

COSCIENZA LIBERTÀ E MAGISTERO

SOMMARIO: 1. La coscienza come cuore e garante dell'autentica moralità; 2. Critica di una concezione soggettivistica della coscienza; 3. La coscienza come apertura alla verità nella comunione; 4. La coscienza cristiana e il Magistero della Chiesa. Conclusione.

Nonostante i tentativi post-conciliari di rinnovamento, nella teologia morale cattolica si è prolungata finora una contrapposizione sistematica tra coscienza e legge e, conseguentemente, tra coscienza e Magistero. Nell'orizzonte di tale contrapposizione chi vuole difendere la libertà deve schierarsi senza riserve in favore dei diritti della coscienza, cercando di salvaguardarne gli spazi di autonomia dalle esorbitanti pretese delle prescrizioni magisteriali. La libertà non può essere intesa che come libertà della coscienza dalla legge. La coscienza sarebbe libera nella misura in cui si riserva l'ultimo giudizio rispetto al Magistero: un giudizio che può riguardare tanto la validità dell'argomentazione che viene proposta a sostegno della norma ⁽¹⁾, quanto la pertinenza ultima anche di una prescrizione universale negativa rispetto alla singolarità della situazione concreta in cui il soggetto è chiamato ad agire ⁽²⁾.

Per superare il vicolo cieco di una simile contrapposizione è necessario introdurre la considerazione della *verità*, quale fondamento comune della libertà e della norma, e la dinamica della *comunione*, come ambito della sua ricerca. Tali prospettive permettono di valorizzare le dimensioni specificamente teologiche della

(1) Cf F. BÖCKLE, *Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*, in «Stimmen der Zeit» 115 (1990) 3-16.

(2) Cf J. FUCHS, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, in «Gregorianum» 71 (1990) 697-711.

coscienza cristiana: il suo radicamento cristologico e pneumatologico, nonché la sua ecclesialità costitutiva. Solo in questo orizzonte allargato il nesso tra coscienza e Magistero ecclesiale può essere compreso in termini non estrinseci e quindi inevitabilmente conflittuali. Tuttavia l'introduzione della tematica della verità e della comunione deve avvenire a partire dalle esigenze della coscienza stessa. Il primo passo sarà dunque quello di un approccio critico alla concezione che rivendica la centralità della coscienza, per discernerne gli aspetti irrinunciabili e positivi, così come i limiti, dovuti ad una riduzione soggettivistica ed individualistica.

1. LA COSCIENZA COME CUORE E GARANTE DELL'AUTENTICA MORALITÀ

Il p. B. Häring, appassionato sostenitore della nuova morale centrata sulla «forza creativa e sull'originalità della coscienza», giustifica la sua proposta in base alla necessità di superare gli abusi di una morale fondata soprattutto sull'obbedienza alla legge ⁽³⁾. Egli si ricollega alle tristi esperienze del nazismo, durante il cui dominio lamenta di aver dovuto purtroppo constatare che l'obbedienza all'autorità, inculcata da una certa educazione cristiana, portò ad una sottomissione acritica di credenti ai comandi e alle leggi ingiuste dei criminali. L'esaltazione dell'obbedienza alla legge, quale prima virtù morale (e qui non si distingue tra legge umana e legge divina), condusse alla rinuncia alla propria coscienza. E di fatto i regimi totalitari non hanno mai cercato di affidarsi alla coscienza, ma hanno sempre tentato di cancellarla e di costringerla ad un'obbedienza acritica. La ripresa della libertà e della moralità, pur dentro l'oppressione del totalitarismo, si è avuta là dove la coscienza ha saputo resistere, rivendicando il suo primato sulla legge e testimoniando nel sacrificio, anche supremo, la sua autonomia dal potere. Ogni morale liberatrice dovrebbe pertanto – secondo l'anziano moralista tedesco – far perno sulla coscienza e sui suoi diritti rispetto ad ogni autorità esterna.

Chi può non essere d'accordo con questa testimonianza e con questa rivendicazione? Per innumerevoli martiri di tutti i tempi la libertà non è stata forse custodita da una coscienza, che si è eroi-

(3) Tra i suoi scritti più recenti e polemici sul tema, si vedano: l'articolo *Norma e coscienza creativa*, ne «Il Regno/attualità» 8 (1989) 177-181; la sua conferenza *Ist auf das Gewissen Verlaß? Zum Spannungsfeld Lebramt-Gewissen* tenuta a Vienna il 12 ottobre 1989 (dattiloscritto, ripreso sinteticamente in «Die Furche» del 19 ott. 1989, 1: *Mut zum Widerspruch*) ed anche il suo libro-intervista con G. LICHERI: *Fede Storia Morale*, Roma 1989.

camente rifiutata di obbedire alle pressioni del potere e al conformismo dell'ambiente?

Se la moralità concerne la realizzazione dell'uomo in quanto uomo, secondo quell'immagine di Dio che risplende pienamente in Cristo, allora la libertà nell'adesione al bene è *conditio sine qua non* di qualsiasi atto morale. Di questa libertà consapevole la coscienza è garante imprescindibile. Tutto ciò che avviene contro la coscienza è anche solo a prescindere dalla coscienza non può essere morale, non può costituire una crescita dell'uomo nella sua autentica umanità. Nessuna obbedienza a prescrizioni imposte dall'esterno ha valore morale se essa non viene riconosciuta e assunta personalmente dal soggetto come obbligazione interiore, come legge che nasce dall'intimo di una convinzione vissuta.

E quindi anche l'istanza rappresentata dall'espressione «coscienza autonoma» non può essere respinta completamente. In quanto essa implica l'esigenza che il dovere morale abbia il carattere di una convinzione personale del soggetto, tale istanza rappresenta un fattore irrinunciabile di una concezione adeguata della coscienza morale. Il passaggio dal «tu devi!» di un obbligo esterno al soggetto all'«io devo!» dell'auto-obbligazione è inderogabile per la costituzione di una moralità autentica ⁽⁴⁾. Il carattere interiore del giudizio morale esige che esso sia promulgato nella coscienza: senza questa promulgazione semplicemente non esiste un dovere moralmente rilevante.

Questo elemento esprime il valore imprescindibile del momento soggettivo della coscienza, come esperienza dell'*auto-vincolarsi*. Non è affatto sufficiente che la persona realizzi il bene oggettivo, in corrispondenza con le esigenze della legge naturale: perché questo bene sia quel bene morale, che perfeziona la persona, è necessario che venga realizzato in modo personale. E ciò significa che esso deve corrispondere alla forma di un giudizio della coscienza.

Del resto una tale affermazione appartiene alla grande tradizione classica della morale cattolica. San Tommaso d'Aquino dichiara precisamente quest'esigenza, quando dice che per compiere il bene morale non basta fare quanto è bene «*secundum rectam rationem*», ma che occorre farlo «*cum recta ratione*» ⁽⁵⁾. Non basta cioè che il

(4) Cf T. STYCZEN, *Das Gewissen. Quelle der Freiheit oder der Knechtung?*, in «Archiv für Religionspsychologie» Bd 70, Göttingen, 130-147, qui 136. Si veda anche: A. LAUN, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck - Wien 1984, che, in un confronto critico con la recente teologia morale di lingua tedesca, precisa tra l'altro i limiti in cui è accettabile il concetto di «autonomia della coscienza».

(5) Cf SAN TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 11, 107-117. Rimandiamo anche al nostro studio: L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987.

comportamento scelto sia materialmente conforme alla verità della ragione (*secundum rectam rationem*), ma occorre che esso sia voluto a motivo di un giudizio personale che riconosce tale conformità alla verità (*cum recta ratione*). In questo senso davvero tutto ciò che non corrisponde alla coscienza è peccato (Cf *Rm* 14, 23).

La verità di questa intuizione circa il primato della coscienza viene tuttavia deformata da una concezione «legalistica» della morale, che rende permeabile la teologia morale cattolica a tesi soggettivistiche. La tradizione manualistica post-tridentina ⁽⁶⁾, che ha dominato l'insegnamento seminaristico e quindi la predicazione morale fino quasi al Concilio Vaticano II, è stata largamente contrassegnata da un'impostazione nella quale non trovava posto la domanda sul fondamento razionale della legge. La legge divina è compresa secondo il modello di una legge positiva umana: essa è vista piuttosto come espressione della volontà divina, la quale impone all'uomo prescrizioni e divieti. I sistemi legalistici, sviluppatisi all'interno di questo quadro ristretto di riflessione, sono generalmente minimalistici: quanto non è proibito è permesso; quanto è dubbio non obbliga. La presunzione dev'essere sempre in favore della libertà, cioè della coscienza, la quale ha il compito ristretto di giudicare se una legge obblighi oppure no in un dato caso ⁽⁷⁾.

In questa concezione legalistica dominante, al cui interno si sviluppa anche la rivendicazione del primato della coscienza soggettiva, la norma morale appare sempre come un limite che viene imposto alla libertà dall'esterno. D'altro canto la riflessione critica dell'ermeneutica scoprirà sempre più i condizionamenti storici e ambientali delle norme, anche di quelle elaborate dalla tradizione cristiana e insegnate dal Magistero: esse non debbono essere viste come qualcosa che cade «dal cielo», ma piuttosto come un prodotto della ragione storica ⁽⁸⁾. A maggior ragione, dunque, la libertà va posta solo all'interno della coscienza, in cui risuona la «voce di Dio» ultimamente vincolante ⁽⁹⁾.

(6) Cf L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, Roma 1990, passim e soprattutto: 643-656. Per un giudizio critico sulla manualistica, di carattere più sintetico, si veda anche: S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg CH 1985, 258-282.

(7) Cf G. GRIEZ, *Legalism, Moral Truth and Pastoral Practice*, in *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide*, (Ed. by T.J. Herron), San Francisco 1990, 97-113.

(8) Cf ad esempio: J. FUCHS, *The Absolute*, cit., 703-705; F. BÖCKLE, *Humanae vitae*, 12-13.

(9) Cf H. WINDISCH, *Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radicalität. Moraltheologische Gewissen-Perspektiven für die Seelsorge*, in *Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge*, (Hrsg. H. Windisch), Regensburg 1987, 25-44.

2. CRITICA DI UNA CONCEZIONE SOGGETTIVISTICA DELLA COSCIENZA

L'accentuazione del carattere interiore del vincolo morale, associata ad una concezione legalistica della norma, non più intesa come espressione della verità circa il bene, consente l'introduzione, anche nella teologia morale cattolica, di una concezione soggettivistica della coscienza.

Nella sua versione radicale, una simile prospettiva concepisce la coscienza come espressione unica e suprema della *libertà che dipende solo da se stessa*, dal suo libero autodeterminarsi senza ulteriore residuo. Essa è vista come garante dell'identità del soggetto, inteso come libertà che si autodetermina, indipendentemente dai condizionamenti esterni ed interni della tradizione. Il momento di verifica dell'identità non è costituito dal paragone con la ragione universale, comune a tutti nei suoi principi ed evidenze originarie, ma nella coerenza con un progetto soggettivo, frutto della propria auto-comprensione. La coscienza diventa così un'istanza insindacabile e inverificabile: invece di costituire la finestra che apre l'uomo alla verità dell'essere, al bene da realizzare e a ciò che è comune, essa diventa il «guscio della soggettività» ⁽¹⁰⁾, in cui l'uomo può sfuggire alla realtà e nascondersi. Si trasforma nella giustificazione della soggettività, che non si lascia più mettere in questione, perché proclama di bastare a se stessa nel dire cosa sia il bene e cosa sia il male morale.

Naturalmente nella traduzione «cattolica» di tale concezione soggettivistica della coscienza non può essere negato del tutto il riferimento tendenziale a un contenuto veritativo comune, ma il momento decisivo per il costituirsi della verità morale viene collocato nell'intenzione o nell'opinione soggettiva, sulla base della quale la persona agisce. Il «caso serio» della coscienza invincibilmente erronea, la quale sbaglia senza perdere la sua dignità, diventa il principio ermeneutico a partire dal quale elaborare una concezione adeguata della coscienza morale ⁽¹¹⁾. La dimensione morale dell'atto (*Gutheit*), su cui il giudizio di coscienza è infallibile, viene fatta dipendere unicamente dalla conformità di esso con l'intenzione retta dell'agente, con il suo orientamento trascendentale verso il bene. Essa si emancipa così dal contenuto oggettivo della scelta conosciuto mediante la ragione. La dimensione di correttezza (*Richtigkeit*) dell'agire, su cui è sempre possibile sbagliare a livello

(10) Cf J. RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Alba 1991, cap. VI: «Coscienza e verità», 113-137.

(11) Cf J. FUCHS, *Gewissen und Gefolgschaft*, in «Stimmen der Zeit» 207 (1989) 308-320. Si veda anche: J. GRÜNDEL, *Verbindlichkeit und Rechtweite des Gewissensspruches*, in *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, (Hrsg. J. Gründel), Düsseldorf 1990, 99-126.

della coscienza, riguarda invece l'aspetto esteriore dell'azione, in dipendenza dal calcolo delle conseguenze prevedibili, dalla ponderazione dei beni «pre-morali» raggiungibili. Anch'esso sarebbe comunque determinato dalla concezione culturale e dall'interpretazione della scala dei valori assunta soggettivamente nella propria auto-comprensione.

L'unica possibilità di assoluti morali senza eccezioni sarebbe da collocarsi quindi al livello «formale» della coscienza «fondamentale», la quale riguarda quegli atteggiamenti generali, che traducono nelle varie sfere dell'esistenza l'imperativo «fa il bene!». Invece non sarebbe pensabile nessun imperativo morale universalmente valido senza eccezioni a livello di giudizi «materiali» ⁽¹²⁾. Ne risulta come conseguenza, la necessità di ammettere un *pluralismo etico*, derivante dalla pluralità delle interpretazioni della realtà umana. Il carattere di ricerca ermeneutica mai conclusa di queste interpretazioni, il loro inevitabile condizionamento storico e culturale, l'intrascendibilità dell'orizzonte soggettivo di ciascuno imporrebbero questa conclusione. Rispetto della coscienza significherebbe quindi di rispetto delle opinioni soggettive su cui essa si basa, senza pretesa di imporne violentemente, per autorità, una su tutte le altre.

In questa situazione il Magistero dovrebbe limitarsi a proporre suggerimenti e indicazioni di valore. Il suo appello avrebbe un carattere moralmente obbligante la coscienza dei fedeli solo come richiamo a quegli atteggiamenti formali, che hanno carattere non ancora contenutisticamente determinato. Le norme, impropriamente dette «concrete» ⁽¹³⁾, sarebbero un prodotto sempre storicamente condizionato della ragione pratica dell'uomo, pur illuminata dalla fede. Quindi mai dovrebbero pretendersi assolute e mai dovrebbero essere presentate come immediata espressione della volontà divina, neppure quando si trovano nella Sacra Scrittura e nella Tradizione ⁽¹⁴⁾.

(12) Cf J. FUCHS, *The Absolute*, 703-705.

(13) Si segnala la terminologia poco corretta di queste teorie: le norme vengono definite «concrete» quando sono sufficienti a descrivere un certo comportamento, ma si ritiene che ciò accada solo a livello della coscienza in situazione. Altrimenti esse sono dette «astratte», intendendo con ciò una generalizzazione schematica dell'esperienza, che può valere solo «ut in pluribus» e che quindi è sempre passibile di eccezioni. In verità solo il giudizio di coscienza (e non le norme) può dirsi concreto (circostanziato «hic et nunc»). Nondimeno esistono norme che possono descrivere sufficientemente la specie morale di un determinato comportamento, almeno per quanto basta ad escluderne la bontà morale intrinseca. Il carattere astrattivo del procedimento conoscitivo, che porta alla formulazione di una norma, non è in contraddizione col valore universale del giudizio espresso circa una determinata «specie morale».

(14) Cf J. FUCHS, *The Absolute*, 709-710. Per un'accurata discussione critica sugli assoluti morali e per una soluzione fedele alla tradizione cattolica, si rimanda a

Per avallare un simile pluralismo etico nell'ambito della dottrina cattolica ⁽¹⁵⁾, si avanza una nuova proposta circa la rilevanza della verità morale all'interno dell'economia della salvezza ⁽¹⁶⁾. Sarebbe rilevante per la salvezza solo quanto riguarda il livello interiore dell'intenzionalità (a cui corrisponde la «bontà» morale degli atteggiamenti), mentre ciò che concerne la «correttezza» dell'agire esteriore avrebbe significato solo in ordine alla giusta realizzazione del mondo umano, per la quale non avrebbe competenza la fede (e quindi neppure il Magistero in forma specifica e primaria), ma solo la ragione autonoma. Al massimo la funzione del Magistero dovrebbe essere riconosciuta come *pastoralmente* vincolante in vista della testimonianza *pubblica* della comunità ecclesiale nel mondo, su temi come quelli della giustizia, della pace e dell'ecologia, ma non in settori che rivestirebbero solo un carattere *privato* come quelli della sessualità. Essi andrebbero pertanto lasciati al giudizio della coscienza soggettiva, senza che per un pluralismo di giudizi e di comportamenti debba venir messa in questione l'unità della fede e l'appartenenza ecclesiale ⁽¹⁷⁾.

La problematicità di una concezione di questo tipo appare a diversi livelli. In essa si sancisce una *dicotomia* drammatica *tra bontà morale del soggetto*, che viene collocata nell'intimità ineffabile della corrispondenza con l'intenzione trascendentale della volontà, *e agire storico concreto*, affidato alla pluralità storicamente condizionata delle interpretazioni antropologiche e al calcolo della proporzione tra i beni pre-morali in gioco, senza possibilità di determinare assoluti morali privi di eccezione. La legittima e classica distinzione tra bontà e rettitudine è esasperata in una separazione, che rende ciascuno dei due livelli autonomo rispetto all'altro, assegnandogli un differente oggetto di considerazione. L'unità della coscienza è infranta, così come è persa la serietà di qualsiasi dovere morale contenutisticamente definito. Il

due recenti e convergenti pubblicazioni: W.E. MAY, *Moral Absolutes. Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Marquette University Press, Milwaukee 1989 e J. FINNIS, *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1991.

(15) Cf Ph. SCHMITZ, *Ein Glaube - kontroverse Gewissensentscheidungen, in Gewissen. Aspekte eine vieldiskutierten Sachverhaltes*, (Hrsg. J. Horstmann), Kath. Ak. Schwerte 1983, 60-76.

(16) Per questa tesi, nel volume *Lebramt und Sexualmoral*, (Hrsg. P. HÜNERMANN), Düsseldorf 1990, si vedano i contributi di B. FRALING, *Hypertrophie lebramtlicher Autorität in Dingen der Moral?* (95-129) e di P. HÜNERMANN, *Die Kompetenz des Lebramtes in Fragen der Sitte* (130-156). Nello stesso senso anche il contributo di J. FUCHS, *Verità morali - verità di salvezza*, nel suo volume: *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale M. 1984, 59-78.

(17) Così B. FRALING, *Hypertrophie*, 117-118.

bene «desiderato» si autonomizza rispetto al bene «fatto», lasciando quest'ultimo senza criteri veramente morali di verifica. Soggettivismo dell'intenzione fondamentale e oggettivismo tecnico del fare si divaricano, escludendo dalla considerazione morale il suo vero *oggetto*, quello in cui soggettività e oggettività si incontrano: la «scelta» di un certo comportamento nel suo significato etico oggettivo («*finis operis*») (18). La coscienza fondativa si riduce a buona volontà formale (bontà dell'intenzione), mentre la coscienza situazionale resta prigioniera dell'orizzonte ermeneutico storicamente e culturalmente condizionato e delle circostanze. La dicotomia a livello epistemologico (buono / retto) corrisponde a una dicotomia a livello antropologico (intenzionalità / azione esteriore).

In queste impostazioni il diritto della coscienza soggettiva, anche erronea e oggettivamente distruttiva per la vita del singolo e della società, viene affermato senza considerarne precisamente le conseguenze. La libertà esaurisce in sé il contenuto antropologico moralmente rilevante e diventa unico riferimento per reperire la «legge della natura» in quanto umana. Il rispetto della libertà altrui diventa l'unico criterio di vita sociale (o almeno il rispetto della libertà di coloro ai quali la maggioranza «democratica» attribuisce tale diritto) (19). La socialità è compresa come dimensione meramente esteriore rispetto al soggetto individualisticamente concepito, senza un bene comune nel quale le volontà si accordino e dal quale dipenda anche il bene di ogni persona. La società si riduce ad un insieme di soggetti giustapposti e si trova sempre più in difficoltà a stabilire le basi morali su cui può reggersi la convivenza.

Ad un secondo livello di riflessione critica, appare che, per poter assumere nella teologia cattolica una tale concezione, in tutte le sue conseguenze pratiche, viene elaborata una teoria della salvezza secondo la quale Dio si preoccuperebbe solo dell'intenzione e non della «carne» dell'agire umano. La coscienza è «voce di Dio» solo nella sua ineffabile tensione a un oggetto diverso dal concreto agire umano. In realtà la verità dell'amore (1 *Gv* 3, 18) e l'osservanza dei comandamenti (cf 1 *Gv* 5, 2-3: «Da questo conosciamo di amare i figli di Dio: se amiamo Dio e ne osserviamo i comandamenti, perché in questo consiste l'amore di Dio, nell'os-

(18) Per questa concezione autenticamente tomista dell'oggetto morale, si vedano, oltre al nostro libro già citato, T.G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour rélire la morale conjugale de saint Thomas*, Città del Vaticano 1980 e M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987.

(19) Cf M. SCHOONYANS, *L'avortement: enjeux politiques*, Longueuil - Québec 1990.

servare i suoi comandamenti») sono indissociabili per «colui che riconosce che Gesù è venuto nella carne» (1 *Gv* 4, 2).

Il nesso tra fede e morale non può essere ricondotto solo all'amore inteso come atteggiamento «trascendentale», senza che possano darsi verifiche di esso in aspetti particolari e «categoriali» dell'agire. San Tommaso d'Aquino affronta questa problematica quando pone la questione se nell'economia della legge nuova, che è legge dello Spirito Santo, siano necessariamente contenuti anche precetti determinati riguardanti opere esteriori ⁽²⁰⁾. Egli radica la sua risposta affermativa nella verità centrale dell'annuncio cristiano, citando *Gv* 1, 14: «il Verbo si è fatto carne». Il Dio della Legge, potremmo dire noi, non è rimasto nel trascendentale e nel formale dell'intenzionalità, ma è entrato nel categoriale, per salvare la «carne» concreta dell'agire umano. Così la legge nuova dello Spirito non si contenta di indicazioni di bontà soggettiva dell'intenzione per la salvezza, ma comporta anche precetti esteriori, indicando nei «consigli» le strade per facilitare positivamente il conseguimento del fine e prescrivendo nei «precetti» ciò che lo promuove oppure ciò che gli è così intrinsecamente contraddittorio, che non potrà mai diventare scelta compatibile con un'autentica crescita morale e un vero rispetto dell'altro, nella costruzione del bene comune. Limitare le «verità di salvezza» alle indicazioni etiche relative all'intenzionalità e ricondurre le norme operative particolari ad un significato solo esteriore di «retto ordinamento» mondano significa in realtà disincarnare il riferimento morale dalla persona di Cristo.

In tal modo la coscienza soggettiva del fedele diventa autonoma non appena rispetto al Magistero, ma anche alla realtà ecclesiale, la quale viene avvertita come esteriorità. Il credente è considerato come singolo individuo e non nella sua comunione col Corpo di Cristo. Egli non è inserito vitalmente «in Cristo», mediante il corpo ecclesiale, ma si trova «di fronte» alla Chiesa. La dottrina morale della Chiesa insegnata dal Magistero è ridotta ad una opinione tra le altre, di cui si può al massimo «tener conto» nella formazione della propria autonoma concezione. All'uomo, ed anche al cristiano, viene attribuita la capacità di sapere da solo ciò che serve alla salvezza. Oppure gli viene assicurato che nessun suo agire esterno è per tale salvezza così rilevante da poter esigere da lui il sacrificio dell'obbedienza, se non addirittura del martirio.

(20) Cf S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1.

3. LA COSCIENZA COME APERTURA ALLA VERITÀ NELLA COMUNIONE

L'esigenza di interiorità propria dell'appello alla coscienza deve quindi trovare risposta in una concezione del soggetto non individualisticamente chiuso in se stesso e soddisfatto della sua autocomprensione, ma aperto alla verità nella comunione interpersonale. In realtà proprio l'esperienza dell'auto-vincolarsi nella coscienza rivela la presenza di un momento oggettivo di *conoscenza*. Il giudizio della coscienza, che vincola, non è semplicemente espressione di un'intenzionalità soggettiva: esso è un atto di conoscenza, è cioè espressione di verità. In altre parole la coscienza riflette un'auto-conoscenza, che si fonda su dati reali esterni alla coscienza ⁽²¹⁾.

Nessuno mi può obbligare moralmente finché il contenuto di un dovere non sia diventato contenuto del mio personale giudizio di coscienza. Ma il fondamento ultimo del dovere non è il giudizio della coscienza, bensì la verità sul bene che esso esprime. Dipendendo dalla coscienza e dal suo giudizio pratico, la persona dipende dalla verità che in esso risplende. Il primato della coscienza è radicato e garantito dal primato della verità. D'altra parte la trascendenza della verità rispetto all'atto della sua conoscenza fonda l'esigenza di una ricerca per la formazione continua della coscienza. Ciò permette anche di differenziare il valore di una coscienza vera rispetto al valore di una coscienza erronea, la quale ultima, come dice San Tommaso ⁽²²⁾, obbliga non «per se, sed per accidens».

Può essere illuminante riprendere qui alcuni elementi della concezione tomista di coscienza. Secondo l'Aquinate la coscienza è «cum alio scire» ⁽²³⁾, essa significa in un certo modo «simul scire» ⁽²⁴⁾. Si tratta infatti per lui, in senso specifico, di un atto di conoscenza che si realizza attraverso l'applicazione di una scienza ad un oggetto particolare («scientia cum alio»). Ora la scienza è conoscenza di una verità universale e comune, la quale nel giudizio della coscienza arriva ad illuminare l'atto concreto intorno a cui la libertà è chiamata a scegliere. Coscienza è dunque sapere, nello stesso momento, la verità universale e la situazione particolare: sapere la situazione particolare nella luce della verità universale. In tal senso proprio il giudizio più intimo e personale, quello che costituisce la soggettività morale nella sua irripetibile responsabilità e che la interpella nella

(21) Cf K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Roma 1982, 55-62.

(22) S. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 17, a. 4.

(23) S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13. Il carattere non sempre filologicamente scientifico delle etimologie tomiste non toglie il fatto che esse costituiscano lo spunto per penetranti analisi filosofiche.

(24) S. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 17, a. 1.

singularità della situazione concreta «hic et nunc», rimanda all'universalità del vero e alla comunione delle persone.

Lungi dall'essere chiusura autosufficiente nell'individualità, la coscienza è apertura nello stesso tempo alla verità e agli altri, apertura nella verità alla comunione di coloro che cercano il bene. Il giudizio della coscienza, che esprime la soggettività, è sempre universalizzabile, in quanto si radica in ciò che in noi è oggettivo e comune. In questo senso R. Spaemann può dire che la coscienza «conduce l'uomo al di là di se stesso... Per essere sicuro di non ingannarsi, egli deve vivere in uno scambio continuo *con gli altri* sul bene e sul giusto, nella comunità della vita morale» ⁽²⁵⁾. E così anche l'antico Eraclito nel frammento 2: «Perciò si deve seguire ciò che è universale e comune a tutti, giacchè è universale ciò che è comune a tutti. Ma pur essendo il Logos comune, vivono i più come se avessero una capacità di giudizio particolare» ⁽²⁶⁾.

Il concetto tradizionale di coscienza come «applicazione» è oggetto di critica particolarmente aspra oggi ⁽²⁷⁾. Esso sembra ridurre il compito del soggetto ad una mera obbedienza passiva, quando non addirittura meccanica, a leggi precostituite. In tal modo verrebbe evacuata la responsabilità personale e cosificato il rapporto con la verità. La consapevolezza del compito ermeneutico della coscienza non può essere messa da parte semplicisticamente ⁽²⁸⁾: la conoscenza della verità morale è infatti ineludibilmente segnata dalle dimensioni della storicità e della libertà del soggetto ⁽²⁹⁾. Per superare i limiti di una certa manualistica ed evitare i rischi del soggettivismo individualistico, occorre pertanto porre a tema in maniera seria le condizioni di una soggettività aperta alla verità e quindi capace di realizzare nella storia il suo compito ermeneutico.

Tali condizioni erano rimaste in ombra nella tradizione manualistica, in quanto terminologicamente la coscienza (*cum scientia*) era identificata come l'atto del giudizio applicativo. Di questo giudizio ci si era preoccupati di sviluppare l'aspetto oggettivo

(25) R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, München 1983, 75 (trad. nostra).

(26) ERACLITO, *Tutti i frammenti*, trad. it. di B. Salucci, a cura di G. Gilardoni, Firenze 1969.

(27) Cf E. KACZYNSKI, *La coscienza morale nella teologia cattolica*, in «Angelicum» 68 (1991) 65-94, il quale individua tre correnti principali tra i moralisti contemporanei: quella tradizionale, che intende la coscienza come applicazione, quella innovativa, che giunge ad identificarla con la decisione e quella integrale, che la interpreta alla luce del valore della persona.

(28) Richiama fortemente l'attenzione sulla dimensione ermeneutica della coscienza in particolare K. DEMMER, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg CH 1985: cap. II: «Gewissen als hermeneutischer Ort sittlichen Anspruchs», 36-77.

(29) Cf anche H. WINDISCH, *Auf dem gemeinsamen Weg*, 26-28.

nella legge, ma non di cogliere le dimensioni soggettive. Ora la teoria di san Tommaso non trascurava affatto questo aspetto soggettivo, che veniva espresso negli abiti (*habitus*) presupposti alla coscienza e necessari al suo giudizio. Il primo e più fondamentale di tali abiti è la *sinderesi*, la quale permette di cogliere i primi principi della legge naturale, sulla base dei quali si sviluppa tutta la conoscenza morale. Essa esprime l'originaria partecipazione della mente umana alla luce della verità divina, impressa in noi col sigillo dell'immagine creaturale⁽³⁰⁾. La modalità sillogistica, deduttiva, secondo la quale si sviluppa, per l'Aquinate, il procedimento conoscitivo, segnala il suo carattere razionale e quindi il suo valore universale. Non si deve tuttavia dimenticare l'importanza dell'esperienza, dell'intuizione, della connaturalità per la conoscenza della verità morale⁽³¹⁾. Il rapporto con la verità non è mai meccanico e solo intellettuale: esso impegna sempre vitalmente e drammaticamente il soggetto morale fin nelle radici della sua libertà.

L'abito indica un modo di essere delle facoltà dell'uomo, che rende più facile l'attuazione dell'atto loro proprio⁽³²⁾. Ora tra la ragione pratica e l'atto di giudizio in cui consiste la coscienza è necessaria la mediazione di altri abiti: oltre alla *sinderesi*, la scienza morale e la prudenza, che implica la presenza delle virtù morali e che ha come parti integranti tutta una serie di virtù ancillari. Si può dire che in questa parte della dottrina di San Tommaso sugli abiti vengono messe a tema precisamente le condizioni soggettive per l'atto ermeneutico proprio della coscienza. Di questa ricca dottrina ci sembra importante evidenziare qui due elementi: il primo relativo alla libertà e il secondo alla interpersonalità, coinvolte nel processo conoscitivo.

La verità morale non è una verità puramente speculativa: essa ha carattere «pratico»⁽³³⁾. E' una verità, in cui la conoscenza non è il fine, ma il mezzo per l'agire: una conoscenza costitutivamente e intrinsecamente orientata all'agire. La «verità sul bene» non può essere solo contemplata, essa sempre è carica di un appello alla libertà, perché la compia. E dunque, anche solo per conoscerla (si tratta pur sempre di «ri-conoscerla»), occorre che la libertà sia disposta a lasciarsi interpellare per metterla in pratica. «Chi fa la

(30) Cf A. SCOLA, *La fondazione teologica della legge naturale nello «Scriptum super Sententiis» di san Tommaso d'Aquino*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1982.

(31) Cf L. MELINA, *La conoscenza*, 69-95.

(32) Cf R. ARNOU, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de saint Thomas: la connaissance par habitus*, Roma 1970; per quanto riguarda specificamente la verità morale si veda: G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1983, 174-225.

(33) Cf L. MELINA, *La conoscenza*, 27-68.

verità viene alla luce» (*Gv* 3, 21). Non solo un orientamento generale della volontà al bene è presupposto di una capacità di discernere il vero morale, ma anche una disposizione virtuosa dell'appetito sensibile, in tutta la variegata gamma delle sue espressioni. Una personalità integrata nel suo orientamento globale verso il bene è in grado di percepirlo per connaturalità, di intuirlo anche se non sa darne una dimostrazione discorsiva attraverso la ragione ⁽³⁴⁾. «Il virtuoso è la misura vivente del bene. A lui infatti appare come bene ciò che anche in verità è bene» ⁽³⁵⁾. Tuttavia non va mai dimenticato che è la ragione il cuore della virtù, la sua condizione formale: la bene-ficenza è il criterio guida della bene-volenza. La volontà si spalanca infatti alle dimensioni dell'universale nella misura in cui segue la ragione.

Alla luce di quanto segnalato, è possibile riconoscere l'*originalità* propria del giudizio della coscienza, come imprescindibile giudizio personale che permette di fare il bene per il bene, amandolo e riconoscendolo come bene. Inoltre anche come giudizio pratico la coscienza ha un suo ruolo originale: di riconoscimento del bene concreto, di giudizio sulla fattispecie concreta di fronte alla quale si trova la scelta della libertà. Mai si tratta di fare un'applicazione meccanica. E neppure di operare un giudizio arbitrario se la legge possa avere eccezioni. Piuttosto ciò significa la competenza insostituibile della coscienza di «leggere» qui ed ora quale circostanza morale mi sia dato di vivere e come attuare in essa la verità sul bene.

La coscienza, proprio realizzando l'interiorità soggettiva della verità, è apertura alla comunione interpersonale. Agire secondo coscienza è agire nella luce della verità che accomuna gli uomini e dunque agire come ogni altra persona ragionevole e onesta agirebbe se fosse al mio posto. Così proprio nell'intimo della coscienza si crea lo spazio per la sua formazione nel dialogo intersoggettivo. San Tommaso d'Aquino concepisce la *docilità* come virtù che fa parte integrante della prudenza, virtù necessaria alla conoscenza del bene circa le azioni particolari che devono essere compiute ⁽³⁶⁾. Il punto di partenza della sua argomentazione sono i limiti costitutivi della conoscenza morale di ciascuno: «è impossibile che un solo uomo sia informato senza lacune su tutto ciò che vi è connesso». Per questo fa parte della prudenza l'umiltà di lasciarsi istruire non solo dai sapienti contemporanei, ma «ascoltan-

(34) Cf R.T. CALDERA, *Le jugement per inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1980. Si veda anche: J.M. PERO-SANZ ELORZ, *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseologia tomista*, Pamplona 1964.

(35) ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 4, 1113a 28- 1113b 2.

(36) Cf S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 3.

do assiduamente e rispettosamente gli insegnamenti degli antichi, evitando di trascurarli per pigrizia o per orgoglio». La comunione diacronica e sincronica con un'elevata tradizione morale diventa criterio ermeneutico per la conoscenza prudenziale (37).

Ma ciò avviene nella misura in cui ci si lascia soprattutto misurare e guidare dalla verità, a differenza di quelle «anime ribelli», di cui San Paolo dice che esse sono «indocili alla verità e docili all'ingiustizia» (*Rm* 2, 8). Quando questa verità rivelerà il suo volto nella persona di Cristo, la docilità intrinseca al dinamismo dell'intelligenza acquisterà l'aspetto dell'«obbedienza della fede» (*Rm* 16, 26), con la quale, come dice il Concilio, «l'uomo si abbarbona tutto a Dio liberamente, prestando il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela e assentendo volontariamente alla rivelazione data da lui» (38). Così la docilità è l'elemento interiore al dinamismo razionale della coscienza, che permette di spalancarla sulla fede e sulla comunione ecclesiale, cui tale fede dà luogo.

Ma prima di entrare nella trattazione delle dimensioni specificamente teologiche della coscienza cristiana, è necessario riflettere, ad un livello ancora unicamente razionale, sulle condizioni di autenticità dell'obbedienza della coscienza ad un'autorità ad essa esteriore.

Occorre introdurre qui la distinzione tra l'evidenza razionale di una norma morale come evidenza del suo fondamento contenutistico specifico e l'evidenza della sua obbligatorietà. La seconda è necessaria all'interiorità del dovere, ma può anche basarsi non sull'evidenza razionale del contenuto specifico, bensì sull'evidenza riflessa del fatto che è giusto obbedire. Non si tratta certo di una situazione ideale ed in ogni caso si può obbedire moralmente solo nell'implicita fiducia che la scelta che si compie è razionale, anche se per il momento tale razionalità è evidente solo a chi mi guida. La verità prima che la coscienza è chiamata a riconoscere non è forse quella, come si è detto, del suo essere finito, della precedenza e trascendenza della verità rispetto al suo atto, del suo stesso essere «data»? In forza di questo riconoscimento, anche il giudizio per cui si obbedisce è un giudizio di coscienza, per sé sufficiente a garantirne la dignità, quando si basi su ragionevoli motivi di credibilità: «scio cui credidi» (*II Tm* 1, 12). La

(37) Il carattere personalistico e interiore di «partecipazione», che si realizza nell'atto umano e che risulta dal fatto di «esistere e di agire insieme con gli altri» è rilevato e acutamente analizzato da K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, cit., 297-308. Le sue indagini filosofiche, che mediante un approccio fenomenologico risalgono dall'atto alla persona, potrebbero costituire la base antropologica per le riflessioni epistemologiche qui esposte sull'apertura referenziale della coscienza alla comunione interpersonale.

(38) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 5.

prima forma di evidenza è anch'essa in linea di principio auspicabile, ma secondo le leggi proprie della razionalità pratica: non si può avere in ambito morale lo stesso tipo di certezza, che è proprio di altre scienze: il saggio si accontenterà per ogni forma di sapere del grado di certezza consentito dall'oggetto e sufficiente allo scopo ⁽³⁹⁾. In morale, il criterio ultimo e concreto è la connaturalità virtuosa del prudente. La ragione, che riconosce i suoi limiti, si apre a una ragione diversa da sè e superiore ed anche al contributo della Rivelazione sul vero bene. Il giudizio secondo cui vale la pena di seguire un altro, che mi aiuta a riconoscere e a fare il bene, è un autentico giudizio di coscienza, che risuona dall'interno della coscienza e in forza dell'interiorità sua propria: esso è giustificato dall'evidenza che è giusto seguire chi conosce ora la verità più di me, anche se non sempre dall'evidenza delle ragioni specifiche del seguire nel caso particolare.

4. LA COSCIENZA CRISTIANA E IL MAGISTERO DELLA CHIESA

La coscienza morale cristiana va compresa teologicamente come espressione dell' «essere in Cristo» del battezzato (*Rm* 6, 11) ⁽⁴⁰⁾, come sua partecipazione al «pensiero di Cristo» (1 *Cor* 2, 16). In Cristo infatti si rivela non solo la verità circa il volto di Dio come Padre e quindi la verità completa circa la sua volontà salvifica, ma anche la verità sull'uomo ⁽⁴¹⁾. Se Cristo è la verità (cf *Gv* 14, 6), allora la coscienza cristiana sarà un «sapere con Cristo», una partecipazione nella fede al suo sapere che salva e rende liberi.

Questa partecipazione al pensiero del Signore Gesù si realizza nello Spirito, il quale universalizza e interiorizza Cristo come norma personale concreta ⁽⁴²⁾. Nello Spirito l'imperativo morale diventa per il cristiano forza interiore dell'amore. «La bevanda diventa in noi sorgente» ⁽⁴³⁾. Così la dinamica della coscienza cristiana si colloca al di là della problematica dell'autonomia e dell'eteronomia. Infatti il Figlio, generato dal Padre, è sì «un altro» (*bêteros*), ma non «qualche cosa d'altro» (*bêteron*) in rapporto a lui. L'alterità è assunta e fatta propria nell'Amore, anche se mai ridotta all'identità.

(39) Cf S. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, I, 3, 70-93.

(40) Cf G. CHANTRAINE - A. SCOLA, *L'événement Christ et la vie morale*, in «Anthropotes» 1 (1987) 5-23; A. SCOLA, *Christologie et morale*, in «Nouvelle Revue Théologique», 109 (1987) 382-410.

(41) Cf GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

(42) Cf H.U. VON BALTHASAR, *Nove tesi per un'etica cristiana*, in «Enchiridion Vaticanum», vol. 5, Bologna 1982, 612-645.

(43) *Ibidem*, tesi I, 2.

Inserendoci nel dinamismo delle relazioni trinitarie, lo Spirito ci fa compiere la volontà del Padre per amore, come «figli nel Figlio», quindi nella piena libertà dei figli di Dio. Nello Spirito ci è dato di compiere la volontà di un Altro senza alienazione, come figli, ma ciò non significa che sia eliminata quella forma crocifissa di obbedienza che il Padre ha chiesto al Figlio stesso (*Mt* 26, 39: «Padre mio, se è possibile passi da me questo calice! Però non come voglio io, ma come vuoi tu!»).

E quindi l'obbedienza della coscienza morale cristiana non si rapporta innanzi tutto ad una «legge scritta», nemmeno al vangelo come scritto: la lettera come tale, persino quella del vangelo, uccide ⁽⁴⁴⁾. La legge nuova è primariamente «legge dello Spirito Santo», legge della grazia, che ci è data mediante la fede in Cristo Gesù ⁽⁴⁵⁾ e solo secondariamente legge scritta. Essa è «legge di libertà», perché siamo spinti ad obbedirle per l'interiore impulso della grazia e non più per costrizione ⁽⁴⁶⁾. E tuttavia, siccome solo a Cristo lo Spirito è dato nella sua pienezza, mentre a noi è dato con misura ⁽⁴⁷⁾, abbiamo ancora bisogno di un'istruzione esteriore. Per questo gli elementi «esteriori e secondari» della legge nuova restano indispensabili, come criteri di verifica nel discernimento dello Spirito che parla interiormente ⁽⁴⁸⁾. Vangelo scritto, tradizione ecclesiastica e Magistero dottrinale dei Pastori rappresentano un aiuto alla coscienza cristiana, che va accolto con quella docilità, che viene perfezionata nella luce dell'obbedienza della fede. Anche l'elemento istituzionale viene così interiorizzato e non parla più dall'esterno, bensì dall'interno della coscienza cristiana, quale aiuto alla sua libertà.

L'azione dello Spirito nella coscienza cristiana, che consiste in un'illuminazione dell'intelletto e in un'inclinazione della volontà, avviene mediante la dinamica delle facoltà umane, rispettandone fino in fondo la causalità seconda propria di ciascuna e quindi l'autonomia del rispettivo livello ⁽⁴⁹⁾. In tal senso la grazia rispetta

(44) Cf S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 2, con riferimento a S. AGOSTINO, *De Spiritu et littera*, XIV, 24.

(45) Si rimanda alla mirabile trattazione sulla *lex nova* di S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 106-108.

(46) Cf S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 3; *Super secundam Ep. ad Corinthios*, c. III, lect. III, n. 112 (ed. Marietti, Torino 1953).

(47) Cf S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. I, n. 971 (ed. Marietti, Torino 1953).

(48) Per uno studio dell'elemento secondario della legge nuova si veda: E. KACZYNSKI, *La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secondo San Tommaso*, Roma-Vicenza 1974.

(49) Cf S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Ep. ad Romanos*, c. VIII, lect. I, n. 602; lect. III, n. 635 (ed. Marietti).

profondamente la libertà del soggetto, anzi ne costituisce la valorizzazione massima.

La coscienza cristiana è coscienza «ecclesiale» ⁽⁵⁰⁾: sorge nella risposta personale ad una vocazione comune (ek-klesia) ad uscire da sè, per aprirsi al vero, che rifulge in Cristo. Essa comincia da una conversione (metànoia): l'io smette di essere soggetto autonomo, che ha in sè la sua propria consistenza ed entra in quel soggetto nuovo che è Cristo, il cui spazio è la Chiesa ⁽⁵¹⁾. Quest'ultima è la sposa alla quale Cristo dona il suo Spirito e noi partecipiamo dello Spirito precisamente nella misura in cui partecipiamo alla Chiesa. La coscienza trova la sua verifica nella «communio» e assume così una caratteristica configurazione ecclesiale. In tal modo si comprende come per san Paolo il vertice supremo in cui la stessa verità della coscienza si compie e si trascende è la carità ecclesiale, la quale sa farsi carico della salvezza dei fratelli sacrificando anche la propria scienza per rispettarne la debolezza (cf *1 Cor* 8, 7-13; 10, 23-30). La libertà della coscienza è libertà che nasce dall'amore ed è orientata all'amore.

Per la problematica, precedentemente evocata, del pluralismo morale in relazione alla comunione ecclesiale, ci pare pertinente attirare ancora una volta l'attenzione sul pensiero di San Tommaso a proposito del significato ecclesiologico della concordia nel giudizio morale. Commentando il capitolo XII della lettera ai Romani ⁽⁵²⁾ egli accenna alla *concordia* quale una delle caratteristiche essenziali della *charitas* ecclesiale: essa consiste nell'unità del sapere (*in unitate scientiae*). Ora non ripugna alla concordia, intesa come amicizia nella carità, che vi sia un dissenso circa materie speculative. Ben diverso è invece il caso del giudizio della ragione circa le cose da fare: qui il dissenso si oppone direttamente all'amicizia. Infatti

(50) Per la dimensione ecclesiale della morale rimandiamo al nostro studio: L. MELINA, *Ecclesialità e teologia morale. Spunti per un «ri-dimensionamento» teologico della morale*, in «Anthropotes» 1 (1989) 7-27, comparso successivamente in tedesco, non senza qualche lieve ritocco: *Kirchlichkeit und Moralthologie. Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral*, in «Intern. Kath. Zeitschrift Communio» 20/1 (1991) 62-81. Tra i pochissimi contributi sul tema si vedano anche: L. CECCARINI, *La morale come Chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica*, Napoli 1980 e H. SCHLÖGEL, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moralthologie, seit der Jahrhundertwende*, Mainz 1981.

(51) Cf J. RATZINGER, *Teologia e Chiesa*, in «Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico. Communio» 87 (1986) 92-111.

(52) S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. III, nn. 1005-1006 (ed. Marietti). Sul tema della Chiesa nel regime della *lex nova*, nell'opera di San Tommaso si vedano: J. MAHONEY, *Seeking the Spirit. Essays in Moral and Pastoral Theology*, London 1981, soprattutto 63-117; e S. PINCKAERS, *L'Eglise dans la loi nouvelle. Esprit et institution*, in «Nova et vetera» 4 (1987) 246-262.

tale dissenso implica un contrasto tra le volontà, che distrugge la concordia, quell'unità dei cuori che è caratteristica costitutiva della Chiesa. E' a partire da questa necessaria concordia che Tommaso sorprendentemente argomenta per mostrare che è contrario all'unità ecclesiale anche il dissenso nella fede: infatti la fede non è solo speculativa (essa «opera mediante la carità», come dice *Gal* 5, 6) e pertanto dissentire dalla fede è opporsi alla carità. Per togliere questo dissenso nel giudizio morale l'Apostolo raccomanda ai suoi interlocutori di «non voler essere prudenti ai vostri occhi da soli». E l'Aquinate aggiunge: «così da giudicare prudente solo quello che a voi sembra esserlo». La concordia ecclesiale diventa quindi un criterio e perfino una modalità del discernimento della verità ecclesiale.

Ma come sorge una coscienza veramente ecclesiale? Talvolta l'impostazione del rapporto coscienza – Magistero si presenta in termini estrinsecisti, legalistici e quindi inevitabilmente minimalistici, come se si trattasse di difendere la libertà della prima dalle ingerenze indebite del secondo ⁽⁵³⁾. Prima di cercare di stabilire rigide delimitazioni di competenze, è necessario cogliere la genesi della soggettività cristiana. A questo proposito mi sembra insuperato il contributo offerto da Sant'Ignazio di Loyola nelle sue *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*, che egli ha posto in appendice ai suoi «Esercizi Spirituali». Tra le altre, la tredicesima regola si presenta come la più scostante, la più provocatoria e la più inattuale per la nostra mentalità moderna. Forse per questo è anche la più necessaria da meditare. Essa suona così: «Per pensare correttamente in ogni cosa, occorre sempre essere pronti a ritenere che quello che vedo bianco sia nero, se la Chiesa gerarchica lo dice. Crediamo infatti che quello Spirito che ci governa e ci dirige per la salvezza delle nostre anime sia lo stesso in Cristo nostro Signore, che è lo Sposo, e nella Chiesa, che è la sua Sposa» ⁽⁵⁴⁾.

La perplessità nostra era probabilmente anche quella dei contemporanei e di Ignazio stesso, quando si pensi che questa regola sembra essere la risposta paradossale e diametralmente capovolta ad un'affermazione di Erasmo da Rotterdam, secondo cui: «il bianco non sarà mai nero, neppure se il papa lo definisse così: cosa che io sono sicuro egli non farà mai». La funzione dell'ipotesi iperbolica di Ignazio è appunto quella di togliere la falsa sicurezza nella verità della propria opinione, per renderci «pronti a...». Cen-

(53) Cf le precisazioni dottrinali in proposito dell'Istruzione della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE su *La vocazione ecclesiale del teologo*, 24 maggio 1990, n. 38.

(54) Per un commento accurato e un'interpretazione geniale di queste «Regulae» rimandiamo a G. FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, t. II: «Fondement-Peché-Orthodoxie», Paris 1956, 167-222, al quale ci siamo ampiamente rifatti.

trale per una corretta impostazione del rapporto fede/ragione è il riconoscimento del carattere non assoluto, ma storico della ragione umana nel suo cammino di apertura alla verità, che la precede e la trascende. Ciò significa riconoscimento della creaturalità, dei molteplici condizionamenti affettivi, ambientali, della peccaminosità personale e comunitaria, come fattori entro i quali si inserisce l'esercizio della ragione e la conoscenza della verità (soprattutto morale). L'educazione dell'affettività comporta necessariamente la mediazione di una comunità.

Il rapporto con lo Spirito, che rende l'intelligenza creata capace di verità assoluta, è mediato dalla Chiesa, nella sua preminente realtà misterica («santa»), ma anche storico-istituzionale («gerarchica») e nelle sue dimensioni di «sposa» e di «madre». Questi sono i titoli con cui Ignazio qualifica la Chiesa, nella prima e nella tredicesima regola. Il rapporto verticale con lo Spirito può avvenire solo nella comunione con la sposa di Cristo a cui è donato lo Spirito. Esso è preceduto da quello filiale, attraverso cui il cristiano è generato dalla Chiesa madre, perché non si può saltare la dimensione orizzontale della temporalità e storicità, nella quale è necessaria la dimensione comunitaria. Solo a tali condizioni il cristiano può vivere, a sua volta, un rapporto paterno/materno verso gli altri. Il rapporto con lo Spirito, stante la sua connessione cristologica ed ecclesiologica, è reso soggettivamente possibile unicamente attraverso l'atteggiamento base della *vergüenza*, che permette l'accesso al «sentire cum Ecclesia». Essa esprime, nella condizione creaturale e peccatrice, l'apertura rispettosa, pudica e devota alla verità divina. E' partecipazione all'atteggiamento di Maria nel «fiat» all'Angelo, che aprendosi allo Spirito da sposa, diventa così anche madre di Cristo. Nel «fiat» mariano è infatti la forma interiore e la genesi della soggettività ecclesiale, il punto sorgivo della santità e dell'esperienza cristiana. Di fronte allo Spirito l'atteggiamento dell'anima non può essere che femminile e sponsale, lasciandosi educare a ciò dalla mediazione materna della Chiesa. La disponibilità alla mortificazione (sembianza di morte) del proprio punto di vista è condizione per la rinascita a sentire con la Chiesa.

Così Ignazio, in risposta alla contemporanea rivendicazione di una soggettività autonoma e fondatrice della verità, elabora una definizione rigorosamente cattolica del soggetto, nella sua genesi ecclesiale. Essa riconosce il valore di un «sentire» personale, ma lo pone nel contesto di una formazione e di una conversione storica. Il soggetto credente, la cui esperienza diventa punto di riferimento anche per la teologia, è la comunità ecclesiale stessa e si costituisce attraverso l'esercizio della ragione e dell'affettività a farsi plasmare dallo Spirito, sotto la guida dell'autorità gerarchica.

CONCLUSIONE

La domanda da cui sono partite le nostre riflessioni riguardava il rapporto della libertà con la coscienza e col Magistero. San Paolo ci insegna che «dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà» (*II Cor* 3, 17). Infatti «la verità ci rende liberi» (cf *Gv* 8, 32) ed è lo Spirito che ci conduce alla verità intera (cf *Gv* 16, 13). La coscienza che conduce alla libertà è dunque quella che si lascia guidare alla verità dallo Spirito. La sua funzione non è meramente passiva e applicativa di una legge, ma implica un lavoro ermeneutico, che chiama in causa la libertà del soggetto. Questa libertà è autentica non quando si erige ad arbitro del giudizio morale, quasi si trattasse di porre in atto una conoscenza creativa del bene e del male, inverificabile e insindacabile. Piuttosto essa è chiamata a scoprire la verità sul bene concreto, in atteggiamento di ascolto e dipendenza. La connaturalità virtuosa e l'apertura alla comunione sono le condizioni perché la coscienza possa adempiere il suo compito.

Lo Spirito del Signore, che illumina dall'interno la coscienza cristiana, le garantisce anche una dimora e una verifica esterna. L'ecclesialità è la forma in cui si compie l'esigenza di comunione interpersonale: essa non è qualcosa di sovrapposto ed estrinseco alla coscienza, ma una sua dimensione interiore, anzi la condizione del suo corretto esercizio. Di questa ecclesialità il Magistero rappresenta il testimone autentico, garantito con un carisma dello Spirito. Certamente il grado di garanzia varia in dipendenza dal livello in cui è impegnata l'autorità dottrinale dei Pastori e del Capo del loro Collegio. Ma la coscienza cristiana, pur nel sacrificio delle proprie opinioni, non potrà che avvertire come un aiuto alla propria libertà anche la parola del Magistero ordinario. Esso non le parla dall'esterno per porle dei limiti, ma la richiama dall'interno a verificare le sue vie in armonia con quella comunione, nella quale si dona la verità che libera.

LIVIO MELINA
Via di Torre Rossa, 21
00165 Roma

15 gennaio 1992