

L'EDUCAZIONE ALLA LIBERTÀ FONDATA SULLA VERITÀ

SOMMARIO: 1. La vera libertà: interrogativo e risposta: 1.1. L'interrogativo sulla vera libertà; 1.2. La vera libertà e la sequela Christi; 2. La «sovranità assoluta» della libertà e la falsificazione delle strutture fondamentali della morale: 2.1. La legge morale; 2.2. La coscienza morale; 2.3. La libertà come scelta; 2.4. I criteri di moralità; 3. La Chiesa maestra, madre e testimone della vera libertà: 3.1. La missione della Chiesa in prospettiva educativa; 3.2. I contenuti della missione della Chiesa; 3.3. I soggetti educatori della vera libertà; Conclusione.

È alla luce dell'enciclica *Veritatis splendor* che consideriamo il tema «L'educazione alla libertà fondata sulla verità». Così formulato, il tema ci situa nel cuore stesso dell'enciclica e nel suo spirito più profondo: *nel cuore dell'enciclica*, perché il Santo Padre con la *Veritatis splendor* intende riaffermare il legame libertà-verità come fondamento e condizione della vita morale autentica e come punto di riferimento centrale e decisivo della stessa riflessione morale; *nello spirito più profondo dell'enciclica*, perché la riaffermazione del legame libertà-verità è presentata come un momento essenziale e irrinunciabile della missione pedagogica della Chiesa, d'una Chiesa che insieme è Maestra e Madre, impegnata quindi a proporre con limpidezza e forza la verità morale e ad accompagnare il credente e ogni uomo nell'adesione libera e amorosa alla verità, ossia nella crescita della vera libertà.

1. LA VERA LIBERTÀ: INTERROGATIVO E RISPOSTA

Senza libertà non si dà moralità. Libertà e moralità si rincorrono, si incontrano, fanno unità, in un certo senso si identificano. Lo rileva in modo conciso ed efficace san Tommaso con le sue note parole: *idem sunt actus morales et actus humani* (*Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 3). Gli *actus humani* sono gli atti di cui l'uomo è padrone, gli atti che egli tiene in mano perché, ultima-

mente, tiene in mano se stesso: questi atti sono il segno e il frutto della sua *auto-exousia*: sono gli stessi atti che definiscono la bontà o non bontà morale dell'uomo (cf *S. Th.*, I-II, prol.).

In tal senso l'enciclica, dedicata alla morale, riconosce apertamente che l'uomo ha bisogno della libertà più del pane e dell'acqua di cui si nutre, più dell'aria che respira: il pane, l'acqua e l'aria servono alla sua vita fisica; la libertà serve alla sua vita morale.

L'enciclica, inoltre, giudica positivamente la rivendicazione, così ampia e forte, che l'uomo contemporaneo fa della libertà, avvertendone – direi quasi istintivamente – il collegamento essenziale con la dignità stessa della persona.

La *Veritatis splendor* ripropone, soprattutto, la ragione teologica – e dunque la ragione più vera e convincente – della libertà dell'uomo a partire dal suo essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, esattamente nei termini secondo cui si è espresso il Concilio Vaticano II: *vera libertas est eximium divinae imaginis in homine signum* (*Gaudium et spes*, 17): la *vera libertas* esprime la dignità della persona, e nello stesso tempo costruisce tale dignità.

1.1. *L'interrogativo sulla vera libertà*

Ma quando la *libertà* è *vera libertas*?

È questo l'interrogativo di fondo e ineludibile, che si ritrova quasi in ogni pagina dell'enciclica *Veritatis splendor*.

Non c'è bisogno di rilevare come questo interrogativo sia oggi *particolarmente acuto e urgente*, non solo nell'ambito pratico o del costume, ma prima e ancor più nell'ambito della cultura, anzi nell'ambito della stessa riflessione morale, sia sul versante filosofico sia su quello teologico. Costume e cultura, infatti, sono oggi decisamente dominati dal soggettivismo e quindi dal relativismo etico; la riflessione critica, inoltre, assume spesso la forma della cosiddetta *morale autonoma*, che si radica esclusivamente o quasi sulla *ragione*, prescindendo dalla fede: i problemi morali sono fondamentalmente i problemi del rapporto dell'uomo con se stesso, con gli altri e con il mondo; e che considera la *persona* nei termini di un soggetto *assolutamente libero*, con la conseguente eclissi di una *natura* umana oggettiva. Come si vede, si ritrovano anche ed innanzitutto nell'ambito morale gli esiti della secolarizzazione e della caduta della metafisica.

All'interrogativo sulla vera libertà l'enciclica risponde a partire dalla parola categorica di Cristo: *la verità vi farà liberi* (Gv 8,32). Leggiamo nella *Veritatis splendor*: «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*. E subito aggiunge: «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'» (n. 34).

La risposta dell'enciclica, senza nulla perdere della sua rigosità dottrinale, viene formulata all'insegna della massima concretezza e vivacità mediante il commento al dialogo tra Gesù e il giovane ricco, dialogo che domina il primo capitolo e che fa da filo conduttore dell'intera enciclica.

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

Nelle parole del giovane ricco, simbolo d'ogni uomo che non può non porsi la domanda etica, questa viene indicata nel suo contenuto fondamentale, ossia nel che cosa fare perché la propria vita sia piena, sia veramente significativa, sia cioè una vita perfettamente libera: «Per il giovane – scrive la *Veritatis splendor* – 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» (n. 7).

In realtà l'enciclica risponde all'interrogativo circa la *vera libertas* non solo con il colloquio del Signore Gesù con il giovane, ma anche riproponendo, almeno in modo implicito e allusivo, un altro dialogo di Cristo: quello con i Giudei. È un dialogo che è direttamente centrato sulla questione della *vera libertas*.

Il dialogo si snoda secondo questi tre passaggi essenziali.

L'affermazione di Cristo: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,31-32).

Il dissenso dei Giudei: «Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?» (Gv 8,33).

La replica di Gesù, che è un monito e insieme una promessa:

«In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato... Se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero» (Gv 8,34.36).

1.2. *La vera libertà e la sequela Christi*

Le ultime parole citate («Se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero») possono costituire la presentazione più sintetica ed esaltante della morale cristiana, colta nella sua specificità, nel suo *proprium*.

La morale cristiana, infatti, non è una semplice adesione a ideali astratti di vita o una pura obbedienza a principi e precetti impersonali o una mera coerenza con le esigenze della propria ragione, in una parola il sì cosciente e libero all'imperativo categorico: essa s'incentra piuttosto sulla *persona di Gesù Cristo* e si compie nella *sequela di Lui*.

È dunque un evento eminentemente personale, meglio interpersonale: è un rapporto tra persone, un rapporto di singolare profondità, che tocca l'essere stesso della persona, prima ancora che il suo *agire*. È questo, in ultima analisi, il contenuto evangelico e teologico della *sequela Christi*, contenuto che l'enciclica ripropone con pochissime e veloci pennellate, ma di straordinaria densità e incisività: «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 nella 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» (n. 21).

Illuminato dall'intero capitolo primo dell'enciclica, il testo ora citato presenta i tratti fondamentali della *novità* e dell'*originalità* della morale cristiana. Li riconduciamo, in particolare, ai seguenti quattro.

a) La *sequela Christi* è conformità ontologica e partecipazione operativa a Gesù Cristo: «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» (n. 19).

b) La *sequela Christi* si risolve nella *sequela libertatis Christi*: «Gesù chiede di seguirlo e di imitarlo sulla strada dell'amore, di un amore che si dona totalmente ai fratelli per amore di Dio» (n. 20).

Proprio *l'amore che si dona* costituisce il *logos* nativo, il senso originale della libertà: per questo il seguire Cristo comporta la partecipazione alla sua libertà, a quella libertà che si rivela nella forma più luminosa e si attua nella forma più intensa nel servizio sacrificale di Gesù sulla croce: «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)» (n. 21).

È la carne umana attinta dal Figlio di Dio nel seno della Vergine, è la sua carne crocifissa – il corpo dato e il sangue sparso – il «luogo» che manifesta e realizza l'intera «verità» della libertà: «Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono di sé e chiama i discepoli a prendere parte alla sua stessa libertà» (n. 85).

c) La *sequela libertatis Christi* non è dalla carne e dal sangue, ma dal Padre che sta nei cieli (cf Mt 16, 17); non è conquista dello sforzo dell'uomo – anche se questi è impegnato con tutto il peso della sua libertà –, ma è dono di Dio, grazia, frutto dello Spirito Santo effuso nella Chiesa da Cristo morto e risorto.

Diceva Gesù: «Se il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero» (Gv 8,36). E l'enciclica: «La libertà ha bisogno di essere liberata. Cristo ne è il liberatore: egli 'ci ha liberati perché restassimo liberi' (Gal 5,1)» (n. 86). E Cristo libera mediante il suo Spirito (con l'effusione pentecostale dei Sacramenti della Chiesa): questo stesso Spirito è la *Legge Nuova* del credente, una legge che – come dice la *Veritatis splendor* – «non si contenta di dire ciò che si deve fare, ma dona anche la forza di 'fare la verità' (Gv 3,21)» (n. 24).

Lo Spirito è in tal modo legge perfetta di libertà: «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà» (2 Cor 3,17).

d) Condotta e sostenuta dallo Spirito di Cristo, il cristiano è chiamato alla *santità*, ossia alla perfezione dell'amore e del dono di sé, dunque alla *perfezione della libertà* (cf n. 17-18). L'espressione suprema della libertà perfetta, del dono totale di sé è *il martirio*, a somiglianza e in partecipazione alla testimonianza resa da Cristo, 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 nella stessa strada... La carità, secondo le esigenze del radicalismo evangelico, può portare il credente alla testimonianza suprema del martirio» (n. 89).

Come si vede, gli elementi ora sinteticamente ricordati definiscono il contenuto centrale e proprio della morale cristiana e mostrano in maniera immediata e concreta – in rapporto alla persona

stessa di Gesù e quindi alla sequela di Lui – l'intimo legame tra libertà e verità. C'è da chiederci se questo nucleo essenziale della morale cristiana sia di fatto parte viva e vitale del patrimonio culturale, della coscienza e del costume comune e quotidiano degli stessi cristiani. Il rischio di una concezione generica e impersonale, puramente umana o «laica» della morale, è molto forte e può essere vinto solo attraverso una rinnovata «evangelizzazione» della morale stessa.

2. LA «SOVRANITÀ ASSOLUTA» DELLA LIBERTÀ

E LA FALSIFICAZIONE DELLE STRUTTURE FONDAMENTALI DELLA MORALE

Riprendiamo il colloquio di Gesù con i Giudei. All'affermazione di Cristo: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi», segue il dissenso aperto e orgoglioso dei Giudei: questi rivendicano il possesso della libertà in forza della loro appartenenza etnica ad Abramo! Nella sua replica, Gesù mostra che quella dei Giudei è una libertà *illusoria*, anzi una libertà *falsa e falsificante*. Loro la chiamano libertà, in realtà è *schiavitù, perché è sradicata dalla verità*: «chiunque commette il peccato è schiavo del peccato».

Penso che nelle parole di Gesù si possa leggere una chiara allusione della rivendicazione di una libertà che pensa di poter vivere *al di fuori o contro la verità*. È quanto avviene ogni qualvolta si concepisce e si vive *la libertà come un assoluto*, e quindi *come la sorgente dei valori*: «In questa direzione si muovono le dottrine che perdono il senso della trascendenza o quelle che sono esplicitamente atee» (n. 32); «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*» (n. 35).

Ma questa «sovranità assoluta» della libertà è ben diversa, anzi sta in radicale contraddizione con quella vera sovranità, nativa e originale, di cui Dio ha arricchito e onorato l'uomo creandolo a sua immagine e ponendolo come «signore» sulla terra, signore delle cose, ma ancor più signore di se stesso, in sapiente e amorosa docilità al «Signore dei signori»: è questa la *libertà veramente regale*, di cui ci parlano i Padri della Chiesa.

In realtà, alla luce sia della riflessione razionale che della stessa esperienza umana, la *libertà come un assoluto* si rivela una *falsità*, che «disonora l'uomo», non solo nell'esercizio concreto della sua libertà, ma anche e soprattutto nel concetto stesso di libertà: siamo di fronte ad una «corruzione» della stessa idea di libertà.

Ma una libertà così esercitata e concepita finisce per falsificare le strutture portanti della moralità, per deformare e rovinare gli elementi strutturali dell'agire morale dell'uomo: *intacca cioè la «verità» della legge morale, della coscienza, della scelta libera, dei criteri di moralità*. È precisamente secondo queste quattro direzioni che la *Veritatis splendor* denuncia i frutti avvelenati e velenosi della «sovranità assoluta» della libertà.

2.1. *La legge morale*

La verità della legge morale viene compromessa o negata dalla concezione conflittuale legge-libertà, come se la legge, proprio perché tale, restringesse o addirittura eliminasse lo spazio della libertà e, viceversa, come se la libertà, in quanto tale, diminuisse o annullasse lo spazio della legge.

Ma una simile concezione potrebbe avere una qualche legittimità solo in una prospettiva *estrinsecista* della legge morale e in una prospettiva *bio-fisiologista* della legge morale naturale. Per la verità, sono prospettive tuttora diffuse, talvolta anche nell'ambito filosofico e teologico, ma sono contrarie alla verità della legge, perché sono contrarie alla verità della persona.

Ci bastino alcuni veloci accenni.

Il *conflitto libertà-legge* – dice l'enciclica – è presunto, ed è dovuto, anche e in particolare, a visioni superficiali o distorte della legge morale, soprattutto della legge naturale.

Secondo una visione estrinsecista e volontarista, la legge morale è qualcosa che viene dall'esterno dell'uomo e si impone all'uomo stesso, non con saggezza, quanto – potremmo dire – con il gusto di imprigionarlo nella sua libertà. È la prospettiva del *malum quia prohibitum* (una cosa è cattiva perché è proibita).

In realtà, la legge morale è qualcosa di intrinseco all'uomo come tale, è il suo *logos* o significato essenziale e qualificante, è la sua «verità» strutturale, dinamica e finale, ossia la sua struttura costitutiva, i suoi dinamismi profondi, le finalità verso cui è polarizzato. La prospettiva sopra ricordata del *malum quia prohibitum* è allora da capovolgere totalmente in questi termini: *prohibitum quia malum* (una cosa è proibita perché è cattiva). Questa legge intrinseca all'essere stesso dell'uomo è conosciuta e individuata dalla sua *ragione* ed è assunta dalla sua *libertà responsabile*: con la legge morale *l'uomo si autogoverna e si autoconduce verso il suo fine*. L'enciclica ripropone uno stupendo testo di san Tommaso, che merita di essere riascoltato: «Rispetto alle altre creature 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 e al fine dovuto, tale partecipazione della legge eterna nella creatura razionale è chiamata legge naturale» (*S. Th.* I-II, 91,2; cf n. 43).

In particolare circa la legge morale naturale l'accusa che più volte viene rivolta alla morale della Chiesa è quella del *biologismo* o del *naturalismo*. Ma l'enciclica respinge al mittente una simile accusa, perché in realtà quando parla di legge morale naturale la Chiesa si riferisce *sempre e solo alla persona umana nella sua «totalità unificata»*, nella sua realtà spirituale e corporale, anzi ad ambedue come dimensioni tra loro inscindibilmente unite.

In tal modo la Chiesa difende la *verità integrale dell'uomo*, sicché rifiuta di dissociare l'uomo e, una volta dissociato, di operare un'indebita scelta di una sua parte rispetto all'altra. Solo in questa antropologia integrale e unitaria si può comprendere e vivere il *valore originale del corpo umano*, ossia il suo rapporto profondo con la persona: il corpo non è nella linea dell'*avere*, sicché l'uomo può trattarlo così come tratta un oggetto, una cosa; ma è nella linea dell'*essere*: io, rigorosamente parlando, non «ho» un corpo, ma, in un certo senso, «sono» il mio stesso corpo: nel corpo ed attraverso il corpo mi rivelo, mi comunico agli altri e mi realizzo come persona. È dunque profondamente «personalistica» la dottrina della Chiesa circa la legge morale naturale.

Come si può facilmente vedere nella prospettiva della legge morale ora brevemente delineata, la libertà umana trova nella legge non un ostacolo, ma la condizione e la via della stessa possibilità di realizzarsi come libertà *umana e umanizzante*: «La legge di Dio – scrive la *Veritatis splendor* – non attenua né tanto meno elimina la libertà dell'uomo, al contrario la garantisce e la promuove» (n. 35).

2.2. La coscienza morale

La verità della coscienza morale è falsata dalla libertà umana intesa come un assoluto. Ed è falsata nei termini così indicati dall'enciclica: «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» (n. 32). L'enciclica continua scrivendo: «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 di agire di conseguenza» (n. 32).

Con un termine sintetico potremmo dire che la coscienza, secondo alcune tendenze teologiche attuali, è essenzialmente *decisione*; più precisamente essa è una decisione che presenta i seguenti tratti caratteristici.

La coscienza è *solo* decisione: in verità la coscienza è *anche* decisione (*dictamen conscientiae*); ma, prima e per poter essere decisione, la coscienza è *giudizio* (*iudicium conscientiae*). La *Veritatis splendor* ripropone la categoria di «ragionamento» propria del testo paolino di Rm 2,14-15: «Il termine 'ragionamenti' mette in luce il carattere proprio della coscienza, quello di essere un *giudizio morale sull'uomo e sui suoi atti*» (n. 59).

La coscienza è decisione *vera* proprio e solo perché è decisione del soggetto: in realtà la coscienza, in quanto è anzitutto giudizio, è vera non perché dipende comunque dal soggetto, ma perché corrisponde alla verità oggettiva. Scrive al riguardo l'enciclica: «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» (n. 61).

La coscienza è decisione vera *in modo infallibile*, sicché è ingiudicabile e insindacabile da tutti e da tutto, e pertanto non ha affatto bisogno di essere formata. Kant diceva che «una coscienza erronea è inconcepibile». In verità la coscienza, in quanto giudizio umano, è sempre *fallibile* e quindi ha assoluto bisogno di essere formata, resa cioè oggetto di continua conversione alla verità e al bene. L'enciclica cita al riguardo il testo paolino: «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), e così commenta: «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» (n. 62). E ancora: «È, in realtà, il 'cuore' convertito al Signore e all'amore del bene la sorgente dei giudizi *veri* della coscienza» (n. 64).

Nella prospettiva della coscienza come esclusiva *decisione infallibilmente vera* siamo di fronte al fenomeno di una specie di *solipsismo invincibile*: il dialogo della coscienza, se pure esiste e non è sostituito dal puro istinto, è dell'uomo con se stesso, mentre la coscienza morale si configura ultimamente in termini religiosi come *dialogo dell'uomo con Dio*. È, come scrive la *Gaudium et spes*, l'essere stesso dell'uomo *solus cum Deo* (cf n. 16): «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» (Giovanni Paolo II, Udienza generale, 17 agosto 1983). Così la coscienza morale possiede un'intima struttura dialogica: Dio è colui che chiama il singolo uomo *hic et nunc*, lo giudica e gli comanda di amare e di fare il bene; e l'uomo è colui che, interpellato da Dio, sta sempre in cammino per fare suo il giudizio e il comando di Dio.

Per cogliere in modo immediato ed efficace il reale significato dell'interpretazione «creativa» della coscienza, ossia del suo risolversi in una decisione autonoma dell'uomo, possiamo rileggere la ritrascrizione spiritosa del testo della Genesi circa il peccato originale fatta da un noto teologo moralista austriaco, A. Laun: «Ecco, la donna vide che i frutti dell'albero erano attraenti da mangiare, che quell'albero era bello alla vista e che prometteva di far diventare intelligenti. Essa allora prese una decisione di coscienza, colse dei frutti e ne mangiò; ne diede anche all'uomo che era accanto a lei. Anch'egli nella sua coscienza decise di mangiarne... Quando poi udirono Dio che passeggiava, rimasero perfettamente tranquilli e continuarono a mangiare. Il Signore Dio chiamò Adamo e gli chiese: 'Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo proibito di mangiare?'. Adamo rispose: 'A dire il vero, mia moglie ed io ne abbiamo parlato col serpente ed abbiamo valutato anche le sue ragioni e, nella nostra coscienza, ci siamo decisi a mangiarne'. Il Signore Dio rimase molto soddisfatto di questa risposta e lodò il coraggio di Adamo e di Eva, che continuarono a vivere liberi e felici nel paradiso terrestre e a mangiare dei frutti di tutti gli alberi, secondo il giudizio della loro coscienza».

Ritrascrizione spiritosa, dicevo; ma fedele ad una visione non poco diffusa della coscienza morale. È una visione che pretende di esaltare la coscienza, mentre in realtà la umilia e la distrugge. È invece la *Veritatis splendor* a difendere realmente e a promuovere con forza i veri e sacrosanti diritti della coscienza: non quelli presunti o falsi. E i veri diritti sono intimamente congiunti con i doveri, come scriveva al duca di Norfolk il Card. J. H. Newman: «La coscienza ha dei diritti perché ha dei doveri» (cf n. 34). Ora il primo dovere della coscienza è di ascoltare la verità e di intimarla all'uomo, come condizione e via della sua autentica libertà.

2.3. *La libertà come scelta*

La verità della libertà stessa viene compromessa o rifiutata da una «sovranità assoluta» attribuita alla *libertà fondamentale*, più precisamente quando vengono separate tra loro la *scelta fondamentale* e le *scelte particolari*, sino al punto di affermare che la scelta fondamentale non può essere radicalmente modificata da nessuna delle scelte particolari.

Rimandando all'analisi che di questo problema fa la *Veritatis splendor* (cf nn. 65-70), ci restringiamo a rilevare come l'enciclica non rifiuti affatto, ma valorizzi positivamente la dottrina dell'opzione fondamentale, sulla quale ha riflettuto non poco la teologia postconciliare. L'enciclica individua più precisamente tale opzione fondamentale nella scelta di fede (cf Rm 16,26): «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» (n. 66).

L'enciclica, invece, rifiuta una certa interpretazione della libertà fondamentale, che conduce ad una revisione radicale del rapporto tra la persona e i suoi atti e, conseguentemente, alla dissociazione tra l'opzione fondamentale e le scelte particolari di determinati atti. Secondo questa interpretazione l'opzione fondamentale coinvolgerebbe la persona in un modo così radicale e perfetto da situarsi ad un livello «trascendentale» e «atematico» e da esprimersi, non in rapporto ai beni particolari (categoriali), bensì soltanto in rapporto al Bene assoluto, cioè Dio. Ne segue che l'opzione fondamentale non potrebbe mai realizzarsi adeguatamente nelle scelte particolari di determinati atti concreti e non potrebbe pertanto essere modificata ed eliminata da nessuna di queste scelte particolari che si configurano ad essa contrarie.

In concreto: *sarebbe possibile rimanere nell'amore di Dio senza osservare i suoi comandamenti!* Ma ciò contraddice la parola

stessa di Gesù: «Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore» (Gv 15,10). Ciò contraddice l'unità personale dell'agente morale nel suo corpo e nella sua anima. Ciò dimentica che l'uomo sceglie il Bene assoluto, come suo fine ultimo, mediante la scelta dei beni finiti (cf *S. Th.* I-II, 89,6).

2.4. I criteri di moralità

La «sovranità assoluta» della libertà conduce a una *ridefinizione inaccettabile dei criteri della moralità di un atto umano*, ossia dei criteri secondo cui si giudica l'atto umano e lo si valuta buono o cattivo.

Come è noto, la moralità di un atto umano è la sua conformità o meno al vero bene dell'uomo, è la sua ordinabilità a Dio, a Colui che solo è buono (cf Mc 10,18).

Da che cosa è data questa moralità?

Fondamentale è *l'intenzione* del soggetto che agisce: si pensi all'insistenza di Gesù nel radicare la moralità nel «cuore» contro l'esteriorismo farisaico.

Importanti sono anche le *conseguenze* del nostro agire: conseguenze che toccano noi stessi e gli altri e che si sviluppano nel presente e nel futuro. Ciascuno di noi avverte che la sua responsabilità è in gioco non solo per il gesto in se stesso ch'egli pone, ma anche per il gesto in rapporto alle conseguenze che può avere.

Ora *secondo alcune tendenze di filosofia e di teologia morale la moralità è definita tutta e sola da questi due elementi*: l'intenzione soggettiva e le conseguenze. Ma, in tal modo, si professa una *concezione soggettivistica*: è il soggetto a decidere, con la sua intenzione, del bene e del male indipendentemente dalla verità oggettiva dell'agire umano; e si professa un *estrinsecismo morale*, dimentico che l'agire umano, prima di toccare il mondo esterno, tocca la persona in se stessa. Scrive, invece, l'enciclica: gli atti umani «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». È con i nostri atti che noi diventiamo genitori di noi stessi, rileva san Gregorio Nisseno, citato dall'enciclica (cf n. 71).

In realtà per definire la moralità dell'agire occorre partire dall'essere (secondo il classico principio *agere sequitur esse*), occorre partire dalla «verità» dell'essere umano. Ora *ci sono atti che per sé e in sé sono cattivi*, ossia incompatibili con il vero bene dell'uomo e non ordinabili a Dio, sicché l'uomo non può sceglierli, perché scegliendoli (e quindi coinvolgendosi con la sua volontà libera)

non può esprimere la sua bontà. Sono atti «irredimibili» per definizione, al punto che non possono essere «redenti», non possono cioè essere resi buoni da nessuna intenzione e da nessuna situazione nella quale ci si trova ad agire. Conseguentemente, le norme morali che proibiscono tali atti hanno valore sempre e in ogni caso, senza eccezioni. E questo in ordine a difendere la verità della persona, e quindi la sua autentica libertà.

Da quanto abbiamo detto sinora risulta che il legame con la verità è essenziale e decisivo alla libertà: è ciò che permette alla libertà di essere se stessa, di custodire e promuovere la sua dignità e autenticità. La libertà, che rende possibile e umano il compimento di tutti i doveri morali, ha come suo primo e in un certo senso unico dovere quello di *obbedire alla verità* (cf 1 Pt 1,22): ma è un dovere tutt'altro che umiliante; è esaltante, anzi è vitale, in quanto è questione di vita o di morte della libertà stessa. «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*' » (n. 84). Riascoltiamo, ancora una volta, la parola di Cristo: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,32).

3. LA CHIESA MAESTRA, MADRE E TESTIMONE DELLA VERA LIBERTÀ

Il dibattito di Gesù con i Giudei circa la vera libertà è un fatto che continua sempre nella vita della Chiesa e nella sua missione. È questo, in definitiva, il senso pastorale del terzo capitolo della *Veritatis splendor*, che si apre con questa affermazione: «L'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» (n. 84).

3.1. *La missione della Chiesa in prospettiva educativa*

La missione della Chiesa è certamente non facile, perché si colloca in un contesto sociale e culturale nel quale si teorizza non solo la legittimità ma anche la necessità di una rottura dell'alleanza tra libertà e verità. Di più: tale rottura riceve spesso pacifica cittadinanza entro le stesse comunità ecclesiali, sotto la forma ancora più radicale di una separazione tra la fede e la morale: «È anche diffusa – rileva l'enciclica – 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» (n. 4). Ritornando all'inizio del terzo capitolo su questo stesso punto, la *Veritatis splendor* scrive: «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' » (n. 88).

La missione della Chiesa ha dunque davanti a sé una *grande sfida*: quella di portare gli uomini, e i cristiani stessi, dalla falsa libertà alla vera libertà, *dalla libertà come «arbitrio»* (perché sradicata dalla verità) *alla libertà come «responsabilità»* (perché alleata della verità). È una *missione tipicamente educativa*, perché proprio di questo si tratta: di guidare e accompagnare, con amore intelligente e paziente, i credenti verso il possesso della vera libertà, verso la pienezza della libertà dei figli di Dio, ossia «la libertà della gloria» (Rm 8,21).

È una missione che la Chiesa compie grazie al dono pasquale di Cristo crocifisso, lo Spirito Santo, come Spirito di perfetta libertà, e sotto il dinamismo della Legge Nuova, che lo stesso Spirito incide nel cuore dei credenti.

3.2. I contenuti della missione della Chiesa

La Chiesa compie la sua missione come *popolo di Dio profetico-sacerdotale-regale*, ossia con la Parola, il Sacramento e la Carità. Secondo questa prospettiva conciliare, più volte riproposta nel magistero di Giovanni Paolo II e nella stessa enciclica *Veritatis splendor* (cf n. 107), non è difficile rivisitare l'azione educativa della Chiesa nei riguardi della vera libertà: è un'azione di annuncio, celebrazione e testimonianza del Vangelo della libertà.

a) La Chiesa annuncia «il Vangelo della libertà».

La Chiesa è *maestra di verità*, anche della verità morale. Per questo insegna la «verità» propria della libertà, ossia il suo autentico significato, quale essa attinge dal Vangelo vivente e personale che è Cristo Gesù. Conoscendo e facendo conoscere agli uomini Gesù crocifisso, la Chiesa si fa *maestra di libertà*, e prima ancora

si fa *discepolo di libertà*, come leggiamo nell'enciclica: «Gesù rivela, 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*» (n. 87).

b) *La Chiesa celebra «il Vangelo della libertà».*

La Chiesa non solo è maestra, ma anche ed insieme *madre*. Non si limita dunque ad annunciare la vera libertà, ma la *dona* ai credenti nel momento più alto della sua fecondità, ossia nella celebrazione liturgica dei sacramenti e della preghiera. Il dono sacramentale dello Spirito opera una comunione del credente con Cristo e quindi una partecipazione alla libertà stessa del Signore Gesù. Scrive la *Veritatis splendor*: «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... 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)» (n. 87).

Una considerazione speciale meriterebbero il *Battesimo* e l'*Eucaristia*: il primo perché è il fondamento della liberazione e della libertà del credente (cf Rm 6,11), il secondo perché è il culmine dell'incontro liberante con Gesù Cristo.

Così la celebrazione sacramentale (e, in un certo senso, la preghiera che vi è connessa) costituisce per la Chiesa e per i suoi membri il *memoriale* e la *riattualizzazione* dell'Esodo, ossia del passaggio dalla schiavitù del peccato alla libertà della grazia. E costituisce pure un'*attesa*, anzi un'*anticipazione* di quella libertà che sarà perfetta nell'incontro definitivo con Gesù Cristo nella gloria.

c) *La Chiesa testimonia «il Vangelo della libertà».*

La Chiesa è maestra e madre non solo nel suo *agire*, ma anche ed innanzitutto nel suo stesso *essere*: la magisterialità e la maternità, l'annuncio e il dono, sono costitutivi del *mysterium Ecclesiae*. Per questo la Chiesa è *testimone* vivente e permanente della vera libertà: la sua *esistenza* concreta – come esistenza nello Spirito – è il segno e il frutto della libertà di Cristo.

La testimonianza più significativa ed efficace della libertà nella Chiesa è data dalla *vita di santità*: essendo questa la perfezione dell'amore e del dono di sé, è per ciò stesso la pienezza della libertà. Leggiamo nell'enciclica: «La vita santa porta a pienezza di espressione e di attuazione il triplice e unitario *munus propheticum, sacerdotale et regale* che ogni cristiano riceve in dono nella rinascita spirituale 'da acqua e da Spirito' (Gv 3,5)... 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» (n. 107).

La testimonianza della libertà oggi più preziosa e urgente è quella data con il «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» (n. 90): tale rispetto, che significa fedeltà alla legge santa di Dio, può esigere la disponibilità non solo ad affrontare rinunce, gravi sacrifici e sofferenze, ma anche a donare se stessi nel *martirio* (cf n. 93).

Una simile testimonianza di libertà è un grande bene offerto non solo alla comunità ecclesiale ma alla stessa società civile, che vengono salvate dal precipitare «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» (n. 93). In particolare il *rinnovamento sociale, economico e politico* della società civile – sottolinea con forza l'enciclica – preesige ed è sostenuto dal *rinnovamento culturale, etico e religioso*, un rinnovamento cioè che ha il suo punto di forza nell'accogliere e nel vivere l'armonia indissolubile tra verità e libertà. In questo senso è ancora l'enciclica a scrivere: «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... 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» (n. 99).

L'annuncio, la celebrazione e la testimonianza del Vangelo della libertà da parte della Chiesa, mentre mettono in luce il contributo originale della Chiesa stessa nei riguardi della vera libertà, conducono a ritrovare ed invitano ad approfondire l'essenziale *dimensione ecclesiale della libertà cristiana*. Infatti, «Il Signore è lo Spi-

rito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà» (2 Cor 3,17); ma lo Spirito di Gesù Cristo è presente e operante nella Chiesa, sicché questa può e deve dirsi: «la visibilità, il sacramento originale dello *pneuma* (Spirito), che è la libertà della nostra libertà: la Chiesa, cioè, e con essa la comunità, stanno a dimostrare che l'abbiamo questa libertà di Dio e fanno sì che noi l'abbiamo» (K. Rahner).

3.3. *I soggetti educatori della vera libertà*

Evidentemente quando parliamo di Chiesa come maestra, madre e testimone della vera libertà intendiamo riferirci alla *Chiesa come tale* e alle *sue componenti*, insieme istituzionali e carismatiche. Nella Chiesa *tutti e ciascuno* hanno la grazia e la responsabilità di conoscere, vivere e comunicare la «libertà dei figli di Dio», ma secondo i diversi e complementari doni e compiti affidati dall'unico Spirito in ordine a costruire una comunità di persone veramente libere.

In questo senso la *Veritatis splendor* si sofferma nel presentare l'importante e insostituibile servizio dei *teologi moralisti*, richiamandone il significato ecclesiale (cf nn. 109-113). Le «comunicazioni» che seguiranno offriranno spunti pastorali di grande interesse circa il posto e il ruolo che i *presbiteri* e le *famiglie* hanno nella «educazione alla libertà fondata sulla verità». Nello stesso tempo *il mondo dell'economia, della politica e della comunicazione sociale* verrà presentato non solo come oggetto ma anche come soggetto attivo e responsabile della formazione al senso morale, e dunque al senso della vera libertà.

Non possiamo dimenticare, infine, che la *Veritatis splendor* riserva i suoi ultimi numeri a richiamare *le nostre responsabilità di pastori*. Questa nostra Assemblea Generale costituisce, da un lato, una *risposta* corale all'appello che il santo Padre ci rivolge allorquando delinea il nostro *munus propheticum-sacerdotale-regale* nel suo specifico riferimento alla dottrina morale (cf n. 114), e dall'altro lato un *invito* a condividere con Lui il dovere della *vigilanza* evangelica: «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 rice-

vuta 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» (n. 116).

CONCLUSIONE

L'enciclica, intitolata *Veritatis splendor*, può ricevere un altro titolo: *Libertatis splendor*. Del tutto legittima è questa denominazione, perché l'enciclica si risolve in un grande inno alla libertà, eco del grido gioioso di Paolo di fronte alla fondamentale vocazione dei cristiani: «Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà» (Gal 5,13).

Ma lo splendore della libertà fa tutt'uno con lo splendore della verità, perché da questa scaturisce e viene alimentato. Lo splendore della vera libertà brilla sul volto di Gesù Cristo, «luce vera che illumina ogni uomo» (Gv 1,9), e si riflette sugli uomini, che in Lui diventano «figli della luce» (Ef 5,8). In una maniera singolare questo splendore si riflette sul volto di Maria, la vergine madre.

«Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi». Il compimento supremo nel mondo umano delle parole di Gesù – ci suggerisce il Papa nella conclusione dell'enciclica – è Maria Santissima. Ella è *l'icona perfetta della libertà*, perché la sua vita – che sant'Ambrogio dice essere «insegnamento per tutti» (*De Virginibus*, lib. II, cap. II, 15; cf n. 120) – è stata vissuta secondo l'autentico senso della libertà: il dono di sé nell'amore a Dio e agli uomini. Ed è icona perfetta di libertà, perché, grazie allo Spirito, è Madre del Verbo, Madre della Sapienza eterna di Dio, che rivela e compie perfettamente la volontà del Padre (cf Eb 10,5-10).

Per questo Maria Santissima è anche maestra, madre e testimone della vera libertà e in tal modo può dirsi *l'educatrice* di tutti quanti nella Chiesa educano alla vera libertà.

S. E. MONS. DIONIGI TETTAMANZI
*Arcivescovo, Segretario Generale
della Conferenza Episcopale Italiana*

17 maggio 1994 (*)

(*) Il testo riporta la relazione tenuta da Sua Ecc.za Mons. Dionigi Tettamanzi, Segretario Generale della C.E.I., nel corso della XXXIX Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana, svoltasi a Roma dal 16 al 20 maggio 1994 nell'aula del Sinodo in Vaticano.