienza è l'applicazione della legge al caso particolare, la quale diventa così per l'uomo un interiore dettame, una chiamata a compiere nella concretezza della situazione il bene. La coscienza formula così l'obbligo morale alla luce dalla legge naturale: è l'obbligo di fare ciò che l'uomo, mediante l'atto della sua coscienza, conosce come un bene che gli è assegnato qui e ora. Il carattere universale della legge e dell'obbligazione non è cancellato, ma piuttosto riconosciuto, quando la ragione ne determina le applicazioni nell'attualità concreta. Il giudizio della coscienza afferma «ultimamente» la conformità di un certo comportamento concreto rispetto alla legge; esso formula la norma prossima della moralità di un atto volontario, realizzando «l'applicazione della legge oggettiva a un caso particolare».105

60. Come la stessa legge naturale e ogni conoscenza pratica, anche il giudizio della coscienza ha carattere imperativo: l'uomo deve agire in conformità ad esso. Se l'uomo agisce contro tale giudizio, oppure, anche in mancanza di certezza circa la correttezza e la bontà di un determinato atto, lo compie, egli è condannato dalla sua stessa coscienza, norma prossima della moralità personale. La

dignità di questa istanza razionale e l'autorità della sua voce e dei suoi giudizi derivano dalla verità sul bene e sul male morale, che essa è chiamata ad ascoltare e ad esprimere. Questa verità è indicata dalla «legge divina», norma universale e oggettiva della moralità. Il giudizio della coscienza non stabilisce la legge, ma attesta l'autorità della legge naturale e della ragione pratica in riferimento al bene supremo, di cui la persona umana accetta l'attrattiva e accoglie i comandamenti: «La coscienza non è una fonte autonoma ed esclusiva per decidere ciò che è buono e ciò che è cattivo; invece, in essa è inscritto profondamente un principio di obbedienza nei riguardi della norma oggettiva, che fonda e condiziona la corrispondenza delle sue decisioni con i comandi e i divieti che sono alla base del comportamento umano».¹⁰⁶

61. La verità circa il bene morale, dichiarata nella legge della ragione, è riconosciuta praticamente e concretamente dal giudizio della coscienza, il quale porta ad assumere la responsabilità del bene compiuto e del male commesso: se l'uomo commette il male, il giusto giudizio della sua coscienza rimane in lui testimone della verità universale del bene, come della malizia della sua scelta particolare. Ma il verdetto della coscienza permane in lui anche come un pugno di speranza e di misericordia: mentre attesta il male commesso, ricorda anche il perdono da chiedere, il bene da praticare e la virtù da coltivare sempre, con la grazia di Dio.

Così nel giudizio pratico della coscienza, che impone alla persona l'obbligo di compiere un determinato atto, si rivela il vincolo della libertà con la verità. Proprio per questo la coscienza si esprime con atti di «giudizio» che riflettono la verità sul bene, e non come «decisioni» arbitrarie. E la maturità e la responsabilità di questi giudizi — e, in definitiva, dell'uomo, che ne è il soggetto — si misurano non con la liberazione della coscienza dalla verità oggettiva, in favore di una presunta autonomia delle proprie decisioni, ma, al contrario, con una pressante ricerca della verità e con il farsi guidare da essa nell'agire.

Cercare la verità e il bene

62. La coscienza, come giudizio di un atto, non è esente dalla possibilità di errore. «Succede non di rado — scrive il Concilio — 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».¹⁰⁷ Con queste brevi parole il Concilio offre una sintesi della dottrina che la Chiesa nel corso dei secoli ha elaborato sulla coscienza erronea.

Certamente, per avere una «buona coscienza» (1 Tm 1,5), l'uomo deve cercare la verità e deve giudicare secondo questa stessa verità. Come dice l'apostolo Paolo, la coscienza deve essere illuminata dallo Spirito Santo (cf Rm 9,1), deve essere «pura» (2 Tm 1,3), non deve con astuzia falsare la parola di Dio ma manifestare chiaramente la verità (cf 2 Cor 4,2). D'altra parte, lo stesso Apostolo ammonisce i cristiani dicendo: «Non conformatevi alla mentalità di questo mondo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2).

Il monito di Paolo ci sollecita alla vigilanza, avvertendoci che nei giudizi della nostra coscienza si annida sempre la possibilità dell'errore. Essa non è un giudice infallibile: può errare. Nondimeno l'errore della coscienza può essere il frutto di una ignoranza invincibile, cioè di un'ignoranza di cui il soggetto non è consapevole e da cui non può uscire da solo.

Nel caso in cui tale ignoranza invincibile non sia colpevole, ci ricorda il Concilio, la coscienza non perde la sua dignità, perché essa, pur orientandoci di fatto in modo difforme dall'ordine morale oggettivo, non cessa di parlare in nome di quella verità sul bene che il soggetto è chiamato a ricercare sinceramente.

63. È comunque sempre dalla verità che deriva la dignità della coscienza: nel caso della coscienza retta si tratta della verità oggettiva accolta dall'uomo; in quello della coscienza erronea si tratta di ciò

che l'uomo sbagliando ritiene soggettivamente vero. Non è mai accettabile confondere un errore «soggettivo» sul bene morale con la verità «oggettiva», razionalmente proposta all'uomo in virtù del suo fine, né equiparare il valore morale dell'atto compiuto con coscienza vera e retta con quello compiuto seguendo il giudizio di una coscienza erronea.¹⁰⁸ Il male commesso a causa di una ignoranza invincibile, o di un errore di giudizio non colpevole, può non essere imputabile alla persona che lo compie; ma anche in tal caso esso non cessa di essere un male, un disordine in relazione alla verità sul bene. Inoltre, il bene non riconosciuto non contribuisce alla crescita morale della persona che lo compie: esso non la perfeziona e non giova a disporla al bene supremo. Così, prima di sentirci facilmente giustificati in nome della nostra coscienza, dovremmo meditare sulla parola del Salmo: «Le inavvertenze chi le discerne? Assolvimi dalle colpe che non vedo» (Sal 181,13). Ci sono colpe che non riusciamo a vedere e che nondimeno rimangono colpe, perché ci siamo rifiutati di andare verso la luce (cf Gv 9,39-41).

La coscienza, come giudizio ultimo concreto, compromette la sua dignità quando è colpevolmente erronea, ossia «quando l'uomo non si cura di cercare la verità e il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito all'abitudine al peccato».¹⁰⁹ Ai pericoli della deformazione della coscienza allude Gesù, quando ammonisce: «La lucerna del corpo è l'occhio; se dunque il tuo occhio è chiaro, tutto il tuo corpo sarà nella luce; ma se il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà tenebroso. Se dunque la luce che è in te è tenebra, quanto grande sarà la tua tenebra!» (Mt 6,22-23).

64. Nelle parole di Gesù sopra riferite troviamo anche l'appello a formare la coscienza, a renderla oggetto di continua conversione alla verità e al bene. Analoga è l'esortazione dell'Apostolo a non conformarsi alla mentalità di questo mondo, ma a trasformarsi rinnovando la propria mente (cf Rm 12,2). È, in realtà, il «cuore» convertito al Signore e all'amore del bene la sorgente dei giudizi veri della coscienza. Infatti, «per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2) è sì necessaria la conoscenza della legge di Dio in generale, ma questa non è sufficiente: è indispensabile una sorta di «connaturalità» tra l'uomo e il vero bene.¹¹⁰ Una simile connaturalità si radica e si sviluppa negli atteggiamenti virtuosi dell'uomo stesso: la prudenza e le altre virtù cardinali, e prima ancora le virtù teologali della fede, della speranza e della carità. In tal senso Gesù ha detto: «Chi opera la verità viene alla luce» (Gv 3,21).

Un grande aiuto per la formazione della coscienza i cristiani l'hanno nella Chiesa e nel suo Magistero, come afferma il Concilio: «I cristiani... nella formazione della loro coscienza devono considerare diligentemente la dottrina sacra e certa della Chiesa. Infatti per volontà di Cristo la Chiesa cattolica è maestra di verità, e il suo compito è di annunziare e di insegnare in modo autentico la verità che è Cristo, e nello stesso tempo di dichiarare e di confermare con la sua autorità i principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana».¹¹¹ Pertanto l'autorità della Chiesa, che si pronuncia sulle questioni morali, non intacca in nessun modo la libertà di coscienza dei cristiani: non solo perché la libertà della coscienza non è mai libertà «dalla» verità, ma sempre e solo «nella» verità; ma anche perché il Magistero non porta alla coscienza cristiana verità ad essa estranee, bensì manifesta le verità che dovrebbe già possedere sviluppandole a partire dall'atto originario della fede. La Chiesa si pone solo e sempre al servizio della coscienza, aiutandola a non essere portata qua e là da qualsiasi vento di dottrina secondo l'inganno degli uomini (cf Ef 4,14), a non sviarsi dalla verità circa il bene dell'uomo, ma, specialmente nelle questioni più difficili, a raggiungere con sicurezza la verità e a rimanere in essa.

III. La scelta fondamentale e i componenti concreti

«Purché questa libertà non divenga pretesto per vivere secondo la carne» (Gal 5,13)

65. L'interesse, oggi particolarmente acuto, per la libertà induce molti cultori di scienze sia umane che teologiche a sviluppare un'analisi più penetrante della sua natura e dei suoi dinamismi. Giustamente si rileva che la libertà non è solo la scelta per questa o per quest'altra azione

particolare; ma è anche, dentro una simile scelta, decisione su di sé e disposizione della propria vita pro o contro il Bene, pro o contro la Verità, in ultima istanza pro o contro Dio. Giustamente si sottolinea l'importanza eminente di alcune scelte, che danno «forma» a tutta la vita morale di un uomo, configurandosi come l'alveo entro cui potranno trovare spazio e sviluppo anche altre scelte quotidiane particolari.

Alcuni autori, tuttavia, propongono una revisione ben più radicale del rapporto tra persona e atti. Essi parlano di una «libertà fondamentale», più profonda e diversa dalla libertà di scelta, senza la cui considerazione non si potrebbero né comprendere né valutare correttamente gli atti umani.

Secondo tali autori, il ruolo chiave nella vita morale sarebbe da attribuire ad una «opzione fondamentale», attuata da quella libertà fondamentale mediante la quale la persona decide globalmente di se stessa, non attraverso una scelta determinata e consapevole a livello riflesso, ma in forma «trascendente» e «atematica». Gli atti particolari derivanti da questa opzione costituirebbero soltanto dei tentativi parziali e mai risolutivi per esprimere, sarebbero solamente «segni» o sintomi di essa. Oggetto immediato di questi atti — si dice — non è il Bene assoluto (di fronte al quale si esprimerebbe a livello trascendentale la libertà della persona), ma sono i beni particolari (detti anche «categoricali»). Ora, secondo l'opinione di alcuni teologi, nessuno di questi beni, per loro natura parziali, potrebbe determinare la libertà dell'uomo come persona nella sua totalità, anche se solamente mediante la loro realizzazione o il loro rifiuto l'uomo potrebbe esprimere la propria opzione fondamentale.

Si giunge così ad introdurre una distinzione tra l'opzione fondamentale e le scelte deliberate di un comportamento concreto, una distinzione che in alcuni autori assume la forma di una dissociazione, allorché essi riservano espressamente il «bene» e il «male» morale alla dimensione trascendentale propria dell'opzione fondamentale, qualificando come «giuste» o «sbagliate» le scelte di particolari comportamenti «intramondani», riguardanti cioè le relazioni dell'uomo con se stesso, con gli altri e con il mondo delle cose. Sembra così delinearsi all'interno dell'agire umano una scissione tra due livelli di moralità: l'ordine del bene e del male, dipendente dalla volontà, da una parte, e i comportamenti determinati, dall'altra, i quali vengono giudicati come moralmente giusti o sbagliati solo in dipendenza da un calcolo tecnico della proporzione tra beni e mali «premoral» o «fisici», che effettivamente seguono all'azione. E ciò fino al punto che un comportamento concreto, anche liberamente scelto, viene considerato come un processo semplicemente fisico, e non secondo i criteri propri di un atto umano. L'esito al quale si giunge è di riservare la qualifica propriamente morale della persona all'opzione fondamentale, sottraendola in tutto o in parte alla scelta degli atti particolari, dei comportamenti concreti.

66. Non c'è dubbio che la dottrina morale cristiana, nelle sue stesse radici bibliche, riconosce la specifica importanza di una scelta fondamentale che qualifica la vita morale e che impegna la libertà a livello radicale di fronte a Dio. Si tratta della scelta della fede, dell'obbedienza della fede (cf Rm 16,26), «con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, prestando "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà"».112 Questa fede, che «opera mediante la carità» (Gal 5,6), proviene dal centro dell'uomo, dal suo «cuore» (cf Rm 10,10), e da qui è chiamata a fruttificare nelle opere (cf Mt 12,33-35; Lc 6,43-45; Rm 8,5-8; Gal 5, 22). Nel Decalogo si trova, in capo ai diversi comandamenti, la clausola fondamentale: «Io sono il Signore, tuo Dio...» (Es 20,2) che, imprimendo il senso originale alle molteplici e varie prescrizioni particolari, assicura alla morale dell'Alleanza una fisionomia di globalità, di unità e di profondità. La scelta fondamentale di Israele riguarda allora il comandamento fondamentale (cf Gs 24,14-25; Es 19,3-8; Mic 6,8). Anche la morale della Nuova Alleanza è dominata dall'appello fondamentale di Gesù alla sua «sequela» — così anche al giovane egli dice: «Se vuoi essere perfetto... vieni e seguimi» (Mt 19,21) —: a tale appello il discepolo risponde con una decisione e scelta radicale. Le parabole evangeliche del tesoro e della perla preziosa, per la quale si vende tutto ciò che si possiede, sono immagini eloquenti ed efficaci del carattere radicale e incondizionato della scelta che il Regno di Dio esige. La radicalità della scelta di seguire Gesù è meravigliosamente espressa nelle sue parole: «Chi vorrà salvare la

propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà» (Mc 8,35).

L'appello di Gesù «vieni e seguimi» segna la massima esaltazione possibile della libertà dell'uomo e, nello stesso tempo, attesta la verità e l'obbligazione di atti di fede e di decisioni che si possono dire di opzione fondamentale. Analoga esaltazione della libertà umana troviamo nelle parole di san Paolo: «Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà» (Gal 5, 13). Ma l'Apostolo immediatamente aggiunge un grave monito: «Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne». In questo monito riecheggiano le sue precedenti parole: «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (Gal 5,1). L'apostolo Paolo ci invita alla vigilanza: la libertà è sempre insidiata dalla schiavitù. Ed è proprio questo il caso di un atto di fede — nel senso di un'opzione fondamentale — che viene dissociato dalla scelta degli atti particolari, secondo le tendenze sopra ricordate.

67. Queste tendenze sono dunque contrarie allo stesso insegnamento biblico che concepisce l'opzione fondamentale come una vera e propria scelta della libertà e collega profondamente tale scelta con gli atti particolari. Mediante la scelta fondamentale l'uomo è capace di orientare la sua vita e di tendere, con l'aiuto della grazia, verso il suo fine, seguendo l'appello divino. Ma questa capacità si esercita di fatto nelle scelte particolari di atti determinati, mediante i quali l'uomo si conforma deliberatamente alla volontà, alla sapienza e alla legge di Dio. Va pertanto affermato che la cosiddetta opzione fondamentale, nella misura in cui si differenzia da un'intenzione generica e quindi non ancora determinatasi in una forma impegnativa della libertà, si attua sempre mediante scelte consapevoli e libere. Proprio per questo, essa viene revocata quando l'uomo impegna la sua libertà in scelte consapevoli di senso contrario, relative a materia morale grave.

Separare l'opzione fondamentale dai comportamenti concreti significa contraddirne l'integrità sostanziale o l'unità personale dell'agente morale nel suo corpo e nella sua anima. Un'opzione fondamentale, intesa senza considerare esplicitamente le potenzialità che mette in atto e le determinazioni che la esprimono, non rende giustizia alla finalità razionale immanente all'agire dell'uomo e a ciascuna delle sue scelte deliberate. In realtà, la moralità degli atti umani non si evince solo dall'intenzione, dall'orientazione o opzione fondamentale, interpretata nel senso di un'intenzione vuota di contenuti impegnativi ben determinati o di un'intenzione alla quale non corrisponde uno sforzo fattivo nei diversi obblighi della vita morale. La moralità non può essere giudicata se si prescinde dalla conformità o dalla contrarietà della scelta deliberata di un comportamento concreto rispetto alla dignità e alla vocazione integrale della persona umana. Ogni scelta implica sempre un riferimento della volontà deliberata ai beni e ai mali, indicati dalla legge naturale come beni da perseguire e mali da evitare.

Nel caso dei precetti morali positivi, la prudenza ha sempre il compito di verificarne la pertinenza in una determinata situazione, per esempio tenendo conto di altri doveri forse più importanti o urgenti. Ma i precetti morali negativi, cioè quelli che proibiscono alcuni atti o comportamenti concreti come intrinsecamente cattivi, non ammettono alcuna legittima eccezione; essi non lasciano alcuno spazio moralmente accettabile per la «creatività» di una qualche determinazione contraria. Una volta riconosciuta in concreto la specie morale di un'azione proibita da una regola universale, il solo atto moralmente buono è quello di obbedire alla legge morale e di astenersi dall'azione che essa proibisce.

68. Occorre aggiungere una importante considerazione pastorale. Nella logica delle posizioni sopra accennate, l'uomo potrebbe, in virtù di un'opzione fondamentale, restare fedele a Dio, indipendentemente dalla conformità o meno di alcune sue scelte e dei suoi atti determinati alle norme o regole morali specifiche. In ragione di un'opzione originaria per la carità, l'uomo potrebbe mantenersi moralmente buono, perseverare nella grazia di Dio, raggiungere la propria salvezza, anche se alcuni dei suoi comportamenti concreti fossero deliberatamente e gravemente contrari ai comandamenti di Dio, riproposti dalla Chiesa.

In realtà, l'uomo non si perde solo per l'infedeltà a quella opzione fondamentale, mediante la quale si è consegnato «tutto a Dio liberamente».113 Egli, con ogni peccato mortale commesso deliberatamente, offende Dio che ha donato la legge e pertanto si rende colpevole verso tutta la legge (cf Gc 2,8-11); pur conservandosi nella fede, egli perde la «grazia santificante», la «carità» e la «beatitudine eterna».114 «La grazia della giustificazione — insegna il Concilio di Trento —, una volta ricevuta, può essere perduta non solo per l'infedeltà, che fa perdere la stessa fede, ma anche per qualsiasi altro peccato mortale».115

Peccato mortale e veniale

69. Le considerazioni intorno all'opzione fondamentale hanno indotto, come abbiamo ora notato, alcuni teologi a sottoporre a profonda revisione anche la distinzione tradizionale tra i peccati mortali e i peccati veniali. Essi sottolineano che l'opposizione alla legge di Dio, che causa la perdita della grazia santificante — e, nel caso di morte in un simile stato di peccato, l'eterna condanna —, può essere soltanto il frutto di un atto che coinvolge la persona nella sua totalità, cioè un atto di opzione fondamentale. Secondo questi teologi il peccato mortale, che separa l'uomo da Dio, si verificherebbe soltanto nel rifiuto di Dio, compiuto ad un livello della libertà non identificabile con un atto di scelta né attingibile con consapevolezza riflessa. In questo senso — aggiungono — è difficile, almeno psicologicamente, accettare il fatto che un cristiano, che vuole rimanere unito a Gesù Cristo e alla sua Chiesa, possa così facilmente e ripetutamente commettere peccati mortali, come indicherebbe, a volte, la «materia» stessa dei suoi atti. Parimenti sarebbe difficile accettare che l'uomo sia capace, in un breve lasso di tempo, di spezzare radicalmente il legame di comunione con Dio e, successivamente, di convertirsi a lui mediante la sincera penitenza. Occorre dunque — si dice — misurare la gravità del peccato piuttosto dal grado di impegno della libertà della persona che compie un atto che non dalla materia di tale atto.

70. L'Esortazione apostolica post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* ha ribadito l'importanza e la permanente attualità della distinzione tra peccati mortali e veniali, secondo la tradizione della Chiesa. E il Sinodo dei Vescovi del 1983, da cui è scaturita tale Esortazione, «non soltanto ha riaffermato quanto è stato proclamato dal Concilio Tridentino sull'esistenza e la natura dei peccati mortali e veniali, ma ha voluto ricordare che è peccato mortale quello che ha per oggetto una materia grave e che, inoltre, viene commesso con piena consapevolezza e deliberato consenso».116 Il pronunciamento del Concilio di Trento non considera soltanto la «materia grave» del peccato mortale, ma ricorda anche, come sua necessaria condizione, «la piena avvertenza e il deliberato consenso». Del resto, sia nella teologia morale che nella pratica pastorale, sono ben conosciuti i casi nei quali un atto grave, a motivo della sua materia, non costituisce peccato mortale a motivo della non piena avvertenza o del non deliberato consenso di colui che lo compie. D'altra parte, «si dovrà evitare di ridurre il peccato mortale ad un atto di "opzione fondamentale" — come oggi si suol dire — contro Dio», concepito sia come esplicito e formale disprezzo di Dio e del prossimo sia come implicito e non riflesso rifiuto dell'amore. «Si ha, infatti, peccato mortale anche quando l'uomo, sapendo e volendo, per qualsiasi ragione sceglie qualcosa di gravemente disordinato. In effetti, in una tale scelta è già contenuto un disprezzo del precezzo divino, un rifiuto dell'amore di Dio verso l'umanità e tutta la creazione: l'uomo allontana se stesso da Dio e perde la carità. L'orientamento fondamentale, quindi, può essere radicalmente modificato da atti particolari. Senza dubbio si possono dare situazioni molto complesse e oscure sotto l'aspetto psicologico, che influiscono sulla imputabilità soggettiva del peccatore. Ma dalla considerazione della sfera psicologica non si può passare alla costituzione di una categoria teologica, quale appunto l' "opzione fondamentale", intendendola in modo tale che, sul piano oggettivo, cambi o metta in dubbio la concezione tradizionale di peccato mortale».117

In tal modo la dissociazione tra opzione fondamentale e scelte deliberate di comportamenti determinati — disordinati in se stessi o nelle circostanze — che non la metterebbero in causa,

comporta il misconoscimento della dottrina cattolica sul peccato mortale: «Con tutta la tradizione della Chiesa noi chiamiamo peccato mortale questo atto, per il quale un uomo, con libertà e consapevolezza, rifiuta Dio, la sua legge, l'alleanza di amore che Dio gli propone, preferendo volgersi a se stesso, a qualche realtà creata e finita, a qualcosa di contrario al volere divino (conversio ad creaturam). Il che può avvenire in modo diretto e formale, come nei peccati di idolatria, di apostasia, di ateismo; o in modo equivalente, come in tutte le disubbidienze ai comandamenti di Dio in materia grave».118

IV. L'atto morale

Teleologia e teleologismo

71. Il rapporto tra la libertà dell'uomo e la legge di Dio, che trova la sua sede intima e viva nella coscienza morale, si manifesta e si realizza negli atti umani. È proprio mediante i suoi atti che l'uomo si perfeziona come uomo, come uomo chiamato a cercare spontaneamente il suo Creatore e a giungere liberamente, con l'adesione a lui, alla piena e beata perfezione.119

Gli atti umani sono atti morali, perché esprimono e decidono della bontà o malizia dell'uomo stesso che compie quegli atti.120 Essi non producono solo un mutamento dello stato di cose esterne all'uomo, ma, in quanto scelte deliberate, qualificano moralmente la persona stessa che li compie e ne determinano la fisionomia spirituale profonda, come rileva suggestivamente san Gregorio Nisseno: «Tutti gli esseri soggetti al divenire non restano mai identici a se stessi, ma passano continuamente da uno stato ad un altro mediante un cambiamento che opera sempre, in bene o in male... Ora, essere soggetto a cambiamento è nascere continuamente... Ma qui la nascita non avviene per un intervento estraneo, com'è il caso degli esseri corporei... Essa è il risultato di una scelta libera e noi siamo così, in certo modo, i nostri stessi genitori, creandoci come vogliamo, e con la nostra scelta dandoci la forma che vogliamo».121

72. La moralità degli atti è definita dal rapporto della libertà dell'uomo col bene autentico. Tale bene è stabilito, come legge eterna, dalla Sapienza di Dio che ordina ogni essere al suo fine: questa legge eterna è conosciuta tanto attraverso la ragione naturale dell'uomo (e così è «legge naturale»), quanto — in modo integrale e perfetto — attraverso la rivelazione soprannaturale di Dio (e così è chiamata «legge divina»). L'agire è moralmente buono quando le scelte della libertà sono conformi al vero bene dell'uomo ed esprimono così l'ordinazione volontaria della persona verso il suo fine ultimo, cioè Dio stesso: il bene supremo nel quale l'uomo trova la sua piena e perfetta felicità. La domanda iniziale del colloquio del giovane con Gesù: «Che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?» (Mt 19,16) mette immediatamente in luce l'essenziale legame tra il valore morale di un atto e il fine ultimo dell'uomo. Gesù, nella sua risposta, conferma la convinzione del suo interlocutore: il compimento di atti buoni, comandati da Colui che «solo è buono», costituisce la condizione indispensabile e la via per la beatitudine eterna: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti» (Mt 19,17). La risposta di Gesù e il rimando ai comandamenti manifestano anche che la via al fine è segnata dal rispetto delle leggi divine che tutelano il bene umano. Solo l'atto conforme al bene può essere via che conduce alla vita.

L'ordinazione razionale dell'atto umano al bene nella sua verità e il perseguimento volontario di questo bene, conosciuto dalla ragione, costituiscono la moralità. Pertanto, l'agire umano non può essere valutato moralmente buono solo perché funzionale a raggiungere questo o quello scopo, che persegue, o semplicemente perché l'intenzione del soggetto è buona.122 L'agire è moralmente buono quando attesta ed esprime l'ordinazione volontaria della persona al fine ultimo e la conformità dell'azione concreta con il bene umano come viene riconosciuto nella sua verità dalla ragione. Se l'oggetto dell'azione concreta non è in sintonia con il bene vero della persona, la scelta di tale azione rende la nostra volontà e noi stessi moralmente cattivi e, quindi, ci mette in contrasto con il nostro fine ultimo, il bene supremo, cioè Dio stesso.

73. Il cristiano, grazie alla rivelazione di Dio e alla fede, conosce la «novità» da cui è segnata la moralità dei suoi atti; questi sono chiamati ad esprimere la coerenza o meno con quella dignità e vocazione che gli sono state donate dalla grazia: in Gesù Cristo e nel suo Spirito, il cristiano è «creatura nuova», figlio di Dio, e mediante i suoi atti manifesta la sua conformità o difformità con l'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli (cf Rm 8,29), vive la sua fedeltà o infedeltà al dono dello Spirito e si apre o si chiude alla vita eterna, alla comunione di visione, di amore e di beatitudine con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo.¹²³ Cristo «ci forma secondo la sua immagine — scrive san Cirillo Alessandrino —, in modo che i lineamenti della sua divina natura risplendano in noi attraverso la santificazione e la giustizia e la vita buona e conforme a virtù... La bellezza di questa immagine risplende in noi che siamo in Cristo, quando ci mostriamo uomini buoni nelle opere».¹²⁴

In questo senso la vita morale possiede un essenziale carattere «teleologico», perché consiste nella deliberata ordinazione degli atti umani a Dio, sommo bene e fine (*telos*) ultimo dell'uomo. Lo attesta, ancora una volta, la domanda del giovane a Gesù: «Che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?». Ma questa ordinazione al fine ultimo non è una dimensione soggettivistica che dipende solo dall'intenzione. Essa presuppone che tali atti siano in se stessi ordinabili a questo fine, in quanto conformi all'autentico bene morale dell'uomo, tutelato dai comandamenti. È ciò che ricorda Gesù stesso nella risposta al giovane: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti» (Mt 19,17).

Evidentemente dev'essere un'ordinazione razionale e libera, cosciente e deliberata, in forza della quale l'uomo è «responsabile» dei suoi atti ed è soggetto al giudizio di Dio, giudice giusto e buono che premia il bene e castiga il male, come ci ricorda l'apostolo Paolo: «Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male» (2 Cor 5,10).

74. Ma da che cosa dipende la qualificazione morale dell'agire libero dell'uomo? Da che cosa è assicurata questa ordinazione a Dio degli atti umani? Dall'intenzione del soggetto che agisce, dalle circostanze — e in particolare dalle conseguenze — del suo agire, dall'oggetto stesso del suo atto? È questo il problema tradizionalmente chiamato delle «fonti della moralità». Proprio a riguardo di tale problema, in questi decenni si sono manifestate nuove — o ripristinate — tendenze culturali e teologiche che esigono un accurato discernimento da parte del Magistero della Chiesa.

Alcune teorie etiche, denominate «teleologiche», si presentano attente alla conformità degli atti umani con i fini perseguiti dall'agente e con i valori da lui intesi. I criteri per valutare la giustezza morale di un'azione sono ricavati dalla ponderazione dei beni non-morali o pre-morali da conseguire e dei rispettivi valori non-morali o pre-morali da rispettare. Per taluni il comportamento concreto sarebbe giusto, o sbagliato, a seconda che possa, o non possa, produrre uno stato di cose migliore per tutte le persone interessate: sarebbe giusto il comportamento in grado di «massimizzare» i beni e di «minimizzare» i mali.

Molti dei moralisti cattolici, che seguono questo orientamento, intendono prendere le distanze dall'utilitarismo e dal pragmatismo, per cui la moralità degli atti umani sarebbe giudicata senza far riferimento al vero fine ultimo dell'uomo. Essi giustamente si rendono conto della necessità di trovare argomentazioni razionali, sempre più consistenti, per giustificare le esigenze e fondare le norme della vita morale. E tale ricerca è legittima e necessaria, dal momento che l'ordine morale, stabilito dalla legge naturale, è in linea di principio accessibile alla ragione umana. È ricerca, del resto, che corrisponde alle esigenze del dialogo e della collaborazione con i non-cattolici e i non-credenti, particolarmente nelle società pluralistiche.

75. Ma all'interno dello sforzo di elaborare una simile morale razionale — talvolta chiamata a questo titolo «morale autonoma» —, esistono false soluzioni, legate in particolare ad una inadeguata comprensione dell'oggetto dell'agire morale. Alcuni non tengono in sufficiente

considerazione il fatto che la volontà è coinvolta nelle scelte concrete che essa opera: queste sono condizione della sua bontà morale e della sua ordinazione al fine ultimo della persona. Altri poi si ispirano ad una concezione della libertà che prescinde dalle condizioni effettive del suo esercizio, dal suo riferimento oggettivo alla verità sul bene, dalla sua determinazione mediante scelte di comportamenti concreti. Così, secondo queste teorie, la volontà libera non sarebbe né moralmente sottomessa a obbligazioni determinate, né informata dalle sue scelte, pur rimanendo responsabile dei propri atti e delle loro conseguenze. Questo «teleologismo», come metodo di rinvenimento della norma morale, può allora — secondo terminologie e approcci mutuati da differenti correnti di pensiero — chiamarsi «consequenzialismo» o «proporzionalismo». Il primo pretende di ricavare i criteri della giustezza di un determinato agire solo dal calcolo delle conseguenze che si prevedono derivare dall'esecuzione di una scelta. Il secondo, ponderando tra loro valori e beni perseguiti, si focalizza piuttosto sulla proporzione riconosciuta tra gli effetti buoni e cattivi, in vista del «più grande bene» o del «minor male» effettivamente possibili in una situazione particolare.

Le teorie etiche teleologiche (proporzionalismo, consequenzialismo), pur riconoscendo che i valori morali sono indicati dalla ragione e dalla Rivelazione, ritengono che non si possa mai formulare una proibizione assoluta di determinati comportamenti, che sarebbero contrastanti, in ogni circostanza e in ogni cultura, con quei valori. Il soggetto che agisce sarebbe sì responsabile del raggiungimento dei valori perseguiti, ma secondo un duplice aspetto: infatti, i valori o beni coinvolti in un atto umano sarebbero, per un aspetto, di ordine morale (in rapporto a valori propriamente morali, come l'amore di Dio, la benevolenza verso il prossimo, la giustizia, ecc.) e, per un altro aspetto, di ordine pre-morale, detto anche non-morale o fisico o ontico (in rapporto ai vantaggi e svantaggi recati sia a colui che agisce che ad altre persone, prima o poi coinvolte, come, ad esempio, la salute o la sua lesione, l'integrità fisica, la vita, la morte, la perdita di beni materiali, ecc.). In un mondo in cui il bene sarebbe sempre mescolato al male ed ogni effetto buono legato ad altri effetti cattivi, la moralità dell'atto si giudicherebbe in modo differenziato: la sua «bontà» morale sulla base dell'intenzione del soggetto riferita ai beni morali e la sua «giustezza» sulla base della considerazione degli effetti o conseguenze prevedibili e della loro proporzione. Di conseguenza, i comportamenti concreti sarebbero da qualificarsi come «giusti» o «sbagliati», senza che per questo sia possibile valutare come moralmente «buona» o «cattiva» la volontà della persona che li sceglie. In questo modo, un atto, che ponendosi in contraddizione con una norma universale negativa viola direttamente beni considerati come pre-morali, potrebbe essere qualificato come moralmente ammissibile, se l'intenzione del soggetto si concentra, secondo una «responsabile» ponderazione dei beni coinvolti nell'azione concreta, sul valore morale giudicato decisivo nella circostanza.

La valutazione delle conseguenze dell'azione, in base alla proporzione dell'atto con i suoi effetti e degli effetti tra di loro, riguarderebbe l'ordine solo pre-morale. Sulla specificità morale degli atti, ossia sulla loro bontà o malizia, deciderebbe esclusivamente la fedeltà della persona ai valori più alti della carità e della prudenza, senza che questa fedeltà sia necessariamente incompatibile con scelte contrarie a certi precetti morali particolari. Anche in materia grave, questi ultimi dovrebbero essere considerati come norme operative sempre relative e suscettibili di eccezioni.

In questa prospettiva il consenso deliberato a certi comportamenti dichiarati illeciti dalla morale tradizionale non implicherebbe una malizia morale oggettiva.

L'oggetto dell'atto deliberato

76. Queste teorie possono acquistare una certa forza persuasiva dalla loro affinità con la mentalità scientifica, giustamente preoccupata di ordinare le attività tecniche ed economiche in base al calcolo delle risorse e dei profitti, dei procedimenti e degli effetti. Esse vogliono liberare dalle costrizioni di una morale dell'obbligazione, volontarista e arbitraria, che si rivelerebbe disumana.

Siffatte teorie non sono però fedeli alla dottrina della Chiesa, allorché credono di poter giustificare, come moralmente buone, scelte deliberate di comportamenti contrari ai comandamenti della legge divina e naturale. Queste teorie non possono richiamarsi alla tradizione morale cattolica: se è vero

che in quest'ultima si è sviluppata una casistica attenta a ponderare in alcune situazioni concrete le possibilità maggiori di bene, è altrettanto vero che ciò riguardava solo i casi in cui la legge era incerta e, pertanto, non metteva in discussione la validità assoluta dei precetti morali negativi che obbliga senza eccezione. I fedeli sono tenuti a riconoscere e a rispettare i precetti morali specifici, dichiarati e insegnati dalla Chiesa in nome di Dio, Creatore e Signore.¹²⁵ Quando l'apostolo Paolo ricapitola nel precetto di amare il prossimo come se stessi il compimento della legge (cf Rm 13,8-10), non attenua i comandamenti, ma piuttosto li conferma, dal momento che ne rivela le esigenze e la gravità. L'amore di Dio e l'amore del prossimo sono inseparabili dall'osservanza dei comandamenti dell'Alleanza, rinnovata nel sangue di Gesù Cristo e nel dono dello Spirito. È onore proprio dei cristiani obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (cf At 4,19; 5,29) ed accettare per questo anche il martirio, come hanno fatto i santi e le sante dell'Antico e del Nuovo Testamento, riconosciuti tali per aver dato la loro vita piuttosto che compiere questo o quel gesto particolare contrario alla fede o alla virtù.

77. Per offrire i criteri razionali di una giusta decisione morale, le accennate teorie tengono conto dell'intenzione e delle conseguenze dell'azione umana. Sono certamente da prendere in grande considerazione sia l'intenzione — come insiste con una forza particolare Gesù in aperta contrapposizione agli scribi e farisei, che minuziosamente prescrivevano certe opere esteriori senza badare al cuore (cf Mc 7,20-21; Mt 15,19) —, sia i beni ottenuti e i mali evitati, a seguito di un atto particolare. Si tratta di un'esigenza di responsabilità. Ma la considerazione di queste conseguenze — nonché delle intenzioni — non è sufficiente a valutare la qualità morale di una scelta concreta. La ponderazione dei beni e dei mali, prevedibili in conseguenza di un'azione, non è un metodo adeguato per determinare se la scelta di quel comportamento concreto è «secondo la sua specie», o «in se stessa», moralmente buona o cattiva, lecita o illecita. Le conseguenze prevedibili appartengono a quelle circostanze dell'atto, che, se possono modificare la gravità di un atto cattivo, non possono però cambiarne la specie morale.

Ciascuno, del resto, conosce le difficoltà — o meglio l'impossibilità — di valutare tutte le conseguenze e tutti gli effetti buoni o cattivi — definiti pre-morali — dei propri atti: un calcolo razionale esaustivo non è possibile. Come fare allora per stabilire delle proporzioni che dipendono da una valutazione, i cui criteri restano oscuri? In che modo potrebbe giustificarsi un obbligo assoluto su calcoli tanto discutibili?

78. La moralità dell'atto umano dipende anzitutto e fondamentalmente dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata, come prova anche la penetrante analisi, tuttora valida, di san Tommaso.¹²⁶ Per poter cogliere l'oggetto di un atto che lo specifica moralmente occorre quindi collocarsi nella prospettiva della persona che agisce. Infatti, l'oggetto dell'atto del volere è un comportamento liberamente scelto. In quanto conforme all'ordine della ragione, esso è causa della bontà della volontà, ci perfeziona moralmente e ci dispone a riconoscere il nostro fine ultimo nel bene perfetto, l'amore originario. Per oggetto di un determinato atto morale non si può, dunque, intendere un processo o un evento di ordine solamente fisico, da valutare in quanto provoca un determinato stato di cose nel mondo esteriore. Esso è il fine prossimo di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce. In tal senso, come insegna il Catechismo della Chiesa Cattolica, «vi sono comportamenti concreti che è sempre sbagliato scegliere, perché la loro scelta comporta un disordine della volontà, cioè un male morale».¹²⁷ «Spesso infatti — scrive l'Aquinate — qualcuno agisce con buona intenzione, ma inutilmente, in quanto manca la buona volontà: come nel caso di uno che rubi per nutrire un povero, c'è sì la retta intenzione, manca tuttavia la rettitudine della debita volontà. Di conseguenza, nessun male compiuto con buona intenzione può essere scusato: "Come coloro che dicono: Facciamo il male perché venga il bene; la condanna dei quali è giusta" (Rm 3,8)».¹²⁸

La ragione per cui non basta la buona intenzione ma occorre anche la retta scelta delle opere, sta nel fatto che l'atto umano dipende dal suo oggetto, ossia se questo è ordinabile o meno a Dio, a Colui

che «solo è buono», e così realizza la perfezione della persona. L'atto è buono, quindi, se il suo oggetto è conforme al bene della persona nel rispetto dei beni per essa moralmente rilevanti. L'etica cristiana, che privilegia l'attenzione all'oggetto morale, non rifiuta di considerare l'interiore «teleologia» dell'agire, in quanto volto a promuovere il vero bene della persona, ma riconosce che esso viene realmente perseguito solo quando si rispettano gli elementi essenziali della natura umana. L'atto umano, buono secondo il suo oggetto, è anche ordinabile al fine ultimo. Lo stesso atto raggiunge poi la sua perfezione ultima e decisiva quando la volontà lo ordina effettivamente a Dio mediante la carità. In tal senso, il Patrono dei moralisti e dei confessori insegna: «Non basta fare opere buone, ma bisogna farle bene. Acciocché le opere nostre siano buone e perfette, è necessario farle col puro fine di piacere a Dio».129

Il «male intrinseco»: non è lecito fare il male a scopo di bene (cf Rm 3,8)

79. È da respingere quindi la tesi, propria delle teorie teleologiche e proporzionaliste, secondo cui sarebbe impossibile qualificare come moralmente cattiva secondo la sua specie — il suo «oggetto» — la scelta deliberata di alcuni comportamenti o atti determinati prescindendo dall'intenzione per cui la scelta viene fatta o dalla totalità delle conseguenze prevedibili di quell'atto per tutte le persone interessate.

L'elemento primario e decisivo per il giudizio morale è l'oggetto dell'atto umano, il quale decide sulla sua ordinabilità al bene e al fine ultimo, che è Dio. Tale ordinabilità viene colta dalla ragione nell'essere stesso dell'uomo, considerato nella sua verità integrale, dunque nelle sue inclinazioni naturali, nei suoi dinamismi e nelle sue finalità che hanno sempre anche una dimensione spirituale: sono esattamente questi i contenuti della legge naturale, e quindi il complesso ordinato dei «beni per la persona» che si pongono al servizio del «bene della persona», di quel bene che è essa stessa e la sua perfezione. Sono questi i beni tutelati dai comandamenti, i quali, secondo san Tommaso, contengono tutta la legge naturale.130

80. Ora la ragione attesta che si danno degli oggetti dell'atto umano che si configurano come «non-ordinabili» a Dio, perché contraddicono radicalmente il bene della persona, fatta a sua immagine. Sono gli atti che, nella tradizione morale della Chiesa, sono stati denominati «intrinsecamente cattivi» (*intrinsece malum*): lo sono sempre e per sé, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni di chi agisce e dalle circostanze. Per questo, senza minimamente negare l'influsso che sulla moralità hanno le circostanze e soprattutto le intenzioni, la Chiesa insegna che «esistono atti che, per se stessi e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze, sono sempre gravemente illeciti, in ragione del loro oggetto».131 Lo stesso Concilio Vaticano II, nel contesto del dovuto rispetto della persona umana, offre un'ampia esemplificazione di tali atti: «Tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi per violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, come le condizioni infraumane di vita, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni del lavoro con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili; tutte queste cose, e altre simili, sono certamente vergognose e, mentre guastano la civiltà umana, ancor più inquinano coloro che così si comportano, che non quelli che le subiscono, e ledono grandemente l'onore del Creatore».132

Sugli atti intrinsecamente cattivi, e in riferimento alle pratiche contraccettive mediante le quali l'atto coniugale è reso intenzionalmente infecondo, Paolo VI insegna: «In verità, se è lecito, talvolta, tollerare un minor male morale al fine di evitare un male maggiore o di promuovere un bene più grande, non è lecito, neppure per ragioni gravissime, fare il male, affinché ne venga il bene (cf Rm 3,8), cioè fare oggetto di un atto positivo di volontà ciò che è intrinsecamente disordine e quindi

indegno della persona umana, anche se nell'intento di salvaguardare o promuovere beni individuali, familiari o sociali».133

81. Insegnando l'esistenza di atti intrinsecamente cattivi, la Chiesa accoglie la dottrina della Sacra Scrittura. L'apostolo Paolo afferma in modo categorico: «Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né effeminati, né sodomiti, né ladri, né ubriaconi, né maledicenti, né rapaci erediteranno il Regno di Dio» (1 Cor 6,9-10).

Se gli atti sono intrinsecamente cattivi, un'intenzione buona o circostanze particolari possono attenuarne la malizia, ma non possono sopprimerla: sono atti «irrimediabilmente» cattivi, per se stessi e in se stessi non sono ordinabili a Dio e al bene della persona: «Quanto agli atti che sono per se stessi dei peccati (cum iam opera ipsa peccata sunt) — scrive sant'Agostino —, come il furto, la fornicazione, la bestemmia, o altri atti simili, chi oserebbe affermare che, compiendoli per buoni motivi (causis bonis), non sarebbero più peccati o, conclusione ancora più assurda, che sarebbero peccati giustificati?».134

Per questo, le circostanze o le intenzioni non potranno mai trasformare un atto intrinsecamente disonesto per il suo oggetto in un atto «soggettivamente» onesto o difendibile come scelta.

82. Del resto, l'intenzione è buona quando mira al vero bene della persona in vista del suo fine ultimo. Ma gli atti, il cui oggetto è «non-ordinabile» a Dio e «indegno della persona umana», si oppongono sempre e in ogni caso a questo bene. In tal senso il rispetto delle norme che proibiscono tali atti e che obbligano semper et pro semper, ossia senza alcuna eccezione, non solo non limita la buona intenzione, ma costituisce addirittura la sua espressione fondamentale.

La dottrina dell'oggetto, quale fonte della moralità, costituisce un'esplicitazione autentica della morale biblica dell'Alleanza e dei comandamenti, della carità e delle virtù. La qualità morale dell'agire umano dipende da questa fedeltà ai comandamenti, espressione di obbedienza e di amore. È per questo — lo ripetiamo — che è da respingere come erronea l'opinione che ritiene impossibile qualificare moralmente come cattiva secondo la sua specie la scelta deliberata di alcuni comportamenti o atti determinati, prescindendo dall'intenzione per cui la scelta viene fatta o dalla totalità delle conseguenze prevedibili di quell'atto per tutte le persone interessate. Senza questa determinazione razionale della moralità dell'agire umano, sarebbe impossibile affermare un «ordine morale oggettivo» 135 e stabilire una qualsiasi norma determinata dal punto di vista del contenuto, che obblighi senza eccezioni; e ciò a scapito della fraternità umana e della verità sul bene, e a detrimento altresì della comunione ecclesiale.

83. Come si vede, nella questione della moralità degli atti umani, e in particolare in quella dell'esistenza degli atti intrinsecamente cattivi, si concentra in un certo senso la questione stessa dell'uomo, della sua verità e delle conseguenze morali che ne derivano. Riconoscendo e insegnando l'esistenza del male intrinseco in determinati atti umani, la Chiesa rimane fedele alla verità integrale dell'uomo, e quindi lo rispetta e lo promuove nella sua dignità e vocazione. Essa, di conseguenza, deve respingere le teorie sopra esposte che si pongono in contrasto con questa verità.

Bisogna però che noi, Fratelli nell'Episcopato, non ci fermiamo solo ad ammonire i fedeli circa gli errori e i pericoli di alcune teorie etiche. Dobbiamo, prima di tutto, mostrare l'affascinante splendore di quella verità che è Gesù Cristo stesso. In Lui, che è la Verità (cf Gv 14,6), l'uomo può comprendere pienamente e vivere perfettamente, mediante gli atti buoni, la sua vocazione alla libertà nell'obbedienza alla legge divina, che si compendia nel comandamento dell'amore di Dio e del prossimo. Ed è quanto avviene con il dono dello Spirito Santo, Spirito di verità, di libertà e di amore: in Lui ci è dato di interiorizzare la legge e di percepirla e viverla come il dinamismo della vera libertà personale: «la legge perfetta, la legge della libertà» (Gc 1,25).

III - «Perché non venga resa vana la Croce di Cristo» (1 Cor 1,17) - Il bene morale per la vita della chiesa e del mondo

«Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi» (Gal 5,1)

84. La questione fondamentale che le teorie morali sopra ricordate pongono con particolare forza è quella del rapporto tra la libertà dell'uomo e la legge di Dio, ultimamente è la questione del rapporto tra la libertà e la verità.

Secondo la fede cristiana e la dottrina della Chiesa, «solamente la libertà che si sottomette alla Verità conduce la persona umana al suo vero bene. Il bene della persona è di essere nella Verità e di fare la Verità».136

Il confronto tra la posizione della Chiesa e la situazione sociale e culturale d'oggi mette immediatamente in luce l'urgenza che proprio su tale questione fondamentale si sviluppi un'intensa opera pastorale da parte della Chiesa stessa: «Questo essenziale legame di Verità-Bene-Libertà è stato smarrito in larga parte dalla cultura contemporanea e, pertanto, ricondurre l'uomo a riscoprirlo è oggi una delle esigenze proprie della missione della Chiesa, per la salvezza del mondo. La domanda di Pilato: "Che cosa è la verità?" emerge anche dalla sconsolata perplessità di un uomo che spesso non sa più chi è, donde viene e dove va. E così assistiamo non di rado al pauroso precipitare della persona umana in situazioni di autodistruzione progressiva. A voler ascoltare certe voci, sembra di non doversi più riconoscere l'indistruttibile absolutezza di alcun valore morale. Sono sotto gli occhi di tutti il disprezzo della vita umana già concepita e non ancora nata; la violazione permanente di fondamentali diritti della persona; l'iniqua distruzione dei beni necessari per una vita semplicemente umana. Anzi, qualcosa di più grave è accaduto: l'uomo non è più convinto che solo nella verità può trovare la salvezza. La forza salvifica del vero è contestata, affidando alla sola libertà, sradicata da ogni obiettività, il compito di decidere autonomamente ciò che è bene e ciò che è male. Questo relativismo diviene, nel campo teologico, sfiducia nella sapienza di Dio, che guida l'uomo con la legge morale. A ciò che la legge morale prescrive si contrappongono le cosiddette situazioni concrete, non ritenendo più, in fondo, che la legge di Dio sia sempre l'unico vero bene dell'uomo».137

85. L'opera di discernimento di queste teorie etiche da parte della Chiesa non si restringe alla loro denuncia e al loro rifiuto, ma mira positivamente a sostenere con grande amore tutti i fedeli nella formazione d'una coscienza morale che giudichi e conduca a decisioni secondo verità, come esorta l'apostolo Paolo: «Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12, 2). Quest'opera della Chiesa trova il suo punto di forza — il suo «segreto» formativo — non tanto negli enunciati dottrinali e negli appelli pastorali alla vigilanza, quanto nel tenere lo sguardo fisso sul Signore Gesù. La Chiesa ogni giorno guarda con instancabile amore a Cristo, pienamente consapevole che solo in lui sta la risposta vera e definitiva al problema morale.

In particolare, in Gesù crocifisso essa trova la risposta alla questione che tormenta oggi tanti uomini: come può l'obbedienza alle norme morali universali e immutabili rispettare l'unicità e l'irripetibilità della persona e non attentare alla sua libertà e dignità? La Chiesa fa sua la coscienza che l'apostolo Paolo aveva della missione ricevuta: «Cristo... mi ha mandato... a predicare il vangelo; non però con un discorso sapiente, perché non venga resa vana la croce di Cristo... Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio» (1 Cor 1,17.23-24). Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono totale di sé e chiama i discepoli a prendere parte alla sua stessa libertà.

86. La riflessione razionale e l'esperienza quotidiana dimostrano la debolezza, da cui è segnata la libertà dell'uomo. È libertà reale, ma finita: non ha il suo punto di partenza assoluto e incondizionato in se stessa, ma nell'esistenza dentro cui si trova e che rappresenta per essa, nello stesso tempo, un limite e una possibilità. È la libertà di una creatura, ossia una libertà donata, da

accogliere come un germe e da far maturare con responsabilità. È parte costitutiva di quell'immagine creaturale, che fonda la dignità della persona: in essa risuona la vocazione originaria con cui il Creatore chiama l'uomo al vero Bene, e ancora di più, con la rivelazione di Cristo, a entrare in amicizia con lui, partecipando alla stessa vita divina. È insieme inalienabile autopossesso e apertura universale ad ogni esistente, nell'uscita da sé verso la conoscenza e l'amore dell'altro.¹³⁸ La libertà si radica dunque nella verità dell'uomo ed è finalizzata alla comunione. Ragione ed esperienza dicono non solo la debolezza della libertà umana, ma anche il suo dramma. L'uomo scopre che la sua libertà è misteriosamente inclinata a tradire questa apertura al Vero e al Bene e che troppo spesso, di fatto, egli preferisce scegliere beni finiti, limitati ed effimeri. Ancor più, dentro gli errori e le scelte negative, l'uomo avverte l'origine di una ribellione radicale, che lo porta a rifiutare la Verità e il Bene per erigersi a principio assoluto di se stesso: «Voi diventerete come Dio» (Gn 3,5). La libertà, quindi, ha bisogno di essere liberata. Cristo ne è il liberatore: egli «ci ha liberati perché restassimo liberi» (Gal 5,1).

87. Cristo rivela, anzitutto, che il riconoscimento onesto e aperto della verità è condizione di autentica libertà: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,32).¹³⁹ È la verità che rende liberi davanti al potere e dà la forza del martirio. Così è di Gesù davanti a Pilato: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità» (Gv 18,37). Così i veri adoratori di Dio devono adorarlo «in spirito e verità» (Gv 4,23): in questa adorazione diventano liberi. Il legame con la verità e l'adorazione di Dio si manifestano in Gesù Cristo come la più intima radice della libertà.

Gesù rivela, inoltre, con la sua stessa esistenza e non solo con le parole, che la libertà si realizza nell'amore, cioè nel dono di sé. Lui che dice: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13), va incontro liberamente alla Passione (cf Mt 26,46) e nella sua obbedienza al Padre sulla Croce dà la vita per tutti gli uomini (cf Fil 2, 6-11). In tal modo la contemplazione di Gesù crocifisso è la via maestra sulla quale la Chiesa deve camminare ogni giorno se vuole comprendere l'intero senso della libertà: il dono di sé nel servizio a Dio e ai fratelli. La comunione poi con il Signore crocifisso e risorto è la sorgente inesauribile alla quale la Chiesa attinge senza sosta per vivere nella libertà, donarsi e servire. Commentando il versetto del Salmo 99 (100) «Servite il Signore nella gioia», sant'Agostino dice: «Nella casa del Signore libera è la schiavitù. Libera, poiché il servizio non l'impone la necessità, ma la carità... La carità ti renda servo, come la verità ti ha fatto libero... Allo stesso tempo tu sei servo e libero: servo, perché ci diventasti; libero, perché sei amato da Dio, tuo creatore; anzi, libero anche perché ti è dato di amare il tuo creatore... Sei servo del Signore e sei libero del Signore. Non cercare una liberazione che ti porti lontano dalla casa del tuo liberatore!».¹⁴⁰

In tal modo la Chiesa, e ciascun cristiano in essa, è chiamata a partecipare al munus regale di Cristo in croce (cf Gv 12,32), alla grazia e alla responsabilità del Figlio dell'uomo, che «non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti» (Mt 20,28).¹⁴¹

Gesù, dunque, è la sintesi viva e personale della perfetta libertà nell'obbedienza totale alla volontà di Dio. La sua carne crocifissa è la piena Rivelazione del vincolo indissolubile tra libertà e verità, così come la sua risurrezione da morte è l'esaltazione suprema della fecondità e della forza salvifica di una libertà vissuta nella verità.

Camminare nella luce (cf 1 Gv 1,7)

88. La contrapposizione, anzi la radicale dissociazione tra libertà e verità è conseguenza, manifestazione e compimento di un'altra più grave e deleteria dicotomia, quella che separa la fede dalla morale.

Questa separazione costituisce una delle più acute preoccupazioni pastorali della Chiesa nell'attuale processo di secolarismo, nel quale tanti, troppi uomini pensano e vivono «come se Dio non esistesse». Siamo di fronte ad una mentalità che coinvolge, spesso in modo profondo, vasto e

capillare, gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani, la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di nuovo criterio interpretativo e operativo per l'esistenza personale, familiare e sociale. In realtà, i criteri di giudizio e di scelta assunti dagli stessi credenti si presentano spesso, nel contesto di una cultura ampiamente scristianizzata, estranei o persino contrapposti a quelli del Vangelo.

Urge allora che i cristiani riscoprano la novità della loro fede e la sua forza di giudizio di fronte alla cultura dominante e invadente: «Se un tempo eravate tenebra — ci ammonisce l'apostolo Paolo —, ora siete luce nel Signore. Comportatevi perciò come i figli della luce; il frutto della luce consiste in ogni bontà, giustizia e verità. Cercate ciò che è gradito al Signore, e non partecipate alle opere infruttuose delle tenebre, ma piuttosto condannatele apertamente... Vigilate dunque attentamente sulla vostra condotta, comportandovi non da stolti, ma da uomini saggi; profittando del tempo presente, perché i giorni sono cattivi» (Ef 5, 8-11.15-16; cf 1 Ts 5,4-8).

Urge recuperare e riproporre il vero volto della fede cristiana, che non è semplicemente un insieme di proposizioni da accogliere e ratificare con la mente. È invece una conoscenza vissuta di Cristo, una memoria vivente dei suoi comandamenti, una verità da vivere. Del resto, una parola non è veramente accolta se non quando passa negli atti, se non quando viene messa in pratica. La fede è una decisione che impegna tutta l'esistenza. È incontro, dialogo, comunione di amore e di vita del credente con Gesù Cristo, Via, Verità e Vita (cf Gv 14,6). Comporta un atto di confidenza e di abbandono a Cristo, e ci dona di vivere come lui ha vissuto (cf Gal 2,20), ossia nel più grande amore a Dio e ai fratelli.

89. La fede possiede anche un contenuto morale: origina ed esige un impegno coerente di vita, comporta e perfeziona l'accoglienza e l'osservanza dei comandamenti divini. Come scrive l'evangelista Giovanni, «Dio è luce e in lui non ci sono tenebre. Se diciamo che siamo in comunione con lui e camminiamo nelle tenebre, mentiamo e non mettiamo in pratica la verità... Da questo sappiamo d'averlo conosciuto: se osserviamo i suoi comandamenti. Chi dice: "Lo conosco" e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e la verità non è in lui; ma chi osserva la sua parola, in lui l'amore di Dio è veramente perfetto. Da questo conosciamo di essere in lui. Chi dice di dimorare in Cristo, deve comportarsi come lui si è comportato» (1 Gv 1,5-6; 2,3-6).

Mediante la vita morale la fede diventa «confessione», non solo davanti a Dio, ma anche davanti agli uomini: si fa testimonianza. «Voi siete la luce del mondo — ha detto Gesù —; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte, né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa. Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,14-16). Queste opere sono soprattutto quelle della carità (cf Mt 25,31-46) e dell'autentica libertà che si manifesta e vive nel dono di sé. Sino al dono totale di sé, come ha fatto Gesù che sulla croce «ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (Ef 5,25). La testimonianza di Cristo è fonte, paradigma e risorsa per la testimonianza del discepolo, chiamato a porsi sulla stessa strada: «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua» (Lc 9,23). La carità, secondo le esigenze del radicalismo evangelico, può portare il credente alla testimonianza suprema del martirio. Sempre sull'esempio di Gesù che muore in croce: «Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, — scrive Paolo ai cristiani di Efeso — e camminate nella carità, nel modo che anche Cristo ci ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore» (Ef 5,1-2).

Il martirio, esaltazione della santità inviolabile della legge di Dio

90. Il rapporto tra fede e morale splende in tutto il suo fulgore nel rispetto incondizionato che si deve alle esigenze insopprimibili della dignità personale di ogni uomo, a quelle esigenze difese dalle norme morali che proibiscono senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi. L'universalità e l'immutabilità della norma morale manifestano e, nello stesso tempo, si pongono a tutela della

dignità personale, ossia dell'inviolabilità dell'uomo, sul cui volto brilla lo splendore di Dio (cf Gn 9,5-6).

L'inaccettabilità delle teorie etiche «teleologiche», «consequenza-liste» e «proporzionaliste», che negano l'esistenza di norme morali negative riguardanti comportamenti determinati e valide senza eccezioni, trova una conferma particolarmente eloquente nel fatto del martirio cristiano, che ha sempre accompagnato e accompagna tuttora la vita della Chiesa.

91. Già nell'Antica Alleanza incontriamo ammirabili testimonianze di una fedeltà alla legge santa di Dio spinta fino alla volontaria accettazione della morte. Emblematica è la storia di Susanna: ai due giudici ingiusti, che minacciavano di farla morire se si fosse rifiutata di cedere alla loro passione impura, così rispose: «Sono alle strette da ogni parte. Se cedo, è la morte per me, se rifiuto, non potrò scampare dalle vostre mani. Meglio però per me cadere innocente nelle vostre mani che peccare davanti al Signore!» (Dn 13,22-23). Susanna, preferendo «cadere innocente» nelle mani dei giudici, testimonia non solo la sua fede e fiducia in Dio, ma anche la sua obbedienza alla verità e all'assolutezza dell'ordine morale: con la sua disponibilità al martirio, proclama che non è giusto fare ciò che la legge di Dio qualifica come male per trarre da esso un qualche bene. Essa sceglie per sé la «parte migliore»: una limpida testimonianza, senza nessun compromesso, alla verità circa il bene e al Dio di Israele; manifesta così, nei suoi atti, la santità di Dio.

Alle soglie del Nuovo Testamento Giovanni Battista, rifiutandosi di tacere la legge del Signore e di venire a compromesso col male, «immolò la sua vita per la verità e la giustizia»¹⁴² e fu così precursore del Messia anche nel martirio (cf Mc 6,17-29). Per questo, «fu rinchiuso nell'oscurità del carcere colui che venne a rendere testimonianza alla luce e che dalla stessa luce, che è Cristo, meritò di essere chiamato lampada che arde e illumina... E fu battezzato nel proprio sangue colui al quale era stato concesso di battezzare il Redentore del mondo».¹⁴³

Nella Nuova Alleanza si incontrano numerose testimonianze di seguaci di Cristo — a cominciare dal diacono Stefano (cf At 6,8–7,60) e dall'apostolo Giacomo (cf At 12,1-2) — che sono morti martiri per confessare la loro fede e il loro amore al Maestro e per non rinnegarlo. In ciò essi hanno seguito il Signore Gesù, che davanti a Caifa e a Pilato «ha dato la sua bella testimonianza» (1 Tm 6,13), confermando la verità del suo messaggio con il dono della vita. Innumerevoli altri martiri accettarono le persecuzioni e la morte piuttosto che porre il gesto idolatrico di bruciare l'incenso davanti alla statua dell'Imperatore (cf Ap 13, 7-10). Rifiutarono persino di simulare un simile culto, dando così l'esempio del dovere di astenersi anche da un solo comportamento concreto contrario all'amore di Dio e alla testimonianza della fede. Nell'obbedienza, essi affidarono e consegnarono, come Cristo stesso, la loro vita al Padre, a colui che poteva liberarli dalla morte (cf Eb 5,7).

La Chiesa propone l'esempio di numerosi santi e sante, che hanno testimoniato e difeso la verità morale fino al martirio o hanno preferito la morte ad un solo peccato mortale. Elevandoli all'onore degli altari, la Chiesa ha canonizzato la loro testimonianza e dichiarato vero il loro giudizio, secondo cui l'amore di Dio implica obbligatoriamente il rispetto dei suoi comandamenti, anche nelle circostanze più gravi, e il rifiuto di tradirli, anche con l'intenzione di salvare la propria vita.

92. Nel martirio come affermazione dell'inviolabilità dell'ordine morale risplendono la santità della legge di Dio e insieme l'intangibilità della dignità personale dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio: è una dignità che non è mai permesso di svilire o di contrastare, sia pure con buone intenzioni, qualunque siano le difficoltà. Gesù ci ammonisce con la massima severità: «Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?» (Mc 8,36).

Il martirio sconfessa come illusorio e falso ogni «significato umano» che si pretendesse di attribuire, pur in condizioni «eccezionali», all'atto in se stesso moralmente cattivo; ancor più ne rivela apertamente il vero volto: quello di una violazione dell'«umanità» dell'uomo, prima ancora in chi lo compie che non in chi lo subisce.¹⁴⁴ Il martirio è quindi anche esaltazione della perfetta «umanità» e della vera «vita» della persona, come testimonia sant'Ignazio di Antiochia rivolgendosi ai cristiani di Roma, luogo del suo martirio: «Abbiate compassione di me, fratelli: non impeditemi

di vivere, non vogliate che io muoia... Lasciate che io raggiunga la pura luce; giunto là, sarò veramente uomo. Lasciate che io imiti la passione del mio Dio».145

93. Il martirio è infine un segno preclaro della santità della Chiesa: la fedeltà alla legge santa di Dio, testimoniata con la morte, è annuncio solenne e impegno missionario usque ad sanguinem perché lo splendore della verità morale non sia offuscato nel costume e nella mentalità delle persone e della società. Una simile testimonianza offre un contributo di straordinario valore perché, non solo nella società civile ma anche all'interno delle stesse comunità ecclesiali, non si precipiti nella crisi più pericolosa che può affliggere l'uomo: la confusione del bene e del male, che rende impossibile costruire e conservare l'ordine morale dei singoli e delle comunità. I martiri, e più ampiamente tutti i santi nella Chiesa, con l'esempio eloquente e affascinante di una vita totalmente trasfigurata dallo splendore della verità morale, illuminano ogni epoca della storia risvegliandone il senso morale. Dando piena testimonianza al bene, essi sono un vivente rimprovero a quanti trasgrediscono la legge (cf Sap 2, 12) e fanno risuonare con permanente attualità le parole del profeta: «Guai a coloro che chiamano bene il male e male il bene, che cambiano le tenebre in luce e la luce in tenebre, che cambiano l'amaro in dolce e il dolce in amaro» (Is 5,20).

Se il martirio rappresenta il vertice della testimonianza alla verità morale, a cui relativamente pochi possono essere chiamati, vi è nondimeno una coerente testimonianza che tutti i cristiani devono esser pronti a dare ogni giorno anche a costo di sofferenze e di gravi sacrifici. Infatti di fronte alle molteplici difficoltà che anche nelle circostanze più ordinarie la fedeltà all'ordine morale può esigere, il cristiano è chiamato, con la grazia di Dio invocata nella preghiera, ad un impegno talvolta eroico, sostenuto dalla virtù della fortezza, mediante la quale — come insegnava san Gregorio Magno — egli può perfino «amare le difficoltà di questo mondo in vista del premio eterno».146

94. In questa testimonianza all'assolutezza del bene morale i cristiani non sono soli: essi trovano conferme nel senso morale dei popoli e nelle grandi tradizioni religiose e sapienziali dell'Occidente e dell'Oriente, non senza un'interiore e misteriosa azione dello Spirito di Dio. Valga per tutti l'espressione del poeta latino Giovenale: «Considera il più grande dei crimini preferire la sopravvivenza all'onore e, per amore della vita fisica, perdere le ragioni del vivere».147 La voce della coscienza ha sempre richiamato senza ambiguità che ci sono verità e valori morali per i quali si deve essere disposti anche a dare la vita. Nella parola e soprattutto nel sacrificio della vita per il valore morale la Chiesa riconosce la medesima testimonianza a quella verità che, già presente nella creazione, risplende pienamente sul volto di Cristo: «Sappiamo — scrive san Giustino — che i seguaci delle dottrine degli stoici sono stati odiati ed uccisi quando hanno dato prova di saggezza nel loro discorso morale ... a motivo del seme del Verbo insito in tutto il genere umano».148

Le norme morali universali e immutabili al servizio della persona e della società

95. La dottrina della Chiesa e in particolare la sua fermezza nel difendere la validità universale e permanente dei precetti che proibiscono gli atti intrinsecamente cattivi è giudicata non poche volte come il segno di un'intransigenza intollerabile, soprattutto nelle situazioni estremamente complesse e conflittuali della vita morale dell'uomo e della società d'oggi: un'intransigenza che contrasterebbe col senso materno della Chiesa. Questa, si dice, manca di comprensione e di compassione. Ma, in realtà, la maternità della Chiesa non può mai essere separata dalla sua missione di insegnamento, che essa deve compiere sempre come Sposa fedele di Cristo, la Verità in persona: «Come Maestra, essa non si stanca di proclamare la norma morale... Di tale norma la Chiesa non è affatto né l'autrice né l'arbitra. In obbedienza alla verità, che è Cristo, la cui immagine si riflette nella natura e nella dignità della persona umana, la Chiesa interpreta la norma morale e la propone a tutti gli uomini di buona volontà, senza nasconderne le esigenze di radicalità e di perfezione».149

In realtà, la vera comprensione e la genuina compassione devono significare amore alla persona, al suo vero bene, alla sua libertà autentica. E questo non avviene, certo, nascondendo o indebolendo la

verità morale, bensì proponendola nel suo intimo significato di irradiazione della Sapienza eterna di Dio, giunta a noi in Cristo, e di servizio all'uomo, alla crescita della sua libertà e al perseguitamento della sua felicità.¹⁵⁰

Nello stesso tempo la presentazione limpida e vigorosa della verità morale non può mai prescindere da un profondo e sincero rispetto, animato da amore paziente e fiducioso, di cui ha sempre bisogno l'uomo nel suo cammino morale, spesso reso faticoso da difficoltà, debolezze e situazioni dolorose. La Chiesa che non può mai rinunciare al «principio della verità e della coerenza, per cui non accetta di chiamare bene il male e male il bene», ¹⁵¹ deve essere sempre attenta a non spezzare la canna incrinata e a non spegnere il lucignolo che fumiga ancora (cf Is 42,3). Paolo VI ha scritto: «Non sminuire in nulla la salutare dottrina di Cristo è eminenti forma di carità verso le anime. Ma ciò deve sempre accompagnarsi con la pazienza e la bontà di cui il Signore stesso ha dato l'esempio nel trattare con gli uomini. Venuto non per giudicare ma per salvare (cf Gv 3,17), Egli fu certo intransigente con il male, ma misericordioso verso le persone».¹⁵²

96. La fermezza della Chiesa, nel difendere le norme morali universali e immutabili, non ha nulla di mortificante. È solo al servizio della vera libertà dell'uomo: dal momento che non c'è libertà al di fuori o contro la verità, la difesa categorica, ossia senza cedimenti e compromessi, delle esigenze assolutamente irrinunciate della dignità personale dell'uomo, deve dirsi via e condizione per l'esistere stesso della libertà.

Questo servizio è rivolto a ogni uomo, considerato nell'unicità e nell'irripetibilità del suo essere ed esistere: solo nell'obbedienza alle norme morali universali l'uomo trova piena conferma della sua unicità di persona e possibilità di vera crescita morale. E, proprio per questo, tale servizio è rivolto a tutti gli uomini: non solo ai singoli, ma anche alla comunità, alla società come tale. Queste norme costituiscono, infatti, il fondamento incrollabile e la solida garanzia di una giusta e pacifica convivenza umana, e quindi di una vera democrazia, che può nascere e crescere solo sull'uguaglianza di tutti i suoi membri, accomunati nei diritti e doveri. Di fronte alle norme morali che proibiscono il male intrinseco non ci sono privilegi né eccezioni per nessuno. Essere il padrone del mondo o l'ultimo «miserabile» sulla faccia della terra non fa alcuna differenza: davanti alle esigenze morali siamo tutti assolutamente uguali.

97. Così le norme morali, e in primo luogo quelle negative che proibiscono il male, manifestano il loro significato e la loro forza insieme personale e sociale: proteggendo l'inviolabile dignità personale di ogni uomo, esse servono alla conservazione stessa del tessuto sociale umano e al suo retto e fecondo sviluppo. In particolare, i comandamenti della seconda tavola del Decalogo, ricordati anche da Gesù al giovane del Vangelo (cf Mt 19,18), costituiscono le regole primordiali di ogni vita sociale.

Questi comandamenti sono formulati in termini generali. Ma, il fatto che «principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana», ¹⁵³ permette di precisarli e di esplicitarli in un codice di comportamento più dettagliato. In tal senso le regole morali fondamentali della vita sociale comportano delle esigenze determinate alle quali devono attenersi sia i poteri pubblici sia i cittadini. Al di là delle intenzioni, talvolta buone, e delle circostanze, spesso difficili, le autorità civili e i soggetti particolari non sono mai autorizzati a trasgredire i diritti fondamentali e inalienabili della persona umana. Così, solo una morale che riconosce delle norme valide sempre e per tutti, senza alcuna eccezione, può garantire il fondamento etico della convivenza sociale, sia nazionale che internazionale.

La morale e il rinnovamento della vita sociale e politica

98. Di fronte alle gravi forme di ingiustizia sociale ed economica e di corruzione politica di cui sono investiti interi popoli e nazioni, cresce l'indignata reazione di moltissime persone calpestate e umiliate nei loro fondamentali diritti umani e si fa sempre più diffuso e acuto il bisogno di un

radicale rinnovamento personale e sociale capace di assicurare giustizia, solidarietà, onestà, trasparenza.

Certamente lunga e faticosa è la strada da percorrere; numerosi e ingenti sono gli sforzi da compiere perché si possa attuare un simile rinnovamento, anche per la molteplicità e la gravità delle cause che generano e alimentano le situazioni di ingiustizia oggi presenti nel mondo. Ma, come la storia e l'esperienza di ciascuno insegnano, non è difficile ritrovare alla base di queste situazioni cause propriamente «culturali», collegate cioè con determinate visioni dell'uomo, della società e del mondo. In realtà, al cuore della questione culturale sta il senso morale, che a sua volta si fonda e si compie nel senso religioso.¹⁵⁴

99. Solo Dio, il Bene supremo, costituisce la base irremovibile e la condizione insostituibile della moralità, dunque dei comandamenti, in particolare di quelli negativi che proibiscono sempre e in ogni caso il comportamento e gli atti incompatibili con la dignità personale di ogni uomo. Così il Bene supremo e il bene morale si incontrano nella verità: la verità di Dio Creatore e Redentore e la verità dell'uomo da Lui creato e redento. Solo su questa verità è possibile costruire una società rinnovata e risolvere i complessi e pesanti problemi che la scuotono, primo fra tutti quello di vincere le più diverse forme di totalitarismo per aprire la via all'autentica libertà della persona. «Il totalitarismo nasce dalla negazione della verità in senso oggettivo: se non esiste una verità trascendente, obbedendo alla quale l'uomo acquista la sua piena identità, allora non esiste nessun principio sicuro che garantisca giusti rapporti tra gli uomini. Il loro interesse di classe, di gruppo, di Nazione li oppone inevitabilmente gli uni agli altri. Se non si riconosce la verità trascendente, allora trionfa la forza del potere, e ciascuno tende a realizzare fino in fondo i mezzi di cui dispone per imporre il proprio interesse o la propria opinione, senza riguardo ai diritti dell'altro... La radice del moderno totalitarismo, dunque, è da individuare nella negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine visibile del Dio invisibile e, proprio per questo, per sua natura stessa, soggetto di diritti che nessuno può violare: né l'individuo, né il gruppo, né la classe, né la Nazione o lo Stato. Non può farlo nemmeno la maggioranza di un corpo sociale, ponendosi contro la minoranza, emarginandola, opprimendola, sfruttandola o tentando di annientarla».¹⁵⁵

Per questo la connessione inscindibile tra verità e libertà — che esprime il vincolo essenziale tra la sapienza e la volontà di Dio — possiede un significato d'estrema importanza per la vita delle persone nell'ambito socio-economico e socio-politico, come emerge dalla dottrina sociale della Chiesa — la quale «appartiene... al campo della teologia e, specialmente, della teologia morale», 156 — e dalla sua presentazione di comandamenti che regolano, in riferimento non solo ad atteggiamenti generali ma anche a precisi e determinati comportamenti e atti concreti, la vita sociale, economica e politica.

100. Così il Catechismo della Chiesa Cattolica, dopo aver affermato che «in materia economica, il rispetto della dignità umana esige la pratica della virtù della temperanza, per moderare l'attaccamento ai beni di questo mondo; della virtù della giustizia, per rispettare i diritti del prossimo e dargli ciò che gli è dovuto; e della solidarietà, seguendo la regola aurea e secondo la liberalità del Signore, il quale "da ricco che era, si è fatto povero" per noi, perché noi diventassimo "ricchi per mezzo della sua povertà" (2 Cor 8,9)», 157 presenta una serie di comportamenti e di atti che contrastano la dignità umana: il furto, il tenere deliberatamente cose avute in prestito o oggetti smarriti, la frode nel commercio (cf Dt 25, 13-16), i salari ingiusti (cf Dt 24,14-15; Gc 5,4), il rialzo dei prezzi speculando sull'ignoranza e sul bisogno altrui (cf Am 8,4-6), l'appropriazione e l'uso privato dei beni sociali di un'impresa, i lavori eseguiti male, la frode fiscale, la contraffazione di assegni e di fatture, le spese eccessive, lo sperpero, ecc.¹⁵⁸ Ed ancora: «Il settimo comandamento proibisce gli atti o le iniziative che, per qualsiasi ragione, egoistica o ideologica, mercantile o totalitaria, portano all'asservimento di esseri umani, a misconoscere la loro dignità personale, ad acquistarli, a venderli e a scambiarli come fossero merci. Ridurre le persone, con la violenza, ad un valore d'uso oppure ad una fonte di guadagno, è un peccato contro la loro dignità e i loro diritti

fondamentali. San Paolo ordinava ad un padrone cristiano di trattare il suo schiavo cristiano "non più come uno schiavo, ma... come un fratello... come uomo..., nel Signore" (Fm 16)».159

101. Nell'ambito politico si deve rilevare che la veridicità nei rapporti tra governanti e governati, la trasparenza nella pubblica amministrazione, l'imparzialità nel servizio della cosa pubblica, il rispetto dei diritti degli avversari politici, la tutela dei diritti degli accusati contro processi e condanne sommarie, l'uso giusto e onesto del pubblico denaro, il rifiuto di mezzi equivoci o illeciti per conquistare, mantenere e aumentare ad ogni costo il potere, sono principi che trovano la loro radice prima — come pure la loro singolare urgenza — nel valore trascendente della persona e nelle esigenze morali oggettive di funzionamento degli Stati.¹⁶⁰ Quando essi non vengono osservati, viene meno il fondamento stesso della convivenza politica e tutta la vita sociale ne risulta progressivamente compromessa, minacciata e votata alla sua dissoluzione (cf Sal 131, 3-4; Ap 18,2-3. 9-24). Dopo la caduta, in molti Paesi, delle ideologie che legavano la politica ad una concezione totalitaria del mondo — e prima fra esse il marxismo —, si profila oggi un rischio non meno grave per la negazione dei fondamentali diritti della persona umana e per il riassorbimento nella politica della stessa domanda religiosa che abita nel cuore di ogni essere umano: è il rischio dell'alleanza fra democrazia e relativismo etico, che toglie alla convivenza civile ogni sicuro punto di riferimento morale e la priva, più radicalmente, del riconoscimento della verità. Infatti, «se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia».¹⁶¹

Così in ogni campo della vita personale, familiare, sociale e politica, la morale — che si fonda sulla verità e che nella verità si apre all'autentica libertà — rende un servizio originale, insostituibile e di enorme valore non solo per la singola persona e per la sua crescita nel bene, ma anche per la società e per il suo vero sviluppo.

Grazia e obbedienza alla legge di Dio

102. Anche nelle situazioni più difficili l'uomo deve osservare la norma morale per essere obbediente al santo comandamento di Dio e coerente con la propria dignità personale. Certamente l'armonia tra libertà e verità domanda, alcune volte, sacrifici non comuni e va conquistata ad alto prezzo: può comportare anche il martirio. Ma, come l'esperienza universale e quotidiana mostra, l'uomo è tentato di rompere tale armonia: «Non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto... Io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (Rm 7, 15.19).

Donde deriva, ultimamente, questa scissione interiore dell'uomo? Egli incomincia la sua storia di peccato quando non riconosce più il Signore come suo Creatore, e vuole essere lui stesso a decidere, in totale indipendenza, ciò che è bene e ciò che è male. «Voi diventerete come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gn 3,5): questa è la prima tentazione, a cui fanno eco tutte le altre tentazioni, alle quali l'uomo è più facilmente inclinato a cedere per le ferite della caduta originale.

Ma le tentazioni si possono vincere, i peccati si possono evitare, perché con i comandamenti il Signore ci dona la possibilità di osservarli: «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» (Sir 15,19-20). L'osservanza della legge di Dio, in determinate situazioni, può essere difficile, difficilissima: non è mai però impossibile. È questo un insegnamento costante della tradizione della Chiesa, così espresso dal Concilio di Trento: «Nessuno poi, benché giustificato, deve ritenersi libero dall'osservanza dei comandamenti; nessuno deve far propria quell'espressione temeraria e condannata con la scomunica dei Padri, secondo la quale è impossibile all'uomo giustificato osservare i comandamenti di Dio. Dio infatti non comanda ciò che è impossibile, ma nel comandare ti esorta a fare tutto quello che puoi, a chiedere ciò che non puoi e ti aiuta perché tu possa; infatti "i comandamenti di Dio non sono gravosi" (cf 1 Gv 5,3) e "il suo giogo è soave e il suo peso è leggero" (cf Mt 11,30)».¹⁶²

103. All'uomo è sempre aperto lo spazio spirituale della speranza, con l'aiuto della grazia divina e con la collaborazione della libertà umana.

È nella Croce salvifica di Gesù, nel dono dello Spirito Santo, nei Sacramenti che scaturiscono dal costato trafitto del Redentore (cf Gv 19, 34), che il credente trova la grazia e la forza per osservare sempre la legge santa di Dio, anche in mezzo alle difficoltà più gravi. Come dice sant'Andrea di Creta, la legge stessa «fu vivificata dalla grazia e fu posta al suo servizio in una composizione armonica e feconda. Ognuna delle due conservò le sue caratteristiche senza alterazioni e confusioni. Tuttavia la legge, che prima costituiva un onere gravoso e una tirannia, diventò per opera di Dio peso leggero e fonte di libertà».163

Solo nel mistero della Redenzione di Cristo stanno le «concrete» possibilità dell'uomo. «Sarebbe un errore gravissimo concludere... che la norma insegnata dalla Chiesa è in se stessa solo un "ideale" che deve poi essere adattato, proporzionato, graduato alle, si dice, concrete possibilità dell'uomo: secondo un "bilanciamento dei vari beni in questione". Ma quali sono le "concrete possibilità dell'uomo"? E di quale uomo si parla? Dell'uomo dominato dalla concupiscenza o dell'uomo redento da Cristo? Poiché è di questo che si tratta: della realtà della redenzione di Cristo. Cristo ci ha redenti! Ciò significa: Egli ci ha donato la possibilità di realizzare l'intera verità del nostro essere; Egli ha liberato la nostra libertà dal dominio della concupiscenza. E se l'uomo redento ancora pecca, ciò non è dovuto all'imperfezione dell'atto redentore di Cristo, ma alla volontà dell'uomo di sottrarsi alla grazia che sgorga da quell'atto. Il comandamento di Dio è certamente proporzionato alle capacità dell'uomo: ma alle capacità dell'uomo a cui è donato lo Spirito Santo; dell'uomo che, se caduto nel peccato, può sempre ottenere il perdono e godere della presenza dello Spirito».164

104. In questo contesto si apre il giusto spazio alla misericordia di Dio per il peccato dell'uomo che si converte e alla comprensione per l'umana debolezza. Questa comprensione non significa mai compromettere e falsificare la misura del bene e del male per adattarla alle circostanze. Mentre è umano che l'uomo, avendo peccato, riconosca la sua debolezza e chieda misericordia per la propria colpa, è invece inaccettabile l'atteggiamento di chi fa della propria debolezza il criterio della verità sul bene, in modo da potersi sentire giustificato da solo, anche senza bisogno di ricorrere a Dio e alla sua misericordia. Un simile atteggiamento corrompe la moralità dell'intera società, perché insegna a dubitare dell'oggettività della legge morale in generale e a rifiutare l'assolutezza dei divieti morali circa determinati atti umani, e finisce con il confondere tutti i giudizi di valore.

Dobbiamo, invece, raccogliere il messaggio che ci viene dalla parola evangelica del fariseo e del pubblico (cf Lc 18,9-14). Il pubblico poteva forse avere qualche giustificazione per i peccati commessi, tale da diminuire la sua responsabilità. Non è però su queste giustificazioni che si soffrono la sua preghiera, ma sulla propria indegnità davanti all'infinita santità di Dio: «O Dio, abbi pietà di me peccatore» (Lc 18,13). Il fariseo, invece, si è giustificato da solo, trovando forse per ognuna delle sue mancanze una scusa. Siamo così messi a confronto con due diversi atteggiamenti della coscienza morale dell'uomo di tutti i tempi. Il pubblico ci presenta una coscienza «penitente», che è pienamente consapevole della fragilità della propria natura e che vede nelle proprie mancanze, quali che ne siano le giustificazioni soggettive, una conferma del proprio essere bisognoso di redenzione. Il fariseo ci presenta una coscienza «soddisfatta di se stessa», che si illude di poter osservare la legge senza l'aiuto della grazia ed è convinta di non aver bisogno della misericordia.

105. A tutti è chiesta grande vigilanza per non lasciarsi contagiare dall'atteggiamento farisaico, che pretende di eliminare la coscienza del proprio limite e del proprio peccato, e che oggi si esprime in particolare nel tentativo di adattare la norma morale alle proprie capacità e ai propri interessi e persino nel rifiuto del concetto stesso di norma. Al contrario, accettare la «sproporzione» tra la legge e la capacità umana, ossia la capacità delle sole forze morali dell'uomo lasciato a se stesso,

accende il desiderio della grazia e predispone a riceverla. «Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?», si domanda l'apostolo Paolo. E con una confessione gioiosa e riconoscente risponde: «Siano rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore!» (Rm 7,24-25).

La stessa coscienza troviamo in questa preghiera di sant'Ambrogio di Milano: «Che cos'è, infatti, l'uomo se tu non lo visiti? Non dimenticare pertanto il debole. Ricordati, o Signore, che mi hai fatto debole, che mi hai plasmato di polvere. Come potrò stare ritto, se tu non ti volgi continuamente per rendere salda questa argilla, di modo che la mia solidità promani dal tuo volto? "Appena nascondi il viso, tutte le cose vengono meno" (Sal 103,29): se ti volgi, guai a me! Non hai da guardare in me nient'altro che contagi di delitti: non è utile né essere abbandonati, né esser visti perché, mentre siamo visti, provochiamo disgusto. Possiamo tuttavia pensare che non respinge quelli che vede, perché purifica quelli che guarda. Lo divora un fuoco, capace di bruciare la colpa (cf Gl 2,3)».165

Morale e nuova evangelizzazione

106. L'evangelizzazione è la sfida più forte ed esaltante che la Chiesa è chiamata ad affrontare sin dalla sua origine. In realtà, a porre questa sfida non sono tanto le situazioni sociali e culturali che essa incontra lungo la storia, quanto il mandato di Gesù Cristo risorto, che definisce la ragione stessa dell'esistenza della Chiesa: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura» (Mc 16,15).

Il momento però che stiamo vivendo, almeno presso numerose popolazioni, è piuttosto quello di una formidabile provocazione alla «nuova evangelizzazione», ossia all'annuncio del Vangelo sempre nuovo e sempre portatore di novità, una evangelizzazione che dev'essere «nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nella sua espressione».166 La scristianizzazione, che pesa su interi popoli e comunità un tempo già ricchi di fede e di vita cristiana, comporta non solo la perdita della fede o comunque la sua insignificanza per la vita, ma anche, e necessariamente, un declino o un oscuramento del senso morale: e questo sia per il dissolversi della consapevolezza dell'originalità della morale evangelica, sia per l'eclissi degli stessi principi e valori etici fondamentali. Le tendenze soggettiviste, relativiste e utilitariste, oggi ampiamente diffuse, si presentano non semplicemente come posizioni pragmatiche, come dati di costume, ma come concezioni consolidate dal punto di vista teoretico che rivendicano una loro piena legittimità culturale e sociale.

107. L'evangelizzazione — e pertanto la «nuova evangelizzazione» — comporta anche l'annuncio e la proposta morale. Gesù stesso, proprio predicando il Regno di Dio e il suo amore salvifico, ha rivolto l'appello alla fede e alla conversione (cf Mc 1,15). E Pietro, con gli altri Apostoli, annunciando la risurrezione di Gesù di Nazaret dai morti, propone una vita nuova da vivere, una «via» da seguire per essere discepoli del Risorto (cf At 2,37- 41; 3,17-20).

Come e ancor più che per le verità di fede, la nuova evangelizzazione che propone i fondamenti e i contenuti della morale cristiana manifesta la sua autenticità, e nello stesso tempo sprigiona tutta la sua forza missionaria, quando si compie attraverso il dono non solo della parola annunciata, ma anche di quella vissuta. In particolare è la vita di santità, che risplende in tanti membri del Popolo di Dio, umili e spesso nascosti agli occhi degli uomini, a costituire la via più semplice e affascinante sulla quale è dato di percepire immediatamente la bellezza della verità, la forza liberante dell'amore di Dio, il valore della fedeltà incondizionata a tutte le esigenze della legge del Signore, anche nelle circostanze più difficili. Per questo la Chiesa, nella sua sapiente pedagogia morale, ha sempre invitato i credenti a cercare e a trovare nei santi e nelle sante, e in primo luogo nella Vergine Madre di Dio «piena di grazia» e «tutta santa», il modello, la forza e la gioia per vivere una vita secondo i comandamenti di Dio e le Beatitudini del Vangelo.

La vita dei santi, riflesso della bontà di Dio — di Colui che «solo è buono» —, costituisce non solo una vera confessione di fede e un impulso alla sua comunicazione agli altri, ma anche una glorificazione di Dio e della sua infinita santità. La vita santa porta così a pienezza di espressione e di attuazione il triplice e unitario munus propheticum, sacerdotale et regale che ogni cristiano riceve

in dono nella rinascita battesimale «da acqua e da Spirito» (Gv 3,5). La sua vita morale possiede il valore di un «culto spirituale» (Rm 12,1; cf Fil 3,3), attinto e alimentato da quella inesauribile sorgente di santità e di glorificazione di Dio che sono i Sacramenti, in specie l'Eucaristia: infatti, partecipando al sacrificio della Croce, il cristiano comunica con l'amore di donazione di Cristo ed è abilitato e impegnato a vivere questa stessa carità in tutti i suoi atteggiamenti e comportamenti di vita. Nell'esistenza morale si rivela e si attua anche il servizio regale del cristiano: quanto più, con l'aiuto della grazia, egli obbedisce alla legge nuova dello Spirito Santo, tanto più cresce nella libertà alla quale è chiamato mediante il servizio della verità, della carità e della giustizia.

108. Alla radice della nuova evangelizzazione e della vita morale nuova, che essa propone e suscita nei suoi frutti di santità e di missionarietà, sta lo Spirito di Cristo, principio e forza della fecondità della santa Madre Chiesa, come ci ricorda Paolo VI: «L'evangelizzazione non sarà mai possibile senza l'azione dello Spirito Santo».167 Allo Spirito di Gesù, accolto dal cuore umile e docile del credente, si devono dunque il fiorire della vita morale cristiana e la testimonianza della santità nella grande varietà delle vocazioni, dei doni, delle responsabilità e delle condizioni e situazioni di vita: è lo Spirito Santo — rilevava già Novaziano, in questo esprimendo l'autentica fede della Chiesa — «Colui che ha dato fermezza agli animi ed alle menti dei discepoli, che ha dischiuso i misteri evangelici, che ha illuminato in loro le cose divine; da Lui rinvigoriti, essi non ebbero timore né delle carceri né delle catene per il nome del Signore; anzi calpestarono gli stessi poteri e i tormenti del mondo, armati ormai e rafforzati per mezzo suo, avendo in sé i doni che questo stesso Spirito elargisce ed invia come gioielli alla Chiesa sposa di Cristo. È Lui, infatti, che nella Chiesa suscita i profeti, istruisce i maestri, guida le lingue, compie prodigi e guarigioni, produce opere mirabili, concede il discernimento degli spiriti, assegna i compiti di governo, suggerisce i consigli, ripartisce ed armonizza ogni altro dono carismatico, e perciò rende dappertutto ed in tutto compiutamente perfetta la Chiesa del Signore».168

Nel contesto vivo di questa nuova evangelizzazione, destinata a generare e a nutrire «la fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6) e in rapporto all'opera dello Spirito Santo possiamo ora comprendere il posto che nella Chiesa, comunità dei credenti, spetta alla riflessione che la teologia deve sviluppare sulla vita morale, così come possiamo presentare la missione e la responsabilità propria dei teologi moralisti.

Il servizio dei teologi moralisti

109. Chiamata all'evangelizzazione e alla testimonianza di una vita di fede è tutta la Chiesa, resa partecipe del munus propheticum del Signore Gesù mediante il dono del suo Spirito. Grazie alla presenza permanente in essa dello Spirito di verità (cf Gv 14,16-17) «la totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo (cf 1 Gv 2,20. 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà peculiare mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando "dai Vescovi fino agli ultimi fedeli laici" esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di costumi».169

Per compiere la sua missione profetica, la Chiesa deve continuamente risvegliare o «ravvivare» la propria vita di fede (cf 2 Tm 1,6), in particolare mediante una riflessione sempre più approfondita, sotto la guida dello Spirito Santo, sul contenuto della fede stessa. È al servizio di questa «ricerca credente dell'intelligenza della fede» che si pone, in modo specifico, la «vocazione» del teologo nella Chiesa: «Fra le vocazioni suscite dallo Spirito nella Chiesa — leggiamo nell'Istruzione Donum veritatis — si distingue quella del teologo, che in modo particolare ha la funzione di acquisire, in comunione con il Magistero, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa. Di sua natura la fede fa appello all'intelligenza, perché svela all'uomo la verità sul suo destino e la via per raggiungerlo. Anche se la verità rivelata è superiore ad ogni nostro dire ed i nostri concetti sono imperfetti di fronte alla sua grandezza ultimamente insondabile (cf Ef 3,19), essa invita tuttavia la

ragione — dono di Dio fatto per cogliere la verità — ad entrare nella sua luce, diventando così capace di comprendere in una certa misura quanto ha creduto. La scienza teologica, che, rispondendo all'invito della voce della verità, cerca l'intelligenza della fede, aiuta il Popolo di Dio, secondo il comandamento dell'Apostolo (cf 1 Pt 3,15), a rendere conto della sua speranza a coloro che lo richiedono».170

È fondamentale per definire l'identità stessa e, di conseguenza, per attuare la missione propria della teologia riconoscerne l'intimo e vivo nesso con la Chiesa, il suo mistero, la sua vita e missione: «La teologia è scienza ecclesiale, perché cresce nella Chiesa e agisce sulla Chiesa... Essa è a servizio della Chiesa e deve quindi sentirsi dinamicamente inserita nella missione della Chiesa, particolarmente nella sua missione profetica».171 Per sua natura e dinamismo la teologia autentica può fiorire e svilupparsi solo mediante una convinta e responsabile partecipazione e «appartenenza» alla Chiesa quale «comunità di fede», così come a questa stessa Chiesa e alla sua vita di fede torna il frutto della ricerca e dell'approfondimento teologico.

110. Quanto si è detto circa la teologia in genere può e dev'essere riproposto per la teologia morale, colta nella sua specificità di riflessione scientifica sul Vangelo come dono e comandamento di vita nuova, sulla vita «secondo la verità nella carità» (Ef 4,15), sulla vita di santità della Chiesa, nella quale risplende la verità del bene portato sino alla sua perfezione. Non solo nell'ambito della fede, ma anche e in modo indivisibile nell'ambito della morale, interviene il Magistero della Chiesa, il cui compito è «di discernere, mediante giudizi normativi per la coscienza dei fedeli, gli atti che sono in se stessi conformi alle esigenze della fede e ne promuovono l'espressione nella vita, e quelli che al contrario, per la loro malizia intrinseca, sono incompatibili con queste esigenze».172 Predicando i comandamenti di Dio e la carità di Cristo, il Magistero della Chiesa insegna ai fedeli anche i precetti particolari e determinati e chiede loro di considerarli in coscienza come moralmente obbligatori. Svolge, inoltre, un importante compito di vigilanza, avvertendo i fedeli della presenza di eventuali errori, anche solo impliciti, quando la loro coscienza non giunge a riconoscere la giustezza e la verità delle regole morali che il Magistero insegna.

S'inserisce qui il compito specifico di quanti per mandato dei legittimi Pastori insegnano teologia morale nei Seminari e nelle Facoltà Teologiche. Essi hanno il grave dovere di istruire i fedeli — specialmente i futuri Pastori — su tutti i comandamenti e le norme pratiche che la Chiesa dichiara con autorità.173 Nonostante gli eventuali limiti delle argomentazioni umane presentate dal Magistero, i teologi moralisti sono chiamati ad approfondire le ragioni dei suoi insegnamenti, ad illustrare la fondatezza dei suoi precetti e la loro obbligatorietà, mostrandone la mutua connessione e il rapporto con il fine ultimo dell'uomo.174 Spetta ai teologi moralisti esporre la dottrina della Chiesa e dare, nell'esercizio del loro ministero, l'esempio di un assenso leale, interno ed esterno, all'insegnamento del Magistero sia nel campo del dogma che in quello della morale.175 Unendo le loro forze per collaborare col Magistero gerarchico, i teologi avranno a cuore di mettere sempre meglio in luce i fondamenti biblici, le significazioni etiche e le motivazioni antropologiche che sostengono la dottrina morale e la visione dell'uomo proposte dalla Chiesa.

111. Il servizio che nell'ora attuale i teologi moralisti sono chiamati a dare è di primaria importanza, non solo per la vita e la missione della Chiesa, ma anche per la società e la cultura umana. Tocca a loro, in intima e vitale connessione con la teologia biblica e dogmatica, sottolineare nella riflessione scientifica «l'aspetto dinamico che fa risaltare la risposta, che l'uomo deve dare all'appello divino nel processo della sua crescita nell'amore, nell'ambito di una comunità salvifica. In tal modo la teologia morale acquisterà una dimensione spirituale interna, rispondendo alle esigenze di sviluppo pieno della imago Dei, che è nell'uomo, e alle leggi del processo spirituale descritto nell'ascetica e mistica cristiane».176

Certamente oggi la teologia morale e il suo insegnamento si trovano di fronte a una particolare difficoltà. Poiché la morale della Chiesa implica necessariamente una dimensione normativa, la teologia morale non può ridursi a un sapere elaborato solo nel contesto delle cosiddette scienze

umane. Mentre queste si occupano del fenomeno della moralità come fatto storico e sociale, la teologia morale, che pur deve servirsi delle scienze dell'uomo e della natura, non è però subordinata ai risultati dell'osservazione empirico-formale o della comprensione fenomenologica. In realtà, la pertinenza delle scienze umane in teologia morale è sempre da commisurare alla domanda originaria: Che cosa è il bene o il male? Che cosa fare per ottenere la vita eterna?

112. Il teologo moralista deve pertanto esercitare un accurato discernimento nel contesto dell'odierna cultura prevalentemente scientifica e tecnica, esposta ai pericoli del relativismo, del pragmatismo e del positivismo. Dal punto di vista teologico, i principi morali non sono dipendenti dal momento storico nel quale sono scoperti. Il fatto poi che taluni credenti agiscano senza seguire gli insegnamenti del Magistero o considerino a torto come moralmente giusta una condotta dichiarata dai loro Pastori come contraria alla legge di Dio, non può costituire argomento valido per rifiutare la verità delle norme morali insegnate dalla Chiesa. L'affermazione dei principi morali non è di competenza dei metodi empirico-formali. Senza negare la validità di tali metodi, ma anche senza restringere ad essi la sua prospettiva, la teologia morale, fedele al senso soprannaturale della fede, prende in considerazione soprattutto la dimensione spirituale del cuore umano e la sua vocazione all'amore divino.

Infatti, mentre le scienze umane, come tutte le scienze sperimentalistiche, sviluppano un concetto empirico e statistico di «normalità», la fede insegna che una simile normalità porta in sé le tracce di una caduta dell'uomo dalla sua situazione originaria, ossia è intaccata dal peccato. Solo la fede cristiana indica all'uomo la via del ritorno al «principio» (cf Mt 19,8), una via che spesso è ben diversa da quella della normalità empirica. In tal senso le scienze umane, nonostante il grande valore delle conoscenze che offrono, non possono essere assunte come indicatori decisivi delle norme morali. È il Vangelo che svela la verità integrale sull'uomo e sul suo cammino morale, e così illumina e ammonisce i peccatori annunciando loro la misericordia di Dio, il quale incessantemente opera per preservarli tanto dalla disperazione di non poter conoscere ed osservare la legge divina quanto dalla presunzione di potersi salvare senza merito. Egli inoltre ricorda loro la gioia del perdono, che solo concede la forza di riconoscere nella legge morale una verità liberatrice, una grazia di speranza, un cammino di vita.

113. L'insegnamento della dottrina morale implica l'assunzione consapevole di queste responsabilità intellettuali, spirituali e pastorali. Perciò, i teologi moralisti, che accettano l'incarico di insegnare la dottrina della Chiesa, hanno il grave dovere di educare i fedeli a questo discernimento morale, all'impegno per il vero bene e al ricorso fiducioso alla grazia divina.

Se gli incontri e i conflitti di opinione possono costituire espressioni normali della vita pubblica nel contesto di una democrazia rappresentativa, la dottrina morale non può certo dipendere dal semplice rispetto di una procedura; essa infatti non viene minimamente stabilita seguendo le regole e le forme di una deliberazione di tipo democratico. Il dissenso, fatto di calcolate contestazioni e di polemiche attraverso i mezzi della comunicazione sociale, è contrario alla comunione ecclesiale e alla retta comprensione della costituzione gerarchica del Popolo di Dio. Nell'opposizione all'insegnamento dei Pastori non si può riconoscere una legittima espressione né della libertà cristiana né delle diversità dei doni dello Spirito. In questo caso, i Pastori hanno il dovere di agire in conformità con la loro missione apostolica, esigendo che sia sempre rispettato il diritto dei fedeli a ricevere la dottrina cattolica nella sua purezza e integrità: «Il teologo, non dimenticando mai di essere anch'egli membro del Popolo di Dio, deve nutrire rispetto nei suoi confronti e impegnarsi nel dispensargli un insegnamento che non leda in alcun modo la dottrina della fede».177

Le nostre responsabilità di Pastori

114. La responsabilità verso la fede e la vita di fede del Popolo di Dio grava in una forma peculiare e propria sui Pastori, come ci ricorda il Concilio Vaticano II: «Tra le funzioni principali dei Vescovi

eccelle la predicazione del Vangelo. I Vescovi, infatti, sono gli araldi della fede, che portano a Cristo nuovi discepoli, sono i Dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita, che illustrano questa fede alla luce dello Spirito Santo, traendo fuori dal tesoro della Rivelazione cose nuove e vecchie (cf Mt 13,52), la fanno fruttificare e vegliano per tener lontano dal loro gregge gli errori che lo minacciano (cf 2 Tm 4,1-4)».¹⁷⁸

È nostro comune dovere, e prima ancora nostra comune grazia, insegnare ai fedeli come Pastori e Vescovi della Chiesa, ciò che li conduce sulla via di Dio, così come fece un giorno il Signore Gesù con il giovane del Vangelo. Rispondendo alla sua domanda: «Che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?», Gesù ha rimandato a Dio, Signore della creazione e dell'Alleanza; ha ricordato i comandamenti morali, già rivelati nell'Antico Testamento; ne ha indicato lo spirito e la radicalità invitando alla sua sequela nella povertà, nell'umiltà e nell'amore: «Vieni e seguimi!». La verità di questa dottrina ha avuto il suo sigillo sulla Croce nel sangue di Cristo: essa è divenuta, nello Spirito Santo, la legge nuova della Chiesa e di ogni cristiano.

Questa «risposta» alla domanda morale è affidata da Gesù Cristo in un modo particolare a noi Pastori della Chiesa, chiamati a renderla oggetto del nostro insegnamento, nell'adempimento dunque del nostro munus propheticum. Nello stesso tempo la nostra responsabilità di Pastori, nei riguardi della dottrina morale cristiana, deve attuarsi anche nella forma del munus sacerdotale: ciò avviene quando dispensiamo ai fedeli i doni di grazia e di santificazione come risorsa per obbedire alla legge santa di Dio, e quando con la nostra costante e fiduciosa preghiera sosteniamo i credenti perché siano fedeli alle esigenze della fede e vivano secondo il Vangelo (cf Col 1,9-12). La dottrina morale cristiana deve costituire, oggi soprattutto, uno degli ambiti privilegiati della nostra vigilanza pastorale, dell'esercizio del nostro munus regale.

115. È la prima volta, infatti, che il Magistero della Chiesa espone con una certa ampiezza gli elementi fondamentali di tale dottrina, e presenta le ragioni del discernimento pastorale necessario in situazioni pratiche e culturali complesse e talvolta critiche.

Alla luce della Rivelazione e dell'insegnamento costante della Chiesa e specialmente del Concilio Vaticano II, ho brevemente richiamato i tratti essenziali della libertà, i valori fondamentali connessi con la dignità della persona e con la verità dei suoi atti, così da poter riconoscere, nell'obbedienza alla legge morale, una grazia e un segno della nostra adozione nel Figlio unico (cf Ef 1,4-6). In particolare, con questa Enciclica, vengono proposte valutazioni su alcune tendenze attuali nella teologia morale. Le comunico ora, in obbedienza alla parola del Signore che a Pietro ha affidato l'incarico di confermare i suoi fratelli (cf Lc 22,32), per illuminare e aiutare il nostro comune discernimento.

Ciascuno di noi conosce l'importanza della dottrina che rappresenta il nucleo dell'insegnamento di questa Enciclica e che oggi viene richiamata con l'autorità del successore di Pietro. Ciascuno di noi può avvertire la gravità di quanto è in causa, non solo per le singole persone ma anche per l'intera società, con la riaffermazione dell'universalità e della immutabilità dei comandamenti morali, e in particolare di quelli che proibiscono sempre e senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi.

Nel riconoscere tali comandamenti il cuore cristiano e la nostra carità pastorale ascoltano l'appello di Colui che «ci ha amati per primo» (1 Gv 4,19). Dio ci chiede di essere santi come egli è santo (cf Lv 19,2), di essere — in Cristo — perfetti come egli è perfetto (cf Mt 5,48): l'esigente fermezza del comandamento si fonda sull'inesauribile amore misericordioso di Dio (cf Lc 6, 36), e il fine del comandamento è di condurci, con la grazia di Cristo, sulla via della pienezza della vita propria dei figli di Dio.

116. Abbiamo il dovere, come Vescovi, di vigilare perché la Parola di Dio sia fedelmente insegnata. Miei Confratelli nell'Episcopato, fa parte del nostro ministero pastorale vegliare sulla trasmissione fedele di questo insegnamento morale e ricorrere alle misure opportune perché i fedeli siano custoditi da ogni dottrina e teoria ad esso contraria. In questo compito siamo tutti aiutati dai teologi;

tuttavia, le opinioni teologiche non costituiscono né la regola né la norma del nostro insegnamento. La sua autorità deriva, con l'assistenza dello Spirito Santo e nella comunione cum Petro et sub Petro, dalla nostra fedeltà alla fede cattolica ricevuta dagli Apostoli. Come Vescovi, abbiamo l'obbligo grave di vigilare personalmente perché la «sana dottrina» (1 Tm 1,10) della fede e della morale sia insegnata nelle nostre diocesi.

Una particolare responsabilità si impone ai Vescovi per quanto riguarda le istituzioni cattoliche. Si tratti di organismi per la pastorale familiare o sociale, oppure di istituzioni dedicate all'insegnamento o alle cure sanitarie, i Vescovi possono erigere e riconoscere queste strutture e delegare loro alcune responsabilità; tuttavia non sono mai esonerati dai loro propri obblighi. Spetta a loro, in comunione con la Santa Sede, il compito di riconoscere, o di ritirare in casi di grave incoerenza, l'appellativo di «cattolico» a scuole, 179 università, 180 cliniche e servizi socio-sanitari, che si richiamano alla Chiesa.

117. Nel cuore del cristiano, nel nucleo più segreto dell'uomo, risuona sempre la domanda che un giorno il giovane del Vangelo rivolse a Gesù: «Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?» (Mt 19,16). Occorre però che ciascuno la rivolga al Maestro «buono», perché è l'unico che possa rispondere nella pienezza della verità, in ogni situazione, nelle più diverse circostanze. E quando i cristiani gli rivolgono la domanda che sale dalla loro coscienza, il Signore risponde con le parole dell'Alleanza Nuova affidate alla sua Chiesa. Ora, come dice di sé l'Apostolo, noi siamo mandati «a predicare il vangelo; non però con un discorso sapiente, perché non sia resa vana la croce di Cristo» (1 Cor 1,17). Per questo la risposta della Chiesa alla domanda dell'uomo ha la saggezza e la potenza di Cristo crocifisso, la Verità che si dona.

Quando gli uomini pongono alla Chiesa le domande della loro coscienza, quando nella Chiesa i fedeli si rivolgono ai Vescovi e ai Pastori, nella risposta della Chiesa c'è la voce di Gesù Cristo, la voce della verità circa il bene e il male. Nella parola pronunciata dalla Chiesa risuona, nell'intimo delle persone, la voce di Dio, che «solo è buono» (Mt 19,17), che solo «è amore» (1 Gv 4,8.16). Nell'unzione dello Spirito questa parola dolce ed esigente si fa luce e vita per l'uomo. È ancora l'apostolo Paolo ad invitarci alla fiducia, perché «la nostra capacità viene da Dio, che ci ha resi ministri adatti di una Nuova Alleanza, non della lettera ma dello Spirito... Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà. 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 3,5-6.17-18).

Conclusione

Maria Madre di misericordia

118. Affidiamo, al termine di queste considerazioni, noi stessi, le sofferenze e le gioie della nostra esistenza, la vita morale dei credenti e degli uomini di buona volontà, le ricerche degli studiosi di morale a Maria, Madre di Dio e Madre di misericordia.

Maria è Madre di misericordia perché Gesù Cristo, suo Figlio, è mandato dal Padre come Rivelazione della misericordia di Dio (cf Gv 3, 16-18). Egli è venuto non per condannare ma per perdonare, per usare misericordia (cf Mt 9,13). E la misericordia più grande sta nel suo essere in mezzo a noi e nella chiamata che ci è rivolta ad incontrare Lui e a confessarlo, insieme con Pietro, come «il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16). Nessun peccato dell'uomo può cancellare la misericordia di Dio, può impedirle di sprigionare tutta la sua forza vittoriosa, se appena la invochiamo. Anzi, lo stesso peccato fa risplendere ancora di più l'amore del Padre che, per riscattare lo schiavo, ha sacrificato il suo Figlio: 181 la sua misericordia per noi è redenzione. Questa misericordia giunge a pienezza con il dono dello Spirito, che genera ed esige la vita nuova. Per quanto numerosi e grandi siano gli ostacoli opposti dalla fragilità e dal peccato dell'uomo, lo Spirito, che rinnova la faccia della terra (cf Sal 1031,30), rende possibile il miracolo del

compimento perfetto del bene. Questo rinnovamento, che dà la capacità di fare ciò che è buono, nobile, bello, gradito a Dio e conforme alla sua volontà, è in un certo senso la fioritura del dono della misericordia, che libera dalla schiavitù del male e dà la forza di non peccare più. Attraverso il dono della vita nuova Gesù ci rende partecipi del suo amore e ci conduce al Padre nello Spirito.

119. È questa la consolante certezza della fede cristiana, alla quale essa deve la sua profonda umanità e la sua straordinaria semplicità. Talvolta, nelle discussioni sui nuovi complessi problemi morali, può sembrare che la morale cristiana sia in se stessa troppo difficile, ardua da comprendere e quasi impossibile da praticare. Ciò è falso, perché essa consiste, in termini di semplicità evangelica, nel seguire Gesù Cristo, nell'abbandonarsi a Lui, nel lasciarsi trasformare dalla sua grazia e rinnovare dalla sua misericordia, che ci raggiungono nella vita di comunione della sua Chiesa. «Chi vuole vivere — ci ricorda sant'Agostino —, ha dove vivere, ha donde vivere. Si avvicini, creda, si lasci incorporare per essere vivificato. Non rifugga dalla compagnie delle membra».182 Può capire dunque l'essenza vitale della morale cristiana, con la luce dello Spirito, ogni uomo, anche il meno dotto, anzi soprattutto chi sa conservare un «cuore semplice» (Sal 852,11). D'altra parte, questa semplicità evangelica non esime dall'affrontare la complessità del reale, ma può introdurre alla sua più vera comprensione, perché la sequela di Cristo metterà progressivamente in luce i caratteri dell'autentica moralità cristiana e darà, al tempo stesso, l'energia di vita per la sua realizzazione. È compito del Magistero della Chiesa vegliare perché il dinamismo della sequela di Cristo si sviluppi in modo organico, senza che ne vengano falsate o occultate le esigenze morali, con tutte le loro conseguenze. Chi ama Cristo osserva i suoi comandamenti (cf Gv 14,15).

120. Maria è Madre di misericordia anche perché a lei Gesù affida la sua Chiesa e l'intera umanità. Ai piedi della Croce, quando accetta Giovanni come figlio, quando chiede, insieme con Cristo, il perdono al Padre per coloro che non sanno quello che fanno (cf Lc 23,34), Maria in perfetta docilità allo Spirito sperimenta la ricchezza e l'universalità dell'amore di Dio, che le dilata il cuore e la fa capace di abbracciare l'intero genere umano. È resa, in tal modo, Madre di tutti noi, e di ciascuno di noi, Madre che ci ottiene la misericordia divina.

Maria è segno luminoso ed esempio affascinante di vita morale: «la vita di lei sola è insegnamento per tutti», scrive sant'Ambrogio, 183 che rivolgendosi in particolare alle vergini ma in un orizzonte aperto a tutti così afferma: «Il primo ardente desiderio di imparare lo dà la nobiltà del maestro. E chi è più nobile della Madre di Dio? o più splendida di Colei che fu eletta dallo stesso

Splendore?».184 Maria vive e realizza la propria libertà donando se stessa a Dio ed accogliendo in sé il dono di Dio. Custodisce nel suo grembo verginale il Figlio di Dio fatto uomo fino al tempo della nascita, lo alleva, lo fa crescere e lo accompagna in quel gesto supremo di libertà, che è il sacrificio totale della propria vita. Con il dono di se stessa, Maria entra pienamente nel disegno di Dio, che si dona al mondo. Accogliendo e meditando nel suo cuore avvenimenti che non sempre comprende (cf Lc 2,19), diventa il modello di tutti coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano (cf Lc 11, 28) e merita il titolo di «Sede della Sapienza». Questa Sapienza è Gesù Cristo stesso, il Verbo eterno di Dio, che rivela e compie perfettamente la volontà del Padre (cf Eb 10,5-10). Maria invita ogni uomo ad accogliere questa Sapienza. Anche a noi rivolge l'ordine dato ai servi, a Cana in Galilea durante il banchetto di nozze: «Fate quello che egli vi dirà» (Gv 2,5).

Maria condivide la nostra condizione umana, ma in una totale trasparenza alla grazia di Dio. Non avendo conosciuto il peccato, ella è in grado di compatire ogni debolezza. Comprende l'uomo peccatore e lo ama con amore di Madre. Proprio per questo sta dalla parte della verità e condivide il peso della Chiesa nel richiamare a tutti e sempre le esigenze morali. Per lo stesso motivo non accetta che l'uomo peccatore venga ingannato da chi pretenderebbe di amarlo giustificandone il peccato, perché sa che in tal modo sarebbe reso vano il sacrificio di Cristo, suo Figlio. Nessuna assoluzione, offerta da compiacenti dottrine anche filosofiche o teologiche, può rendere l'uomo

veramente felice: solo la Croce e la gloria di Cristo risorto possono donare pace alla sua coscienza e salvezza alla sua vita.

O Maria,
Madre di misericordia,
veglia su tutti

perché non venga resa vana la croce di Cristo,
perché l'uomo non smarrisca la via del bene, perché l'uomo non smarrisca la via del bene,
non perda la coscienza del peccato, non perda la coscienza del peccato,
cresca nella speranza in Dio
«ricco di misericordia» (Ef 2,4),
compia liberamente le opere buone
da Lui predisposte (cf Ef 2,10)
e sia così con tutta la vita
«a lode della sua gloria» (Ef 1,12).

Dato a Roma, presso San Pietro, il 6 agosto, festa della Trasfigurazione del Signore, dell'anno 1993,
decimoquinto del mio Pontificato.

1 Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, 22.

2 Cf CONC. ECUM. VAT. II, Cost. past. sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 1.

3 Cf ibid., 9.

4 CONC. ECUM. VAT. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, 4.

5 PAOLO VI, Allocuzione all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite (4 Ottobre 1965), 1: AAS 57 (1965), 878; cf Lett. Enc. *Populorum Progressio* (26 Marzo 1967), 13: AAS 59 (1967), 263-264.

6 Cf CONC. ECUM. VAT. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, 16.

7 Cost. past. sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 16.

8 Pio XII had already pointed out this doctrinal development: cf "Radio Message" for the Fiftieth Anniversary of the Encyclical Letter "Rerum Novarum" of Leo XIII (1 Giugno 1941): AAS 33 (1941), 195-205. Also JOHN XXIII, Encyclical Letter "Mater et Magistra" (15 Maggio 1961): AAS 53 (1961), 410-413.

9 Apostolic Letter "Spiritus Domini" (1 Agosto 1987): AAS 79(1987), 1374.

10 "Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1692.

11 Cost. Apost. Fidei Depositum (11 Ottobre 1992), 4.

12 Cf CONC. ECUM. VAT. II, Cost. past. sulla Divina Rivelazione Dei Verbum, 10.

13 Cf Lett. Apost. Parati semper ai Giovani e alle Giovani del mondo in occasione dell'Anno Internazionale della Gioventù (31 Marzo 1985), 2-8: AAS 77 (1985), 581-600.

14 Cf Decr. Sulla formazione sacerdotale Optatam Totius, 16.

15 Lett. Enc. Redemptor Hominis (4 Marzo 1979), 13: AAS 71 (1979), 282.

16 Ibid. 10; l. c., 274.

17 Exameron, Dies VI, sermo IX, 8, 50: CSEL 32, 241.

18 S. Leone Magno, Sermo XCII, cap. III PL 54 454.

19 S. Tommaso D'Aquino In Duo Praecepta Caritatis et in Decem Legis Praecepta. Prologus: Opuscula Theologica, II, NO. 1129, Ed. Taurinens. (1954), 245; cf Summa Theologiae, I-II, q. 91, a. 2; Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1955.

20 Cf S. Massimo il Confessore, Quaestiones ad Thalassium, q. 64: PG 90, 723-728.

21 CONC. ECUM. VAT. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes 24.

22 Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 2070.

23 In Iohannis Evangelium Tractatus, 41, 10: CCL 36, 363.

24 Cf S. Agostino, De Sermone Domini in Monte, I, 1, 1: CCL 35, 1-2.

25 In Psalmum CXVIII Expositio, sermo 18, 37: PL 15, 1541; cf S. Cromazio di Aquileia, Tractatus in Mathaeum, XX, I, 1-4: CCL 9/A, 291-292.

26 Cf Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1717.

27 In Iohannis Evangelium Tractatus, 41, 10: CCL 36, 363.

28 Ibid., 21, 8: CCL 36, 216.

29 Ibid., 82, 3: CCL 36, 555.

30 De spiritu et littera, 19, 4: CSEL 60, 187.

31 Confessiones, X, 29, 40: CCL 27, 176; cf De gratia et libero arbitrio, XV: PL 44, 899.

32 Cf De spiritu et littera, 21, 36; 26, 46: CSEL 60, 189-190; 200-201.

33 Cf Summa Theologiae, I-II, q. 106, a. 1, conclus. e ad 2 um.

34 In Matthaeum, hom. I, 1: PG 57, 15.

35 Cf S. Ireneo, Adversus haereses, IV, 26, 2-5: SCh 100/2, 718-729.

36 Cf S. Giustino, Apologia I, 66: PG 6, 427-430.

37 Cf 1 Pt 2, 12ss.; Didaché, II, 2: Patres Apostolici, ed. F.X. Funk, I, 6-9; Clemente d'Alessandria, Paedagogus, I, 10; II, 10: PG 8, 355-364; 497-536; Tertulliano, Apologeticum, IX, 8: CSEL, 69, 24.

38 Cf S. Ignazio di Antiochia, Ad Magnesios, IV, 1-2: Patres Apostolici, ed. F.X. Funk, I, 234-235; S. Ireneo, Adversus haereses, IV, 33, 1. 6. 7: SCh 100/2, 802-805; 814-815; 816-819.

39 Cost. dogm. sulla Divina Rivelazione Dei Verbum, 8.

40 Cf Ibid.

41 Ibid., 10.

42 Codice di Diritto Canonico, can. 747, 2.

43 Cost. dogm. sulla Divina Rivelazione Dei Verbum, 7.

44 Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes, 22.

45 Decr. sulla formazione sacerdotale Optatam totius, 16.

46 Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes, 62.

47 Ibid.

48 Cf Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. sulla Divina Rivelazione Dei Verbum, 10.

49 Cf Conc. Ecum. Vat. I, Cost. dogm. sulla fede cattolica Dei Filius, cap. 4: DS, 3018.

50 Conc. Ecum. Vat. II, Dich. sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane Nostra aetate, 1.

51 Cf Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes, 43-44.

52 Dich. sulla libertà religiosa Dignitatis humanae, 1, con rimando a Giovanni XXIII, Lett. enc. Pacem in terris (11 aprile 1963): AAS 55 (1963), 279; Ibid., 165, e a Pio XII, Radiomessaggio (24 dicembre 1944): AAS 37(1944), 14.

53 Dich. sulla libertà religiosa Dignitatis humanae, 1.

54 Cf Lett. enc. Redemptor hominis (4 marzo 1979), 17: AAS 71 (1979), 295-300; Discorso ai partecipanti al V Colloquio Internazionale di Studi Giuridici (10 marzo 1984), 4: Insegnamenti

VII, 1 (1984), 656; Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruz. su libertà cristiana e liberazione *Libertatis conscientia* (22 marzo 1986), 19: AAS 79 (1987), 561.

55 Cf Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 11.

56 Ibid., 17.

57 Ibid.

58 Cf Conc. Ecum. Vat. II, Dich. sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, 2; cf anche Gregorio XVI, Epist. enc. *Mirari vos arbitramur* (15 agosto 1832): *Acta Gregorii Papae XVI*, 169-174; Pio IX, Epist. enc. *Quanta cura* (8 dicembre 1864) *Pii IX P.M. Acta*, I, 3, 687-700; Leone XIII, Lett. enc. *Libertas praestantissimum* (20 giugno 1888): *Leonis XIII P.M. Acta*, VIII, Romae 1889, 212-246.

59 A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching (Uniform Edition: Longman, Green and Company, London 1868-1881), vol. 2, p. 250.

60 Cf Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 40 e 43.

61 Cf S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6; vedi anche ad 5um.

62 Cf Pio XII, Lett. enc. *fiumani generis* (12 agosto 1950): AAS 42 (1950), 561-562.

63 Cf Conc. Ecum. Trident., Sessio VI, Decr. sulla giustificazione *Cum hoc tempore*, cann. 19-21: DS, 1569-1571.

64 Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 17.

65 De hominis opificio, e. 4: PG 44, 135-136.

66 Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 36.

67 Ibid.

68 Ibid.

69 Cf S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2um, citato da Giovanni XXIII, Lett. enc. *Pacem in terris* (11 aprile 1963): AAS 55 (1963), 271.

70 Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 41.

71 S. Tommaso d'Aquino, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, Ed. Taurinens. (1954), 245.

72 Cf Discorso a un gruppo di vescovi degli Stati Uniti d'America in visita «ad limina» (15 ottobre 1988), 6: *Insegnamenti XI*, 3 (1988), 1228.

73 Cf Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 47.

74 Cf S. Agostino, *Enarratio in Psalmum LXII* 16: CCL 39, 804.

75 Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 17.

76 *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

77 Cf Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1955.

78 Dich. sulla libertà religiosa Dignitatis humanae,3.

79 Contra Faustum, lib. 22, cap. 27: PL 42, 418.

80 Summa Theologiae, I-II, q. 93, a. 1.

81 Cf ibid., I-II, q. 90, a. 4, ad 1um.

82 Ibid., I-II, q. 91, a.2.

83 Lett. enc. Libertas praestantissimum (20 giugno 1888): Leonis XIII P.M. Acta, VIII, Romae 1889, 219.

84 In Epistulam ad Romanos, c. VIII, lect. 1.

85 Cf Sess. VI, Decr. sulla giustificazione Cum hoc tempore, cap. 1: DS, 1521.

86 Cf Conc. Ecum. Viennens., Cost. Fidei catholicae: DS, 902; Conc. Ecum. Lateranens. V, Bolla Apostolici regiminis: DS, 1440.

87 Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes, 14.

88 Cf Sess. VI, Decr. sulla giustificazione Cum hoc tempore, cap. 15: DS, 1544. L'Esortazione apostolica post-sinodale, circa la riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa oggi, cita altri testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, che riprovano quali peccati mortali alcuni

comportamenti dipendenti dal corpo: cf *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984), 17: AAS 77 (1985), 218-223.

89 Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 51.

90 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione *Donum vitae* (22 febbraio 1987), Introd. 3: AAS 80 (1988), 74; cf Paolo VI, Lett. enc. *Humanae vitae* (25 luglio 1968), 10: AAS 60 (1968), 487-488.

91 Esort. ap. *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), 11: AAS 74 (1982), 92.

92 De Trinitate, XIV, 15, 21: CCL 50/A, 451.

93 Cf S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

94 Cf Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 10; S. Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. su alcune questioni di etica sessuale *Persona humana* (29 dicembre 1975), 4: AAS 68 (1976), 80: «In realtà, la rivelazione divina e, nel suo proprio ordine, la sapienza filosofica, mettendo in rilievo esigenze autentiche dell'umanità, perciò stesso manifestano necessariamente l'esistenza di leggi immutabili, inscritte negli elementi costitutivi della natura umana e che si manifestano identiche in tutti gli esseri dotati di ragione».

95 Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 29.

96 Cf ibid., 16.

97 Ibid., 10.

98 Cf S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1. S. Tommaso fonda il carattere non meramente formale ma contenutisticamente determinato delle norme morali, anche nell'ambito della Legge Nuova, nell'assunzione della natura umana da parte del Verbo.

99 S. Vincenzo di Lérins, *Commonitorium primum*, c. 23: PL 50, 668.

100 Lo sviluppo della dottrina morale della Chiesa è simile a quello della dottrina della fede: cf Con. Ecum. Vat. I, Cost. dogm. sulla fede cattolica Dei Filius, cap. 4: DS, 3020, e cap. 4: DS, 3024. Anche alla dottrina morale si applicano le parole pronunciate da Giovanni XXIII in occasione dell'apertura del Concilio Vaticano II (11 ottobre 1962); «Occorre che questa dottrina (= la dottrina cristiana nella sua integralità) certa e immutabile, che dev'essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra venerabile dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata»: AAS 54 (1962), 792; cf L'Osservatore Romano, 12 ottobre 1962, p. 2.

101 Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 16.

102 Ibid.

103 In II librum *Sentent.*, dist. 39, a. 1, q. 3, concl.: Ed. Ad Claras Aquas, II, 907 b.

104 Discorso (Udienza generale, 17 agosto 1985), 2: *Insegnamenti VI*, 2(1983), 256.

105 Suprema S. Congregazione del Sant'Offizio, Istanz. sull'«etica della situazione» *Contra doctrinam* (2 febbraio 1956): AAS 48 (1956), 144.

106 Lett. enc. *Dominum et vivificantem* (18 maggio 1986), 45: AAS 78 (1986), 859; cf Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 16; Dich. sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, 3.

107 Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 16.

108 Cf S. Tommaso d'Aquino, *De Ventate*, q. 17, a. 4.

109 Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 16.

110 Cf S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2.

111 Dich. sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, 14.

112 Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. sulla Divina Rivelazione Dei Verbum, 5; cf Conc. Ecum. Vat. I, Cost. dogm. sulla fede cattolica Dei Filius, cap. 3: DS, 3008.

113 Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. sulla Divina Rivelazione Dei Verbum, 5; cf S. Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. su alcune questioni di etica sessuale *Persona humana* (29 dicembre 1975), 10: AAS 68 (1976), 88-90.

114 Cf Esort. ap. post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984), 17: AAS 77 (1985), 218-223.

115 Sess. VI, Decr. sulla giustificazione *Cum hoc tempore*, cap. 15: DS, 1544; can. 19: DS, 1569.

116 Esort. ap. post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984), 17: AAS 77 (1985), 221.

117 Ibid.: l. c., 223.

118 Ibid.: l.c., 222.

119 Cf Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 17.

120 Cf S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 3: «Idem sunt actus morales et actus humani».

121 De vita Moysis, II, 2-5: PG 44, 327-328.

122 Cf S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 148, a. 3.

123 Concilio Vaticano II, nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, precisa: «E ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»: *Gaudium et spes*, 22.

124 *Tractatus ad Tiberium Diaconum sociosque. II. Responsiones ad Tiberium Diaconum sociosque*: S. Cirillo di Alessandria, In D. Johannis Evangelium, voi. III, ed. Philip Edward Pusey, Bruxelles, Culture et Civilisation (1965), 590.

125 Cf Conc. Ecum. Trident., Sess. VI, Decr. sulla giustificazione *Cum hoc tempore*, can. 19: DS, 1569. Si veda anche: Clemente XI, Cost. *Unigenitus Dei Filius* (8 settembre 1713) contro gli errori di Pascasio Quesnel, nn. 53-56: DS, 2453-2456.

126 Cf *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 6.

127 Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1761.

128 In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. De dilectione Dei: *Opuscula theologica*, II, n. 1168, Ed. Taurinens. (1954), 250.

129 S. Alfonso Maria De' Liguori, *Pratica di amar Gesù Cristo*, VII, 3.

130 Cf Summa Theologiae, I-II, q. 100, a. 1.

131 Esort. Ap. Post-sinodale Reconciliatio et Paenitentia (2 dicembre 1984), 17: AAS 77 (1985), 221; cf Paolo VI, Allocuzione ai membri della Congregazione del Santissimo Redentore (settembre 1967): AAS 59 (1967), 962: «Si deve evitare di indurre i fedeli a pensare differentemente, come se dopo il Concilio fossero oggi permessi alcuni comportamenti, che precedentemente la Chiesa aveva dichiarato intrinsecamente cattivi. Chi non vede che ne deriverebbe un deplorevole relativismo morale, che porterebbe facilmente a mettere in discussione tutto il patrimonio della dottrina della Chiesa?»

132 Cost. past. Sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes, 27.

133 Lett. enc. Humanae Vitae (25 luglio 1968), 14: AAS 60 (1968), 490-491.

134 Contra mendacium, VII, 18: PL 40, 528; cf S. Tommaso D'Aquino, Quaestiones quodlibetales, XI, q. 7,a. 2; Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 1753-1755.

135 Conc. Ecum. Vat. II, Dich. Sulla libertà religiosa Dignitatis humanaei, 7.

136 Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale di teologia morale (10 aprile 1986), 1: Insegnamenti IX, q. 7, a. 2; Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 1753-1755.

137 Ibid. 2: l. c., 970-971.

138 Cf Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. Sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes, 24.

139 Cf Lett. Enc. Redemptor hominis (4 marzo 1979), 21: AAS 71 (1979), 280-281.

140 Enarratio in Psalmum XCIX, 7: CCL 39, 1397.

141 Conc. Ecum. Vat. II, cost. dogm. sulla Chiesa Lumen gentium, 36; cf Lett. Enc. Redemptor hominis (4 marzo 1979), 21: AAS 71 (1979), 316-317.

142 Missale Romanum, In Passione S. Ioannis Baptistae, Collecta.

143 S. Beda il Venerabile, Homeliarum Evangelii Libri, II, 23; CCL 122, 556-557.

144 Conc. Ecum. Vat. II, cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes, 27.

145 CAd Romanos, VI, 2-3: Patres Apostolici, ed. F. X. Funk, I, 260-261.

146 Moralia in Job, VII, 21, 24: PL 75, 778.

147 «Summun crede nefas animam praefette pudori / et propter vitam vivendi perdere causas»: Satirae, VIII, 83-84.

148 Apologia II, 8: PG 6, 457-458.

149 Esort. ap. Familiaris consortio (22 novembre 1981), 33: AAS 74 (1982), 120.

150 Cfibid., 34: l. c., 123-125.

151 Esort. ap. post-sinodale Reconciliatio et Paenitentia (2 dicembre 1984), 34: AAS 77 (1985), 272.

152 Lett. enc. *Humanae vitae* (25 luglio 1968), 29: AAS 60 (1968), 501.

153 Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 25.

154 Cf Lett. enc. *Centesimus annus* (1° maggio 1991), 24: AAS 85 (1991), 821-822.

155 Ibid., 44: l.c., 848-849; cf Leone XIII, Lett. enc. *Libertas praestantissimum* (20 giugno 1888): *Leonis XIII P.M. Acta*, VIII, Romae 1889, 224-226.

156 Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), 41: AAS 80 (1988), 571.

157 Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 2407.

158 Cf ibid., nn. 2408-2413.

159 Ibid., n. 2414.

160 Cf Esort. ap. post-sinodale *Christifideles laici* (30 dicembre 1988), 42: AAS 81(1989), 472-476.

161 Lett. enc. *Centesimus annus* (1° maggio 1991), 46: AAS 83 (1991), 850.

162 Sess. VI, Decr. sulla giustificazione *Cum hoc tempore*, cap. 11; DS, 1536; cf can. 18: DS 1568. Il noto testo di sant'Agostino, citato dal Concilio nel passo riferito, è tratto dal *De natura et gratta*, 45, 50 (CSEL 60, 270).

163 Oratio I: PG 97, 805-806.

164 Discorso ai partecipanti a un corso sulla procreazione responsabile (1° marzo 1984), 4: Insegnamenti VII, 1 (1984), 583.

165 De interpellatione David, IV, 6, 22: CSEL 32/2, 283-284.

166 Discorso ai Vescovi del CELAM (9 marzo 1985), III: Insegnamenti VI, 1 (1983), 698.

167 Esort. ap. Evangelii nuntiandi (8 dicembre 1975), 75: AAS 68 (1976), 64.

168 De Trinitate, XXIX, 9-10: CCL 4, 70.

169 Conc. Ecum. Vat. II, Cost. dogm. sulla Chiesa Lumen gentium, 12.

170 17a Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruz. sulla vocazione ecclesiale del teologo Donum veritatis (24 maggio 1990), 6: AAS 82 (1990), 1552.

171 Allocuzione ai professori e agli studenti della Pontificia Università Gregoriana (15 dicembre 1979), 6: Insegnamenti II, 2 (1979), 1424.

172 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruz. sulla vocazione ecclesiale del teologo Donum veritatis (24 maggio 1990), 16: AAS 82 (1990), 1557.

173 Cf C.I.C., can. 252, 1; 659, 3.

174 Cf Conc. Ecum. Vat. I, Cost. dogm. sulla fede cattolica Dei Filius, cap. 4: DS 3016.

175 Cf Paolo VI, Lett. enc. Humanae vitae (25 luglio 1968), 28: AAS 60 (1968), 501.

176 S. Congregazione per l'Educazione Cattolica, La formazione teologica dei futuri sacerdoti (22 febbraio 1976), n. 100. Si vedano i nn. 95-101, che presentano le prospettive e le condizioni per un fecondo lavoro di rinnovamento teologico-morale.

177 Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruz. sulla vocazione ecclesiale del teologo *Donum veritatis* (24 maggio 1990), 11: AAS 82 (1990), 1554; cf in particolare i nn. 32-39 dedicati al problema del dissenso: *ibid.*, l.c., 1562-1568.

178 Cost. dogm. sulla Chiesa *Lumen gentium*, 25.

179 Cf C.I.C., can. 803, 3.

180 Cf C.I.C., can. 808.

181 «O inestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti»: Missale Romanum, In Resurrectione Domini, Praeconium paschale.

182 In Iohannis Evangelium Tractatus, 26, 13: CCL 36, 266.

183 De Virginibus, lib. II, cap. II, 15: PL 16, 222.

184 Ibid., lib. II, cap. II, 7: PL 16, 220.