

Appunti di teologia morale 2014

Scritto da Don Pierluigi

Lunedì 16 Giugno 2014 10:41 - Ultimo aggiornamento Lunedì 16 Giugno 2014 10:46

DIOCESI DI UGENTO – S. MARIA DI LEUCA

Scuola Diocesana di formazione teologico-pastorale

Appunti di teologia morale 2014

Scritto da Don Pierluigi

Lunedì 16 Giugno 2014 10:41 - Ultimo aggiornamento Lunedì 16 Giugno 2014 10:46

Corso di Teologia Morale Fondamentale

Don Pierluigi Nicolardi

Appunti di teologia morale 2014

Scritto da Don Pierluigi

Lunedì 16 Giugno 2014 10:41 - Ultimo aggiornamento Lunedì 16 Giugno 2014 10:46

Anno Scolastico 2013/2014

Introduzione

La vita cristiana è dono di Dio che, in Cristo, ci ha manifestato le ultime profondità del suo amore aprendoci la via della comunione trinitaria [1]. In Cristo, archetipo di tutta la creazione (Cf Col 1,14ss.), siamo stati creati, in lui viviamo, in lui siamo rigenerati a vita nuova (Cf At 17,28.).

Tutta l'esistenza cristiana prende avvio dall'inizio in noi della vita divina di Cristo; essa è un dono di Dio, innestato per mezzo dello Spirito Santo, ma è anche un compito, giacché fa appello alla libertà e alla collaborazione da parte dell'uomo [2]. Attraverso la grazia sacramentale è la vita di Cristo che viene accettata liberamente dall'uomo. La vita cristiana, perciò, è imitazione di Cristo, non nel senso di una via esogena che l'uomo deve percorrere con le sue sole forze, ma è la stessa vita di Cristo innestata nella nostra vita

[3]

; il cammino di sequela e di imitazione «non è una forma esteriore, ma processo oggettivo e sacramentale per il quale il credente riveste il Cristo, diventa partecipe del suo mistero pasquale»

[4]

.

In sintesi, la vita cristiana è la vita morale che, vista in senso più globale, non è l'osservanza – *t out court* –

di una serie di precetti, ma «vita del Cristo che si diffonde nei credenti, che attraverso i sacramenti vengono uniti in modo arcano ma reale a Cristo che ha sofferto ed è stato glorificato»

[5]

.

Il presente testo ha come obiettivo quello di presentare i fondamenti della teologia morale per comprendere – senza alcuna pretesa di esaustività – le strutture essenziali dell'agire responsabile del cristiano. Il percorso che sarà indicato prende avvio dalla definizione di teologia morale fondamentale e dallo statuto epistemologico della disciplina; in seguito, verranno trattati i temi della libertà dell'uomo in relazione a Dio, dell'atto umano, della legge, della coscienza e del peccato. Ultimo argomento, sarà il rapporto tra morale e santità; l'esistenza morale cristiana, essendo vita in Cristo, non può essere disgiunta dalla pratica sacramentale e dalla preghiera.

1. Teologia morale fondamentale: questioni epistemologiche introduttive

La teologia morale è la parte della teologia che ha come oggetto proprio lo studio dei comportamenti responsabili dei fedeli in Cristo. Il Concilio Vaticano II afferma che la teologia morale deve illustrare scientificamente «la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo» [6]. Questa affermazione ci consente di cogliere soggetto e oggetto di questa disciplina.

1.1 Il soggetto della teologia morale

Il decreto conciliare *Optatam totius*, al n. 16, riporta con chiarezza i soggetti propri della teologia morale; essi sono i *fedeli in Cristo*. Se per il fedele la vita morale cristiana inizia con il battesimo, non si può dire diversamente della vita morale in genere. Esiste una morale cristiana, ma esiste anche una morale indipendente dalla Rivelazione; anzi, possiamo affermare che l'uomo è, per la sua condizione naturale, un essere morale, ossia capace di cogliere per sé la distinzione tra il bene e il male. Dato questo presupposto, si può affermare che il cristiano è soggetto della morale a duplice titolo: in quanto uomo e in quanto cristiano.

È opportuno, allora, in breve, valutare il rapporto tra la morale umana e la morale cristiana. Ogni cultura è portatrice di un codice etico più o meno comune con quello delle altre civiltà e culture; questo codice trova normalmente fondamento nella legge naturale, ossia nella legge inscritta nella natura della persona umana. Basti pensare alla cosiddetta regola d'oro presente, diversamente declinata, in ogni codice etico [7]; l'antica civiltà greca aveva diversi codici morali, come per esempio l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, utilizzata anche da Sant'Ambrogio e da San Tommaso. Lo stesso decalogo contiene le esigenze fondamentali della legge morale naturale.

Il Nuovo Testamento, i Vangeli in maniera particolare, contengono la chiave di volta del rapporto tra morale umana e morale cristiana. Nel celebre discorso della montagna Gesù

afferma: «Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma per dare compimento. [...] Poiché se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli» (Mt 5,17.20). Gesù afferma che la legge nuova, rappresentata dallo statuto delle beatitudini, porta a compimento la legge morale naturale (il Decalogo) e la Rivelazione veterotestamentaria; la legge morale cristiana ha una novità endogena, ma senza alcuna rottura con il passato: essa è compimento. Essa eccede il passato, portandolo a perfezione.

Il soggetto della morale, in generale, è la persona umana; quando questa è elevata da Dio a dignità filiale, allora il suo bene viene portato a perfezione. La costituzione pastorale *Gaudium et spes*

afferma infatti: «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» [\[8\]](#)

1.2 L'oggetto materiale e formale

L'*oggetto materiale* della teologia morale è la vita cristiana intesa come vita dell'uomo come figlio di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo [\[9\]](#). Essa è:

- *una realtà di ordine trinitario*. La vita cristiana è comunione con la SS. Trinità; ha inizio col battesimo che dona al cristiano la *grazia santificante*, ossia la partecipazione alla natura divina e la nuova identità filiale, e le *virtù teologali*, cioè i principi soprannaturali che abilitano l'uomo a vivere nella nuova identità filiale.

- *Una realtà di ordine sacramentale*. La vita cristiana inizia con il battesimo [\[10\]](#), *ianua sacramentorum*, ed è segnata da altre tappe sacramentali che abilitano l'uomo a essere sempre più a immagine di Cristo.

- *Una realtà di ordine ecclesiale.* La Chiesa è il sacramento universale di salvezza; attraverso di essa, grembo fecondo, fluisce la grazia che rende gli uomini figli di Dio.

È necessario però definire anche l'*oggetto formale* della teologia morale. Essa è un *sapere riflessivo*

sulla vita cristiana. L'esperienza precede la riflessione. La teologia morale studia, alla luce della rivelazione e della ragione umana, ciò che il cristiano ha vissuto nella propria esperienza; essa studia la vita cristiana che prende corpo in opzioni, atteggiamenti e azioni, ossia in *comportamenti responsabili*

.

Lo studio della teologia morale, ossia degli atti responsabili dell'uomo, deve poter mettere in luce:

- *l'altissima vocazione dei fedeli in Cristo.* Fino al Concilio Vaticano II, la teologia morale era appannaggio dei confessori; essa studiava i casi dei diversi peccati per poter dare una risposta pratica alle esigenze della confessione e dell'educazione cristiana (c.d. teologia casistica). Oggi la morale cristiana deve poter evidenziare il percorso di santità dei fedeli.

- *Capacità di illustrare gli impegni di carità.* La morale preconciliare era ingabbiata nella casistica dei peccati e dei comandamenti; il Concilio Vaticano II chiede ai credenti una morale della carità.

1.3 Le fonti della teologia morale

Il dettato conciliare del decreto *Optatam totius* auspica che la teologia morale possa avere una esposizione scientifica più nutrita della Sacra Scrittura (OT, 16); la fonte primaria, dunque, di questa teologia è la divina Rivelazione. *Dei*

Verbum

afferma che i due canali attraverso cui si fa presente a noi la Rivelazione sono la Sacra Scrittura

e la Tradizione

[\[11\]](#)

. Occorre tenere la distanza da due possibili derive:

- *il fondamentalismo*: leggendo la Parola di Dio è necessario tenere ben presenti alcuni criteri di carattere ermeneutico, esegetico ed ecclesiale. Non si può prendere *to ut court*

la Sacra Scrittura ed elevarla a legge morale. Si pensi alla disciplina veterotestamentaria della vendetta; nel leggere la Sacra Scrittura in chiave morale è necessario tener conto del contesto storico, dei generi letterari e della progressività della rivelazione tra AT e NT.

- *Il liberalismo*. La Sacra Scrittura non contiene indicazioni normative immediatamente vincolanti per l'uomo; il rischio è di non trarre dalla Sacra Scrittura alcun insegnamento per la vita dell'uomo. DV 2 afferma invece che la Rivelazione contiene il mistero di Dio e il disegno della sua volontà sull'uomo.

Anche il Magistero della Chiesa ha un ruolo primario nella teologia morale. Esso ha il compito di custodire e trasmettere intatto di deposito della fede e di tradurre le verità da credere in *verità da vivere*

. Nella storia della Chiesa da sempre il Magistero, ossia l'insegnamento dei pastori, ha avuto un ruolo fondamentale nella definizione della morale. Si pensi alle epistole e ai numerosi scritti parenetici presenti fin dai tempi apostolici e contenenti codici etici.

Nel complesso contesto storico e sociale contemporaneo anche le scienze umane possono avere un ruolo importante; le tante scoperte scientifiche, i nuovi orizzonti della medicina pongono alla teologia morale tante sfide. Per tale ragione, la nostra scienza si pone in dialogo fecondo con le scienze umane; esse sono interrogate costantemente dalla morale. Si pensi alla medicina, alla biologia, alla psicologia e sociologia.

2. Chiamati alla santità

La teologia morale, intesa come studio degli atti responsabili posti in essere dagli uomini, rinati in Cristo come figli di Dio, è la scienza del senso, una proposta di vita piena. In questa direzione, la prima questione da affrontare è il senso dell'esistenza. La ragione naturale ci consente di affermare che l'universo esiste per la manifestazione della gloria di Dio, intesa non in senso egoistico – per cui Dio creerebbe per accrescere la propria gloria – ma per manifestarla [\[12\]](#).

L'uomo, apice della creazione, è stato destinato a raggiungere la santità di Dio poiché elevato a dignità di figlio; con il peccato, questi ha smarrito l'identità filiale. La Pasqua di Cristo è il punto nevralgico nel quale l'uomo può riconquistare l'identità perduta. Il *fine ultimo* dell'uomo, allora, è raggiungere in Cristo la comunione di conoscenza e amore con Dio per opera dello Spirito Santo. Il destino dell'uomo, allora, è vivere la beatitudine, ossia la piena comunione con Dio [\[13\]](#).

L'orizzonte delle beatitudini ci pone di fronte a scelte morali decisive [\[14\]](#). La volontà dell'uomo è sempre intenzionata da un fine. Esiste un obiettivo fondamentale, che chiamiamo *fine ultimo*, e degli obiettivi relativi, che chiamiamo *fini intermedi*.

Il fine ultimo è l'obiettivo per cui orientare e spendere la propria esistenza; è il senso della vita stessa. Esso è l'ultimo nell'attuazione, ma il primo nell'intenzione; infatti, ciascuno è chiamato a scegliere l'orizzonte della propria esistenza, orizzonte che si realizzerà solo alla fine della propria storia. In concreto, il fine ultimo della vita cristiana è la santità in Cristo Gesù; san Paolo ci ricorda che «Dio ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà» (Ef 1,4-6a). La santità, orizzonte dell'esistenza credente, per essendo stata scelta come criterio orientativo della vita cristiana, è raggiungibile pienamente solo nell'*eschaton*, quando saremo di fronte a Dio e saremo in Dio, il Santo. Ciascuno, però, realizza il fine ultimo (o *opzione fondamentale*) mediante delle scelte intermedie; ogni scelta, anche la più irrilevante, orienta la propria opzione fondamentale.

Cosa vuol dire, oggi, scegliere la santità come fine ultimo dell'esistenza credente? La santità è un concetto analogo, con diversi significati. Se guardiamo alla Rivelazione, osserviamo una progressività nella comprensione del termine a partire dall'Antico Testamento.

- Nell'Antico Testamento, la santità è una prerogativa di Dio, il Santo. Questo significa che Dio è totalmente altro, trascende e non ha nulla a che fare con il male e con il peccato; siamo di fronte ad una santità ontologica e morale. Nonostante sia una caratteristica propria di Dio, la santità è partecipata all'uomo e si realizza nella relazione con Dio: «Siate santi come io sono Santo» (*Lev 19,2*).

- Nel Nuovo Testamento, la santità è appropriata allo Spirito Santo. È Lui il protagonista della partecipazione, il Santificatore. È una appropriazione pneumatologica. «Sia santificato il tuo nome» è un passivo divino che significa «la tua santità sia partecipata a noi».

Esistono tre tipi di santità:

1. *Santità iniziale*: è ricevuta per grazia per mezzo della pentecoste battesimale; i credenti sono ontologicamente santificati dallo Spirito Santo che è dato loro in dono (*christiformitas* premorale);

2. *Santità morale*: è la responsabilità e l'impegno del credente nel conservare la grazia ricevuta nel battesimo e di farla fruttificare nella carità per portarla verso il compimento escatologico;

3. *Santità escatologica*; è ancora un dato di grazia e rappresenta il compimento del percorso esistenziale dell'uomo. Il Nuovo Testamento utilizza diverse espressioni per dire la santità escatologica: Regno dei cieli, casa del Padre,.... È vedere Dio faccia a faccia, piena partecipazione alla sua santità.

Quando parliamo di fine ultimo/opzione fondamentale ci riferiamo alla santità morale. La santità è non sciupare l'evento di grazia iniziale per non mancare quello finale. Il fine ultimo prossimo dell'uomo è la santità, quello remoto è Dio e la sua azione salvifica.

3. La libertà dei figli di Dio

Perché creata a immagine e somiglianza di Dio, la persona umana è dotata di capacità di iniziativa e della padronanza dei suoi atti [\[15\]](#) ; l'uomo, cioè, è l'unico essere creato dotato di libertà.

Il concetto di libertà è analogo poiché è possibile parlarne mettendo in evidenza diverse sfumature. Di seguito, ne evidenziamo solo alcuni aspetti.

1. *Libertà da coazione*, o libertà da costrizioni. È la condizione del soggetto che, nel suo agire, non è necessitato o impedito da agenti esterni. È necessario non assolutizzare questo aspetto; la libertà umana è per sua natura finita e contingente; per esempio, il limite spazio-temporale, l'essere nati «qui e ora», condiziona le nostre scelte e, inoltre, siamo nati da una decisione che ci precede e non coinvolge la nostra libertà.

2. *Libertà di scelta*. È la possibilità di autodeterminarsi, di dare una direzione alla propria esistenza. Questo è particolarmente importante e rilevante per la vita morale e si dà in due modi:

1. *libertà di esercizio*, la responsabilità degli atti morali dipende dall'aver fatto o non fatto determinate scelte;

2. *libertà di specificazione*, una volta che ho preso una decisione, in che direzione mi muovo?

3. *Libertà come valore etico*. L'uomo non è costretto dal male o dal peccato, anzi la persona prova a vivere libero dal peccato e dal male. La libertà, intesa come valore, è la capacità di aderire al bene.

3.1 La libertà nell'antropologia cristiana

La mentalità semitica non è di tipo definitorio e speculativo, ma piuttosto descrittivo, perciò non è facile ricercare nella Sacra Scrittura il concetto di libertà in termini rigorosi; esso è desumibile dall'esperienza della libertà del popolo di Dio nell'intera storia della salvezza. Sicuramente, l'economia della salvezza, più che fornire definizioni, dà l'idea che la libertà sia un incontro tra Dio e l'uomo, ossia un incontro tra due libertà. Particolarmente nel Nuovo Testamento è prevalente la prospettiva esistenziale, o storico-salvifica, che vede la libertà – segnata dal peccato – redenta da Cristo e chiamata a collaborare con la grazia per diventare volontà buona e volontà santa [\[16\]](#).

In generale, nella prospettiva biblica la libertà di agire è data per presupposta, anche se talvolta ci sono delle affermazioni esplicite, come per esempio:

«Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male [...]. Io ti ho posto davanti la vita, perché viva tu e la tua discendenza» (Dt 30,15.19).

«Egli da principio creò l'uomo e lo lasciò in balia del proprio volere. Se vuoi, osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere. Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua, là dove vuoi stenderai la tua mano. Davanti agli uomini stanno la vita e la morte; a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà» (Sir 15,14-17).

3.1.1 La libertà nell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento la libertà è presentata come il più grande dono di Dio ed è anche il dono che rende l'uomo più simile a Dio. È grazie ad essa che l'uomo diventa interlocutore di Dio. Per comprendere questo, è necessario fare riferimento all'episodio dell'Esodo; Dio, vista l'oppressione del suo popolo, decide di liberarlo dalla situazione di sofferenza e di sfruttamento.

Egli sceglie un intero popolo, non dei singoli gruppi, ma chiama ciascuno ad entrare nella relazione libera e liberante con Lui. La libertà è un dono di Dio, ma è anche collaborazione da parte dell'uomo. È un elemento che si sviluppa nella relazione uomo-Dio.

3.1.2 La libertà nel Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento c'è continuità con gli aspetti di libertà evidenziati dall'antica Alleanza, ma sono presenti anche due polarità fondamentali, l'amore e il peccato.

1. *a. Libertà dal peccato.* Emerge soprattutto dai testi paolini. Nella storia esiste un dato di fatto: l'uomo non corrisponde pienamente a Dio [\[17\]](#). A causa del peccato d'origine, c'è una corrente di peccato al quale l'uomo può aderire con le scelte personali. San Paolo, nella lettera ai Romani, esprime tutta la drammaticità del peccato: chi può liberarci dal peccato? Solo la redenzione compiuta per mezzo della morte e risurrezione di Cristo [\[18\]](#). Il peccato resta una ferita grave alla libertà, anche se questa non ne rimane del tutto schiava; la libertà è stata ridonata all'uomo per mezzo della grazia di Cristo, ma l'uomo è reso partecipe di questo percorso di liberazione giacché a lui spetta la responsabilità di rimanere liberi [\[19\]](#). «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi» (*Gal* 5,1).

2. *b. Libertà per amare.* Indubbiamente è una conquista antropologica, ma anche e soprattutto un dono di grazia giacché è lo Spirito Santo che abilita l'uomo ad amare. La libertà è un dono continuamente consegnato all'uomo nella potenza dello Spirito Santo che non si presenta come una forza coercitiva – nessuno ti obbliga ad amare – ma abilita l'uomo a vivere in modo libero. Per san Paolo, poi per san Tommaso, ogni indicazione esteriore (comandamenti/beatitudini) serve a non sciupare la grazia dello Spirito, che è la vera legge ai credenti. Il credente è libero per grazia dal peccato, deve lottare contro esso per mantenersi libero in vista del servizio di Dio e dei fratelli. La grazia di Cristo produce nei credenti la libertà e abilita a vivere la responsabilità. Anche per San Giovanni il dono della libertà è di fondamentale importanza. Nella sua riflessione, l'apostolo non parte dal peccato, bensì dal dono della filiazione divina: noi siamo liberi perché creati figli di Dio [\[20\]](#). È l'ontologia filiale il fondamento della libertà. Anche san Giovanni non mette in luce solo il dono,

ma anche la responsabilità; aver ricevuto la grazia vuol dire impegnarsi a fare la Verità, che è Gesù. Chiudersi alla Verità (a Gesù) è il peccato per eccellenza (rifiutare la Luce, non fare la Verità,...).

3.2 Libertà fondamentale e libertà categoriale

Il concetto di libertà non è tipicamente cristiano; esso è presente in ogni cultura e riflessione precristiana. C'è però uno specifico: la grazia. L'uomo è creato libero e la grazia abilita alla responsabilità; la libertà, dunque, è donata per grazia e vissuta nella grazia.

Il Concilio di Trento ha definito che ogni volta che noi agiamo per il bene, siamo sotto l'egida della grazia; per cui compiere il male è una personale resistenza alla grazia.

Il Concilio Vaticano II non ha un documento specifico per la Teologia Morale, ma ne affronta alcuni aspetti fondamentali nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*. A proposito di libertà, dopo la riflessione di G
audium et spes
, la teologia postconciliare ha proposto di allargare il suo concetto tradizionale, sottolineando due aspetti di un unico mistero inscindibile, la *libertà fondamentale*
e la *libertà categoriale*
.

1. La *libertà fondamentale* è la libertà umana aiutata dalla grazia e dalle virtù che prende posizione rispetto al fine ultimo; essa si muove a produrre scelte fondamentali che si incarnano in scelte intermedie.

2. La *libertà categoriale* è la dimensione della libertà umana che è in gioco nelle scelte intermedie, non influenzando direttamente il fine ultimo.

Emerge chiaro che la libertà è sollecitata in modo diverso a seconda delle scelte; la scelta fondamentale non si realizza in modo automatico, ma nelle scelte categoriali. Difatti, quando una persona si muove a scegliere il fine ultimo, lo attua nelle scelte intermedie, quelle quotidiane. Le scelte categoriali riflettono la scelta fondamentale e, allo stesso tempo, la nascondono.

Nelle scelte categoriali può avvenire il cambiamento del fine ultimo; in esse può esserci un abbandono dell'opzione fondamentale. In ogni scelta è la persona che si muove; anche nella periferia dell'universo decisionale, è la persona in gioco.

Questa teoria è compatibile con il dato biblico, ma pone alcune criticità messe in luce dall'enciclica *Veritatis Splendor* (n. 65 ss.); il pericolo che si insinua è il passare dalla distinzione tra libertà fondamentale e categoriale alla dissociazione. Se si accettasse la dissociazione tra i due livelli di libertà, si renderebbe decisivo per la vita solo le scelte che muovono direttamente l'opzione fondamentale, facendo della vita quotidiana solo la periferia dell'esistenza cristiana. Il fine ultimo, invece, si muove nell'alveo delle scelte intermedie.

4. L'atto morale

L'oggetto della teologia morale – lo abbiamo richiamato più volte – sono gli **atti umani**; tanto spesso si sente parlare di atti umani e atti disumani (riprovevoli, che ci indignano), e li distinguiamo in buoni e cattivi. La morale non si occupa degli atti umani in senso di “atti buoni”, ma di tutte le azioni che la persona umana compie consapevolmente. Esiste, infatti, una fondamentale distinzione tra gli atti che possiamo definire:

- *atti dell'uomo*: processi fisiologici, del nostro sistema neurovegetativo, che non mettono in gioco ragione e volontà (la digestione, la paura, i bisogni primari fisiologici, ...); questi sono atti premorali, non interessati dalla teologia morale;

- *atti umani*: atti compiuti consapevolmente dalla persona umana, dunque sono atti morali. È la libertà che fa dell'uomo un soggetto morale; quando agisce liberamente, l'uomo è, per così dire, padre dei propri atti [\[21\]](#).

Gli elementi fondamentali (fonti) della moralità di un atto sono [\[22\]](#) :

1. *oggetto*: che cosa ho fatto?
2. *intenzione*: perché io l'ho fatto?
3. *circostanze*: in che contesto?

4.1 Oggetto

«La moralità dell'atto umano dipende anzitutto e fundamentalmente dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata [\[23\]](#) ». L'oggetto è la materia di un atto, è un bene verso il quale la volontà si dirige deliberatamente [\[24\]](#)

Per valutare la moralità di un atto, è necessario guardare al dato oggettivo, a prescindere dal

soggetto che compie l'atto volontario e dal dato spazio-temporale; è il cosiddetto *finis operis*, ciò che è scritto nell'atto stesso. Quando un atto viene considerato nella sua oggettività (operazione quasi chirurgica che si può compiere in astrazione), è possibile anche specificarlo moralmente, cioè è già possibile ottenere elementi discriminanti la sua bontà, malizia o indifferenza

[\[25\]](#)

. Nella nostra tradizione, in maniera ininterrotta, si è sempre affermata l'esistenza di azioni intrinsecamente disordinate (

intrinsicum malum

) le quali non possono essere migliorate. Nella riflessione post-conciliare si è discusso circa la loro esistenza, e

Gaudium et spes

ne elenca diverse, tra cui l'uccisione di un innocente

[\[26\]](#)

Il primo elemento da tener presente per compiere un corretto discernimento morale sugli atti è sicuramente ciò che è stato fatto; nella cultura contemporanea il dato oggettivo non preso in molta considerazione, anche se basterebbe una sua corretta analisi per cogliere la bontà o la malizia delle azioni.

4.2 Intenzione

Quando si parla di intenzione ci si riferisce al *movente soggettivo* dell'atto morale [\[27\]](#) ; si tratta di analizzare il

finis operantis

. Nella tradizione tomista il rapporto tra

finis operis

e

finis operantis

si articola con il rapporto materia-forma. Ogni atto è specificato materialmente da un oggetto e formalmente da un soggetto.

Se è vero che per compiere un buon discernimento morale basterebbe cogliere la bontà

dell'oggetto dell'azione, è vero anche che la finalità (intenzione, dato soggettivo) può confermare o smentire il segno dell'analisi oggettiva. Spesso la presunzione di compiere azioni oggettivamente buone spinge le persone a non prestare la dovuta attenzione alle motivazioni. Non è vero, dunque, che il fine giustifica i mezzi, né che la bontà dei mezzi giustifica ogni intenzionalità [\[28\]](#).

Riassumendo:

- **oggetto buono:**

- se l'intenzione è buona, la bontà dell'atto può solo migliorare;
- se l'intenzione è "indifferente", l'azione resta buona;
- se l'intenzione diventa via via meno buona, anche la bontà dell'oggetto fa diminuire la bontà dell'azione.

- **oggetto cattivo:** il segno di una azione cattiva non può mai essere cambiata da al cuna intenzione; essa può rendere più o meno colpevole l'azione.

È necessario distinguere ciò che è disordine da ciò che è colpa: un'azione disordinata ha un oggetto cattivo, ma è mossa da una buona o indifferente intenzione; un'azione colpevole ha in sé oggetto e intenzione cattivi. Perché un atto sia considerato colpevole è necessario che il disordine sia imputabile a qualcuno.

4.3 Circostanze

Le circostanze e le conseguenze sono elementi secondari di un atto morale [29]. Si tratta di analizzare l'azione nei suoi aspetti situazionali: tempo, luogo, qualità, quantità,

I diversi elementi situazionali possono aumentare o diminuire la bontà di un atto umano; sono i cosiddetti attenuanti o aggravanti. Il furto è sempre un'azione cattiva, ma se ruba ad un giovane e ricco la colpevolezza dell'azione diminuisce rispetto al derubare un anziano povero.

Le circostanze non possono mai cambiare il segno di una azione, ma solo attenuare o aggravare l'imputabilità morale. Questo dato è importante perché negli ultimi anni si è dibattuto spesso circa la possibilità che le circostanze potessero cambiare la moralità di un atto, ma si è giunti a ribadire che il comportamento deliberatamente scelto rimane sempre lo stesso, a prescindere dai dati situazionali [30].

4.4 L'atto con duplice effetto

Ci possono essere azioni morali con due effetti, uno immediato, positivo, e uno indiretto, negativo. Solo il primo però è deliberatamente intenzionato dalla volontà, l'altro, pur essendo noto, non è voluto. È il caso dell'atto con duplice effetto, molto frequente in bioetica.

Si pensi ad un utero gravido attaccato da un carcinoma. Se la donna per curarsi è costretta a sottoporsi a isterectomia, come unica soluzione per curarsi, con la conseguenza perdita dal feto, allora l'aborto procurato non è moralmente imputabile alla donna. Prevale l'effetto positivo dell'atto benché l'effetto negativo, pur ben noto, rimane sempre e comunque un male intrinseco. Un altro caso è la somministrazione di forti farmaci analgesici a malati terminali (cure palliative); essi hanno come primo effetto il sollievo dal dolore, ma come effetto secondario l'intorpidimento della coscienza e, in taluni casi, l'abbreviarsi della stessa vita fisica, mali intrinseci.

Le condizioni di eticità di un atto con duplice effetto sono che:

1. l'atto compiuto compiuto sia buono o indifferente;
2. il soggetto voglia direttamente l'effetto buono;
3. l'effetto buono non possa essere realizzato per mezzo dell'effetto cattivo (questo deve essere una conseguenza);
4. ci sia proporzionalità tra i due effetti.

5. La coscienza

La legge morale, astratta, universale e remota, promulgandosi nella coscienza morale, diventa regola

L'interpretazione personalista dell'agire umano fa di coscienza e norma due realtà strettamente inter-

Nella nostra tradizione si è sempre distinta la coscienza in due dimensioni, pur rimanendo un unico

La legge morale non è l'unica regola e misura degli atti umani; essa, per la persona umana, è metro di confronto remoto e oggettivo. Anche la *coscienza morale* è regola e misura degli atti umani, prossima e soggettiva

[\[31\]](#)

; in particolare, la coscienza è norma interiorizzata della moralità. La legge morale, infatti,

promulgandosi nella coscienza, regola gli atti umani.

1. *coscienza fondamentale*: è la consapevolezza morale, il bene che ho imparato, l'educazione morale, la legge naturale, tutto ciò che ho introiettato durante la vita. Origene, per rendere plastica l'idea, usa l'immagine di una cisterna nella quale il bene appreso è depositato, diventando consapevolezza morale;

2. *coscienza attuale*: è un giudizio morale pratico e specifico. È la maturazione di un giudizio pratico circa una azione da fare o da non fare: giudizio di coscienza. Si può ulteriormente distinguere in:

1. *antecedente*: detta un giudizio pratico prima che si compia un'azione;
2. *concomitante*: orienta l'agire della persona mentre svolge – o non svolge – un'attività. È un incentivo a fare o a non fare;
3. *conseguente*: è il giudizio di valore successivo a ciò che si è realizzato.

Queste due dimensioni della coscienza sono strettamente connesse tra loro poiché la coscienza attuale attinge alla coscienza fondamentale; in senso più stretto, si può affermare che la coscienza morale, intesa come regola e misura immediata e soggettiva degli atti umani, si identifica con la coscienza attuale.

5.1 Evoluzione storica della coscienza morale

Il concetto di *coscienza morale* ha subito nel corso del tempo una profonda trasformazione. Le origini di tale concetto risalgono al mondo greco, dove si trova per la prima volta in un frammento di Democrito (V sec. a.C.) il termine *synderesis*, che letteralmente significa «conoscere insieme». In origine, il termine aveva una accezione oggettiva poiché contrassegnata da connotati magico-sacrali, gradualmente poi avviene una acquisizione dell'interiorità. La scuola di Socrate guarda alla coscienza come ad una sorta di demone che giudica ciò che si deve fare e ciò che non si deve fare; gli stoici, in seguito, delinearono la coscienza con la ragione dell'uomo, scintilla del *logos*

universale

[\[32\]](#)

5.1.1 Il mistero della coscienza nella Sacra Scrittura

I. L'Antico Testamento. Il termine *synderesis* compare molto raramente nell'Antico Testamento, eppure la realtà della coscienza è ben presente negli autori sacri. Nel periodo patriarcale la vita morale era vista come una realtà esterna all'uomo, una realtà nella quale Dio si imponeva e l'uomo gli doveva obbedienza; nel periodo successivo, quello profetico, si assiste all'interiorizzazione della coscienza, vista soprattutto come frutto della relazione che si instaura tra Dio e l'uomo [33]. La grande fluttuazione terminologica per designare la realtà della coscienza si fissa, poi, attorno alla parola *cuore*

(
lev
); quando il salmista chiede a Dio «crea in me, o Dio, un
cuore
puro» (
Sal

50) in realtà ha in mente il forgiare una coscienza nuova. Lo specifico biblico è che la coscienza non è solo un luogo umano, bensì un luogo umano «abitato da Dio».

II. Il Nuovo Testamento. Anche il Nuovo Testamento conosce diversi termini per designare la coscienza, *synderesis, kardia, pneuma*. La spiritualità umana è il luogo in cui nasce la coscienza morale, il luogo nel quale nascono quelle decisioni che fanno un uomo buono o cattivo. San Paolo utilizza il termine *synderesis*

quasi come un termine tecnico, dandogli il significato di «testimone» e «giudice» (cf
Rm

2,14-16). Egli vi attribuisce un valore particolare: è una istanza immanente; l'uomo abitato da Dio ha un referente morale. S. Paolo ha il merito di non aver sviluppato una teologia della coscienza morale, bensì di averle dato un principio ecclesiale; in
1Cor

8.10 egli afferma che non tutto è lecito, ma solo ciò che lo è agli occhi di Dio e non reca scandalo ai piccoli della comunità cristiana. Globalmente, la coscienza è vista come guida nelle decisioni e testimone della fedeltà/infedeltà a Dio.

5.1.2 La coscienza nella Tradizione e nel Magistero

I. I Padri della Chiesa. Il tema della coscienza di pone in diretta continuità con il messaggio biblico; infatti, risente dell'interiorizzazione del concetto. Per S. Agostino la coscienza è il *sede di Dio nell'uomo* (concetto ripreso anche da GS 16), impronta della Trinità lasciata nell'uomo. Orìgene sostiene che la coscienza è il luogo dello Spirito ed è questi che guida l'uomo nelle decisioni; sempre lo Spirito è testimone della fedeltà o dell'infedeltà all'uomo. Perciò vivere secondo lo Spirito, in questa impostazione, è vivere secondo coscienza.

II. Medioevo. In questo periodo prevalgono due concezioni:

- *Tomista:* presenta la coscienza come un giudizio della ragione. Dell'interiorità di sceglie solo l'aspetto prettamente razionale. S. Tommaso sostiene che la coscienza è il pervenire del precetto di Dio al singolo; il precetto è astratto e universale, la coscienza (la ragione) media nel qui e ora.

- *Francescano (S. Bonaventura):* la coscienza ha sede nella volontà, facoltà attraverso la quale il bene è voluto e fatto proprio. Per S. Bonaventura la coscienza è l'araldo di Dio poiché notifica la volontà di Dio all'uomo.

Le due prospettive non sono alternative, bensì complementari poiché colgono parzialmente l'unitarietà del concetto di coscienza, così come sostenevano i Padri della Chiesa.

III. Teologia post-tridentina. Il concilio di Trento, per rispondere a istanze precise, ha prodotto una teologia morale impoverita, una sorta di teologia dei peccati che aiutava il confessore a comprendere cosa era bene e cosa era male. Nella morale casistica la coscienza era stata inserita in un quadro assai conflittuale. In quel periodo due ordini religiosi si contendevano la verità circa la coscienza, collocata in conflitto tra legge e libertà. I gesuiti spingevano oltremisura sul versante della libertà, mentre i domenicani spingevano verso la legge. La coscienza si trova così incuneata tra questi due poli.

Dalla tensione conflittuale nacquero due errori:

- *Lassismo:* propensione a trascurare la legge. La «morale rilasciata» fu una delle cause

della soppressione della Compagnia di Gesù.

- *Rigorismo*: eccessiva enfasi sulla legge.

Entrambe le posizioni furono condannate dalla Chiesa. Mentre infuriava la polemica, in Italia si diffondeva e si sviluppava il pensiero alfonsiano che riuscì a dare una soluzione al problema. S. Alfonso Maria de' Liguori aveva una sensibilità vicina a quella gesuitica, ma non trascurava affatto la legge; egli descrisse il rapporto legge-libertà in modo del tutto originale. Tra coscienza morale e legge morale esiste un rapporto di reciprocità: la morale, intanto impegna, la libertà in quanto si promulga nella coscienza. C'è un primato della libertà.

IV. Il Concilio Vaticano II. La teologia morale della prima metà del XX secolo ha rinnovato il pensiero a partire da alcuni capisaldi: la rilettura dei Padri, revisione delle fonti e ritorno alla Sacra Scrittura, da un lato, e sguardo alla filosofia personalista, dall'altro. Al Concilio Vaticano II è arrivata tutta questa riflessione e questa corrente di rinnovamento e la costituzione pastorale *Gaudium et spes*

colloca il discorso sulla coscienza (n. 16) tra la ragione umana (GS 15) e la libertà (GS 17).

Ecco il testo:

«Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità» [\[34\]](#).

Il testo in sostanza cerca una mediazione tra la tradizione e le nuove istanze. Esso ha in sé l'idea della coscienza fondamentale, intesa come consapevolezza morale, e della coscienza attuale, vista come giudizio pratico. Inoltre è recuperata la tradizione patristica, in particolare quella agostiniana che vuole la coscienza come il «sacrario dell'uomo», il luogo del dialogo tra Dio e l'uomo. Questa affermazione ha conseguenze enormi; quando si entra in contatto con la parte più sacra della persona, quella più intima, vuol dire che è necessaria la massima attenzione. Romano Guardini afferma che la coscienza è il luogo dell'intesa con Dio. Questa scelta dei padri conciliari rifiuta tutti i modelli che appropriano la coscienza ad una specifica funzione dell'uomo (volontà, ragione); il cuore è inteso come tutto l'uomo in dialogo con Dio. Il testo di GS prosegue:

«Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità numerosi problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quella sociale».

La coscienza permette l'interiorizzazione e la conoscenza della legge di Dio (traccia alfonsiana); S. Alfonso afferma che ciascuno non potrà essere giudicato per tutta la volontà di Dio – non saremmo capaci di compierla – ma per quella parte che si è promulgata in noi. Il testo conciliare parla di una *coscienza retta*, ma, proprio perché la coscienza è la parte più intima dell'uomo, essa è esposta ad errori, senza perdere la sua dignità. La coscienza conosce due tipi di errori:

- *Ignoranza vincibile*: per errore ho confuso il bene con il male, ma se avessi fatto meglio il discernimento avrei potuto fare meglio; c'è consapevolezza.
- *Ignoranza invincibile*: la persona si è impegnata nella ricerca della verità, ma avrebbe sbagliato in ogni caso; non c'è imputabilità morale.

Quando l'errore nasce anche dall'abitudine al peccato, la coscienza può diventare «quasi cieca»; anche in questo caso la coscienza ha sempre un barlume di luce, anzi il meccanismo della conversione nasce proprio da questo punto.

5.2 Il giudizio di coscienza

Nell'elaborazione di un giudizio di coscienza entrano in gioco tre rapporti:

1. *Coscienza – verità morale*: la coscienza, nell'elaborazione di un giudizio, va alla ricerca di un bene morale, la verità. La coscienza morale ricerca la verità a partire da un bagaglio di esperienze (la coscienza fondamentale), ma viene aiutata anche e soprattutto dalla legge morale.
2. *Coscienza – legge morale*: la legge morale non è il bene/male, ma indicano tale realtà. La coscienza interroga la legge morale, astratta e universale, e la applica al caso concreto.
3. *Coscienza – storia*: è necessario che la coscienza ascolti non solo la legge, ma anche le

istanze della storia. Le circostanze sono il luogo dell'appello morale; la situazione concreta è il luogo dove si realizza la risposta.

6. Il peccato

All'inizio di questo percorso si è posto in evidenza il cammino che la persona umana è chiamata a percorrere, obbediente alla volontà di Dio, cioè essere santi. La santità è, da un lato un dono proveniente da Dio, dall'altro è un compito della persona, cioè mantenere saldo il dono ricevuto. In questo senso, grazia e libertà sono in costante e dialettico dialogo.

A questo punto del percorso, è necessario introdurre il tema del peccato; l'uomo, che nel progetto di Dio è destinato alla santità, si scopre segnato dal limite, dalla propensione a compiere il male che non vorrebbe, non già il bene che desidera (cf *Rm* 7,19). Il peccato è risposta negativa dell'uomo al dono e alla chiamata all'amore offerta da Dio, che si mostra come un amore offeso, tradito e non corrisposto

[\[35\]](#)

6.1 Il peccato nella Sacra Scrittura

Per comprendere autenticamente la Sacra Scrittura, è importante ricordare un principio ermeneutico fondamentale, cioè che la rivelazione biblica non definisce la realtà del peccato, bensì narra l'esperienza dell'uomo peccatore, inserendola nel contesto della storia della salvezza [\[36\]](#). Per indagare sul mistero del peccato nella Sacra Scrittura si procederà tenendo conto dell'ordine canonico dei Testi, tenendo presente i diversi generi letterari e che alcuni racconti, quali quelli inerenti la creazione, sono stati composti in periodo profetico e, per tale ragione, risentono di quel clima storico-teologico.

6.1.1 Teologia della creazione

Nei primi tre capitoli della Genesi il peccato è evidenziato come disobbedienza a Dio che nasce dalla non accettazione della propria condizione creaturale; la leva del peccato è l'orgoglio, vissuto non già come una opposizione ad una norma, ma a Dio stesso. Il libro della Genesi non solo descrive il peccato, ma anche le conseguenze che esso comporta, ossia l'insidiare il rapporto dell'uomo con le dimensioni fondamentali che lo costituiscono [\[37\]](#) :

1. *Dimensione teologica*: il peccato guasta la relazione uomo-Dio; è rovinata la trasparenza dell'uomo agli occhi di Dio, tanto che l'uomo è costretto a nascondersi. L'uomo, nel tentativo di accaparrarsi il posto di Dio, scopre il limite creaturale e incorre in una rovinosa rottura della comunione offerta da Dio.

II. *Dimensione antropologica*: il peccato insidia la relazione tra le persone; la nudità originaria, che era segno dell'innocenza creazionale, viene macchiata dalla malizia. Il vestito che Adamo ed Eva indossano si riscopre essere un mezzo di difesa dall'altro; questo dato ci dice che ogni peccato ha una forte valenza sociale poiché ha un riverbero significativo sulla relazione tra le persone.

1. *Dimensione cosmologica*: il peccato rovina la relazione uomo-creato. Il lavoro – che pure era presente nel disegno originario della creazione in termini di custodia – diventa una realtà faticosa e segnata dal dolore. Oggi potremmo rileggere in questi termini la questione ecologica, in un rapporto squilibrato tra uomo e cosmo.

6.1.2 Teologia profetica

I profeti mettono in evidenza la categoria dell'alleanza; il peccato è rottura di un patto di alleanza tra diseguali: Dio scende a patti con gli uomini. Nonostante la consapevolezza di questo squilibrio smisurato, l'uomo non riesce a tenere fede al patto. La ragione di questa rottura – allo stesso tempo ne è il frutto – è l'idolatria; è il peccato più denunciato dai profeti, sorgente di ogni ingiustizia (cf *Is* 1,1-7.17; 59,13ss; *Am* 4,1; *Mi* 2,1ss) e dello stato di morte e di malattia nel quale si ritrova (cf *Gb* 4,7). Il peccato come rottura di un patto di alleanza è letto talvolta anche con lo schema nuziale; il peccato è adulterio, anzi prostituzione. La storia personale di Osea è emblematica, a riguardo; la sua vita è archetipo della relazione tra l'uomo e Dio. Anche quando il peccato assume una prospettiva comunitaria, il singolo non è mai totalmente estraneo, bensì è dentro il popolo e contribuisce con la sua responsabilità personale.

6.1.3 Vangeli Sinottici

Il Nuovo Testamento – e in particolare i Sinottici – insiste sulla dimensione interiore del peccato; esso prende corpo esteriormente, ma matura nel cuore dell'uomo. Nella tradizione lucana esiste una descrizione plastica del peccato e delle conseguenze che produce (parabola del Padre misericordioso, *Lc* 15,11-32); il peccato è abbandono della condizione filiale e motivo di questo abbandono è la sfiducia nella figura del padre. Dietro questa parabola c'è tutta la mentalità giudaica (e non solo); per non frazionare troppo il patrimonio, esso si divideva in parti diseguali; tre quarti era destinato al primogenito, il resto al figlio minore (e agli altri eventuali eredi). In questo senso, il figlio minore ha mancato di fiducia nei confronti del padre, nella credendolo capace di giustizia; per questa ragione anche il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma che dentro ogni peccato, in realtà, c'è un deficit di fiducia [\[38\]](#). Le conseguenze del peccato espresse da questa parabola sono la perdita dell'identità filiale e la ricerca di una nuova identità e di una libertà dilatata lontana dal Padre, con la successiva scoperta della schiavitù. Il peccato, però, non è l'ultima parola; c'è anche un diverso epilogo, ossia la possibilità di ravvedersi e tornare sui propri passi per recuperare la dignità perduta che nella parabola è plasticamente rappresentata dal vestito bello, dai calzari e dall'anello. La parabola dice anche che il peccato non è solo allontanarsi dalla casa del Padre; è anche restarvi senza vivere a pieno la dignità filiale.

6.1.4 Teologia paolina

S. Paolo riserva al peccato un discorso più elaborato. Orienta il suo pensiero nel più ampio orizzonte storico-salvifico di Dio realizzato in Cristo. Il peccato è descritto come disobbedienza che produce una forza dilagante, che si propaga ed ha effetti nella storia. Gli uomini nascono già in un contesto di peccato, che non costringe a peccare, ma condiziona, rende più inclini al peccato. L'uomo nasce sotto l'egida della grazia del Risorto, ma anche sotto il *mysterium iniquitatis*. Nella lettera ai Romani questa dialettica tra grazia e corpo del peccato è affrontata drammaticamente: il peccato è vinto dal mistero pasquale, ma l'uomo è fragile e deve difendersi. Il peccato ha sia un valore teologico, un muoversi contro Dio, sia un valore cristologico, abbandonarsi al peccato è rifiutare la croce, l'offerta che Cristo ha fatto di sé per redimerci dal peccato.

6.1.5 Letteratura giovannea

Il Vangelo di Giovanni risente di una forte concentrazione cristologica; il peccato è dire "no" nella fede a Cristo-Luce che è venuto a rischiarare le tenebre. Nella prima lettera l'idea del peccato è fortemente connessa all'amore del prossimo; l'amore è il modo con cui rispondiamo a Dio, seguendo questo schema:

- Dio è amore,
- noi siamo amati
- perciò amiamoci.

Il principio di tutto è Dio che ama la sua creatura; la risposta all'amore di Dio è collocata nell'amore per il prossimo. Il peccato nasce dal fatto che non c'è amore tra le persone.

6.2 Il peccato nella Tradizione

Nella Tradizione non si è creata subito una teologia del peccato; esisteva invece una prassi penitenziale dalla quale poi è nata la riflessione successiva. Il primo schema teologico si deve a **S. Agostino di Ippona** il quale fa una sintesi tra i dati della Sacra Scrittura, l'esperienza personale e la riflessione sulla prassi penitenziale della Chiesa. A S. Agostino si deve aver descritto il peccato secondo la dinamica *adversio/conversio*; in nuce,

ogni peccato ha un duplice dinamismo, una *adversio a Deo*

, un rifiuto di Dio, e una *conversio ad creaturam*

, un mettere al posto di Dio una realtà creata. Il peccato, perciò, è soprattutto un processo idolatrico

[\[39\]](#)

. S. Agostino ha anche avuto il merito di aver elaborato la distinzione ormai classica dei peccati (peccati veniali e peccati mortali)

[\[40\]](#)

, presente già nella Sacra Scrittura, ma da lui messa in evidenza.

Un'altra tappa importante nella riflessione sul mistero del peccato si ha qualche secolo dopo con **S. Tommaso d'Aquino**. Egli riprende il discorso di S. Agostino e colloca il dinamismo *adversio/conversio*

in relazione al fine ultimo. L'Aquinate precisa la distinzione abbozzata di peccato mortale e peccato veniale fatta da S. Agostino; alcuni lettori avevano interpretato male il pensiero agostiniano pensando che una certa sommatoria di peccati veniali formassero un peccato mortale. S. Tommaso afferma che esiste una sostanziale differenza di essenza tra i due; infatti il dinamismo agostiniano

adversio/conversio

varrebbe solo nel caso di peccato mortale. S. Tommaso specifica, inoltre, che il peccato mortale è tale quando è perpetrato contro la carità e scardina l'uomo dal suo fine ultimo

[\[41\]](#)

Il **Concilio di Trento** si pone in maniera critica rispetto al pessimismo antropologico di alcune

teorie protestanti. Secondo alcuni testi riformati, il peccato ha inferto alla persona una ferita tale da viziare irrimediabilmente la libertà e la volontà; solo la grazia di Dio consente di accedere alla salvezza poiché Egli non imputa il peccato. I padri conciliari rispondono che il peccato ha prodotto una ferita alla libertà, ma questa non è asservita al peccato (così come nella visione protestante); s. Paolo stesso afferma che per la redenzione di Cristo non solo il male non è imputato, ma tutto l'uomo è rinnovato. Il Concilio adotta la concezione di peccato di s. Agostino, con le precisazioni di s. Tommaso. Si insiste sulle conseguenze del peccato (perdita della grazia, della veste bianca, dell'inabitazione trinitaria); da qui nasce l'insistenza sulla necessità e l'importanza del sacramento della Riconciliazione, momento per riacquistare la grazia santificante e battesimale. A questo proposito, nella prospettiva patristica la Riconciliazione è vissuta come un secondo battesimo; essa restituisce la dignità filiale perduta. I padri conciliari sottolineano anche che per vivere meglio la Riconciliazione è necessario indicare i peccati nel numero e nella specie; l'idea è che il sacramento del perdono ha una duplice valenza, una giudiziale, l'altra medicinale, al fine di comprendere meglio la "terapia" da somministrare per sanare la vita del penitente. Dopo il Concilio di Trento si è fatta strada la cosiddetta *teologia casistica*

, intenta a elaborare i vari casi che potevano presentarsi davanti al confessore; insieme alla casistica, attorno al 1600 sono stati messi a punto i criteri per discernere i peccati mortali (piena avvertenza, deliberato consenso, materia grave).

Il **Concilio Ecumenico Vaticano II** non ha prodotto un documento specifico per la teologia morale, ma ha inserito il discorso sul mistero del peccato all'interno della

Gaudium et spes

che tratta, tra l'altro, dell'antropologia cristiana. In particolare, il mistero del peccato è esposto in modo specifico nei numeri 13 e 37. I padri conciliari si sono trovati ad operare in un contesto di *secolarizzazione del peccato*

; molte teorie sociologiche e psicologiche hanno sostenuto che il Sacramento della Riconciliazione era solo un modo di controllo delle persone operato dalla Chiesa e che era necessario liberarsi del senso del peccato.

Gaudium et spes

afferma innanzitutto che il peccato esiste e che questo ha un risvolto importante sul rapporto uomo-Dio; infatti, per quanto sia complicata tutta la psicologia dell'uomo, il peccato è disobbedienza

[\[42\]](#)

dell'uomo a Dio, un volgersi contro il suo fine ultimo. I numeri 13 e 37 di

Gaudium et spes

riportano che:

- il peccato esiste; l'uomo, creato da Dio in uno stato di giustizia, si rivolge contro di Lui;

- è attestato in tutta la storia umana come disobbedienza a Dio;
- non è mai l'ultima parola.

La **riflessione post-conciliare** prende corpo a partire dal Sinodo sul sacramento della Riconciliazione e sulla successiva esortazione apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et poenitentia*, nella quale vengono ribaditi alcuni dati circa il mistero del peccato. In particolare, Giovanni Paolo II continua a sostenere la natura teologale del peccato, intesa come disobbedienza a Dio; egli però affronta anche un nuovo problema di natura teologico-pastorale, la perdita del senso del peccato. L'esortazione apostolica sostiene che dietro la perdita del senso del peccato, in realtà c'è la perdita del senso di Dio e della fede. Di fatto il peccato si configura in relazione a Dio. Della riflessione, mettiamo in evidenza due aspetti:

- *tripartizione del peccato*: al Sinodo è arrivata l'istanza di modificare la nomenclatura classica di peccato mortale e veniale, proponendo una tripartizione. Si è proposto infatti la classificazione in peccato mortale, che fa cambiare l'opzione fondamentale, peccato grave, che coinvolge in qualche modo l'opzione fondamentale, e peccato lieve. Giovanni Paolo II rigetta questa impostazione perché potrebbe essere deresponsabilizzante; si è già visto come anche un peccato veniale può inficiare l'opzione fondamentale, agendo sulle scelte categoriali. Inoltre, si indurrebbe a pensare che il peccato mortale non sarebbe perdonabile.
- *Peccato sociale*: alcuni teologia della liberazione hanno proposto di teorizzare il peccato sociale, ossia commesso da un gruppo di persone. Il documento di Giovanni Paolo II rigetta questa proposta perché ogni peccato ha un risvolto sociale poiché impoverisce la comunità umana; come esiste una comunione dei santi, esiste una solidarietà nel peccato. In senso stretto, non può essere attribuito un peccato ad una società poiché c'è sempre una responsabilità personale; tuttavia possono esistere delle *strutture di peccato* [\[43\]](#), ossia degli intrecci di responsabilità soggettive che diventano più o meno solidali, fatta salva la responsabilità personale.

6.3 L'essenza e distinzione del peccato

S. Agostino nel *Contra Faustum* scrive che il peccato è un'azione, una parola, un'omissione contro la legge eterna di Dio [\[44\]](#). Innanzitutto è una *atto umano* nel quale l'uomo prende posizione contro la legge eterna di Dio, contro il suo progetto di santità; è un atto non solo esteriore, ma che coinvolge anche e soprattutto il cuore dell'uomo, giacché egli va contro la sua identità filiale e contro la sua vocazione alla santità. Il peccato è uno scollamento progressivo da Dio.

La distinzione classica del peccato è già presente nella Sacra Scrittura, in maniera particolare in 1 Gv 5. Si distingue tra peccato mortale e peccato veniale a seconda dell'impatto che esso ha sulla vita delle persone. Il peccato mortale distrugge la carità nel cuore dell'uomo e dirotta il suo fine ultimo; il peccato veniale fa muovere l'uomo fuori dalla carità, ma non contro [\[45\]](#). I requisiti per valutare la gravità di un atto sono:

1. *requisito oggettivo:*

1. *a. materia grave:* sono in gioco beni/valori importanti nel rapporto con Dio, con gli altri, e con sé (virtù teologali, cardinali, comandamenti, consigli evangelici...) [\[46\]](#) ;

2. *2. requisiti soggettivi [47]:*

1. *a. piena avvertenza:* sapere il male che si fa;
2. *b. deliberato consenso:* scelgo il male integralmente.

6.4 Vizi e virtù

La ripetizione di medesimi atteggiamenti può generare, se atteggiamenti segnati dalla malizia, dei vizi, diversamente genera virtù.

I **vizi** sono abiti operativi moralmente cattivi; essi consolidano modi sbagliati di sentire, giudicare e agire, dando origine a scelte moralmente cattive. In fondo, sono origine e principio di ulteriori peccati [48]. Fin dal V secolo diversi scrittori cristiani si sono avvicinati a stilare la lista dei vizi e dei peccati capitali ad essi collegati [49]. San Gregorio Magno ne individua sette:

1. *vanagloria*: amore disordinato della propria eccellenza;
2. *avarizia*: amore disordinato per i beni esteriori;
3. *lussuria*:

amore disordinato per il piacere sensibile;

1. *gola*:
2. *accidia*: rifiuto e fuga dallo sforzo necessario per ottenere il bene morale/spirituale;
3. *invidia*: tristezza per il bene altrui, allegria per il male subito da altri;
4. *ira*: insofferenza violenta di fronte alle contrarietà.

La *superbia*, più che un vizio capitale, può essere considerata la radice di ogni peccato; può essere considerato *ex parte adversationis*, in quanto l'allontanamento da Dio sgorga da un amore disordinato di sé. S. Agostino afferma che la radice del peccato è l'*egolatria*, il rifiuto della sottomissione creaturale a Dio.

L'*avarizia* è la radice di ogni peccato *ex parte conversionis*; ogni peccato nasce da un amore disordinato per un bene relativo.

Le **virtù** sono una disposizione abituale e ferma a fare il bene; sono abiti operativi buoni che consentono alla persona di dare il meglio di sé [50]. Esse si distinguono, secondo la classificazione classica di s. Ambrogio, in:

1. *virtù cardinali* (o *umane*): attitudini ferme, disposizioni stabili, perfezioni abituali dell'intelligenza e della volontà che regolano i nostri atti, ordinano le passioni e guidano la nostra condotta verso il bene [51]; esse sono acquisite con l'educazione. Sono:

1. *prudenza*: è la virtù che dispone la ragione pratica a scegliere il vero bene e i mezzi adeguati per raggiungerlo [52];

2. *giustizia*: costante e ferma volontà di dare a Dio e al prossimo ciò che gli è dovuto, secondo la più classica definizione del *dare unicuique suum* [53];

3. *fortezza*: assicura fermezza e costanza nella ricerca del bene [54];

4. *temperanza*: modera l'attrattiva dei piaceri e rende capaci di equilibrio nel rapporto con i beni creati [55].

5. *Virtù teologali*: fondano, animano e caratterizzano l'agire morale del cristiano; presuppongono le virtù umane e le elevano secondo il modello tomista di natura e grazia. Sono virtù dell'uomo-Cristo infuse nel cuore dei credenti per renderli capaci di agire quali figli di Dio e meritare la vita eterna [56]. Le tre virtù teologali sono:

1. *fede*: è la fede del Figlio di Dio e nel Figlio di Dio. Si tratta dell'abilitazione a credere in Dio e in tutto ciò che Egli ci ha detto e rivelato, e a credere alla Chiesa e la suo insegnamento [57];

2. *speranza*: è il desiderare il regno dei cieli e la vita eterna come nostra felicità. È la speranza che il Figlio di Dio ha riposto nel Padre e che è a noi partecipata [58];

3. *carità*: è la capacità di amare Dio sopra ogni cosa per se stesso, e il nostro prossimo come noi stessi per amore di Dio. È frutto della carità che ha spinto Cristo a donare se stesso per ciascuno di noi.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*

Catechismo della Chiesa Cattolica

STUDI

COLOM E., LUÑO A.R., *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2003.

PIANA G., *Introduzione all'etica cristiana*, Brescia, Queriniana, 2014

SCHÖNBORN C., *Scegli la vita. La morale cristiana secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica*, Milano, Jaka Book, 2000.

U.I.O.G.D.

Ut in omnibus glorificetur Deus

[1] Cf HÄRING B., *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale, I. Morale generale. Struttura fondamentale dell'esistenza cristiana*, Brescia 1969, 1.

[2] Cf COLOM E., RODRIGUEZ LUÑO A., *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, Roma 2003, 13.

[3] «Fondamento dell'imitazione di Cristo è l'incorporazione del discepolo in Cristo, mediante la grazia. Un'imitazione vissuta si compie come attuazione del legame ontologico con Cristo, nell'amore e nell'obbedienza», in HÄRING B., *La legge di Cristo, I, op. cit.*, 87.

[4] TREMBLAY R., *Sacramenti e vita morale*, in «Rivista Liturgica», 91/3 (2004), 384.

[5] *Lumen Gentium*, 7.

[6] *Optatam totius*, 16.

[7] Nell'Antico Testamento la regola d'oro è così riportata: «*Non fare a nessuno ciò che non piace a te* » (Tob. 4,15), mentre il Nuovo Testamento riporta la stessa regola declinata alla forma positiva: «*Ma tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro* » (Mt 7,12).

[8] *Gaudium et spes*, 22.

[9] Cf *CCC*, 1692.

[10] Cf *ivi*, 1694.

[11] Cf *Dei Verbum*, 24.

[12] San Bonaventura e San Tommaso d'Aquino affermano che Dio crea per manifestare e comunicare la sua gloria, per dimostrare la sua bontà e il suo amore.

[13] *CCC*, 1719.

[14] *Ivi*, 1723.

[15] Cf *CCC*, 1730.

[16] Cf *ivi*, 1739.

[17] Cf *Rm* 3,9.

[18] Cf *CCC*, 1741.

[19] Cf *ivi*, 1742.

[20] Cf *1Gv* 3,1.

[21] Cf *CCC*, 1749.

[22] Cf *ivi*, 1750.

[23] *Veritatis splendor*, 78.

[24] Cf *CCC*, 1751.

[25] A tal proposito, è necessario precisare che non esistono azioni “indifferenti” sul piano morale; la qualificazione degli atti è sempre individuabile, tuttavia per motivi didattici manteniamo questa tripartizione.

[26] Cf *Gaudium et spes*, 27.

[27] Cf *CCC*, 1752.

[28] Cf *ivi*, 1753.

[29] Cf CCC, 1754.

[30] Cf *Veritatis splendor*, 81.

[31] Cf CCC, 1777ss.

[32] Cf PIANA G., *Introduzione all'etica cristiana*, op. cit., 163.

[33] Cf *ivi*, 163-164.

[34] *Gaudium et spes*, 16.

[35] Cf COLOM E., RODRIGUEZ LUÑO A., *Scelti in Cristo per essere santi*, op. cit., 369.

[36] Cf PIANA G., *Introduzione all'etica cristiana*, op. cit., 217.

[37] Cf D'AMBROSIO R., *Istituzioni, persone e potere*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2004.

[38] Cf CCC, 397.

[39] Cf CCC, 1849.

[40] Cf *ivi*, 1854.

[41] Cf *ivi*, 1855.

[42] Cf *ivi*, 1850.

[43] Cf GIOVANNI PAOLO II, *Sollecitudo rei sociali*, 36. Cf anche CCC, 1868.

[44] Cf *ivi*, 1849.

[45] Cf *ivi*, 1855.

[46] Cf *ivi*, 1858.

[47] Cf *ivi*, 1859.

[48] Cf *ivi*, 1865-1866.

[49] Il Nuovo Testamento stesso conosce elenchi di vizi, in particolare nell'epistolario paolino.

[50] Cf *ivi*, 1803.

[51] Cf *ivi*, 1804.

[52] Cf *ivi*, 1806.

[53] Cf *ivi*, 1807.

[54] Cf *ivi*, 1808.

[55] Cf *ivi*, 1809.

[56] Cf *ivi*, 1813.

[57] Cf *ivi*, 1814.

[58] Cf *ivi*, 1815.