

Sapientia ineffabilis

Diretta da Manlio Sodi

la collana ospita opere di singoli Autori o in Collaborazione
quali contributi a quelle scienze
che in ambito religioso-culturale tendono alla sapienza.
Lavori di storia, letteratura, filosofia, teologia e pastorale
s'intrecciano per cogliere la loro costante interazione
nei ritmi del tempo e dello spirito
e nelle sfide dei progetti educativi

Comitato Scientifico

Cesare ALZATI – Giacomo BAROFFIO – Orazio Antonio BOLOGNA
Penelope FILACCHIONE – Mario IADANZA – Giulio MASPERO – Damásio MEDEIROS
Francesco MIANO – Marco NAVONI – Mauro PISINI – Renata SALVARANI
Leandra SCAPPATICCI – Paolo SCARAFONI – Ignazio SCHINELLA – Sofia TAVELLA

Sapientia ineffabilis

1. M. SODI – D. MEDEIROS – B. MIGUT – D. FAGERBERG – F.M. AROCENA, *La teologia liturgica tra itinerari e prospettive. L'economia sacramentale in dialogo vitale con la scienza della fede*, Roma 2014, pp. 197, ISBN 978-88-6788-027-0, € 16,00.
2. GIOVANNI PIETRO ARRIVABENE, *Pontifici sit musa dicata Pio. "La mia poesia sia dedicata al Pontefice Pio"*. Introduzione, trascrizione e traduzione dal latino a cura di O.A. BOLOGNA, Roma 2014, pp. 128, ISBN 978-88-6788-028-7, € 15,00.
3. K. NYKIEL – M. SODI – P. CARLOTTI – S. MAJORANO – A. MONTAN – S. TAVELLA, *Divorzi, nuove nozze, convivenze: quale accompagnamento ministeriale e pastorale?* Roma 2014, pp. 152, ISBN 978-88-6788-037-9, € 15,00.
4. P. BEDOGNI, *Luoghi di riconciliazione. Il mestiere dell'architetto*, Roma 2014, pp. 168, ISBN 978-88-6788-039-3, € 16,00.
5. R. IACOPINO, *Il Typikón della Cattedrale di Bova. Codex Barberinianus gr. 359 (A.D. 1552)*, Roma 2014, pp. 416, ISBN 978-88-6788-049-2, € 20,00.
6. K. NYKIEL – P. CARLOTTI – M. SODI ET ALII, *Educare la coscienza: sfida possibile?* Roma 2015, pp. 183, ISBN 978-88-6788-055-3, € 16,00.

Altre opere in preparazione.

KRZYSZTOF NYKIEL – PAOLO CARLOTTI – MANLIO SODI
BRUNO BORDIGNON – DARIUSZ GRZADZIEL – SABATINO MAJORANO
MICHELE MARCATO – IGNAZIO SCHINELLA – SOFIA TAVELLA

EDUCARE LA COSCIENZA: SFIDA POSSIBILE?

*Dai “luoghi” privilegiati ai contesti
più variegati: la missione del formatore*

Presentazione di

S. Ecc. Mons. Giovanni Tonucci

Delegato Pontificio per il Santuario Lauretano



IF PRESS

Il presente volume è stato sottoposto a processo di *double blind peer-review*.

Copyright © 2015 by IF Press srl

IF Press srl - Roma, Italia
Piazza Vinci, 41 - I-00139 Roma (Italy)
Tel./Fax (+39) 06 64492897
info@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-055-3

PRESENTAZIONE

Da qualche tempo, il Santuario di Loreto, interpretando la ricchezza della sua missione all'interno della Chiesa, offre un proprio contributo alla formazione di penitenzieri, confessori e direttori spirituali, attraverso Simposi annuali che analizzano diversi temi, la cui conoscenza è ad essi indispensabile nello svolgimento del loro importante e delicato ministero.

Da sempre, l'educazione e la coscienza morale camminano insieme e si condizionano e si promuovono a vicenda. Questo è soprattutto vero oggi, quando si sente con particolare urgenza la necessità di studiare le due realtà e di approfondirne la reciproca relazione.

L'emergenza educativa è una priorità nell'agenda ecclesiale, e la Conferenza Episcopale Italiana l'ha scelta come tema centrale e strategico nel piano pastorale del decennio in corso. Le rapide trasformazioni della nostra società, travolta dalla cosiddetta civiltà dei consumi, provocano conseguenze nel tessuto personale, comunitario e sociale, e lasciano tracce profonde negli stili di vita e nella capacità concreta di riflettere e di prendere decisioni. Anche l'educazione è cambiata e molte sono le prospettive che si possono proporre nell'analisi del cambiamento.

Per essere efficace, l'educazione ha bisogno dei suoi tempi e deve quindi far crescere e maturare le persone in maniera costante ma graduale. La mentalità consumista di oggi, che vuole che la vita sia vissuta solo al momento presente, in maniera progressiva e silenziosa ha sottratto all'educazione i tempi che le sono necessari. Si è persa la memoria del passato e si ignora la proiezione verso il futuro. Ne deriva che, se si vuol vivere seguendo l'ispirazione del momento, non c'è più bisogno di educazione. Quello che è ritenuto necessario è invece il possesso di una speciale scaltrezza, che possa cogliere l'occasione e sappia approfittarne, perché in essa si risolve sempre più facilmente la vita intera. Essa, in questo modo si trasforma in una collezione eterogenea di attimi fuggenti e privi di relazione tra di essi.

La coscienza morale, privata della sua dimensione narrativa, perché parte integrante della storia dell'umanità, è vanificata nella preferenza volta per volta accordata in modo utilitaristico al percorso operativo, che si ritiene possa assicurare meglio l'interesse personale, senza considerare il come e il perché. La verità morale è risolta sbrigativamente in una pretesa autenticità della coscienza morale e questa si manifesta in ciò che al momento sembra meglio e attrae di più. Se le cose stanno così, che bisogno c'è di qualcosa di più? Una volta che si sia emarginata l'educazione, si finisce per mettere da parte anche la coscienza morale.

Per quanto i condizionamenti culturali e sociali possano incidere nelle vicende e nella formazione delle diverse persone, essi non sono comunque tali da oscurare completamente alcune risultanze che appartengono alla struttura stessa dell'uomo. Fra di esse, la coscienza morale ricopre, da sempre, un ruolo centrale e abbraccia, oggi più che mai, posizioni molto delicate. Proprio il fatto che essa non possa essere soppressa né possa essere ridotta ai parametri che via via la cultura e l'opinione pubblica raccomanda e cerca di imporre, ripropone alla nostra considerazione l'urgenza della sua educazione.

Che cos'è educazione se non educazione della persona nella sua coscienza? E che cos'è la coscienza morale se non è educata e formata al bene morale? La necessaria coincidenza di educazione e di morale rende anacronistico ogni tentativo di considerarle separatamente. L'educazione senza morale scade inevitabilmente nella socializzazione e forse nell'indottrinamento, che è un male in sé anche quando dovesse trattarsi di un indottrinamento di origine religiosa. Il moralmente lecito sarebbe ridotto al socialmente compatibile. Si punta infatti non al bene morale ma alla semplice compatibilità sociale dei diversi soggetti individuali, che interagiscono. D'altra parte una coscienza senza educazione sarebbe ugualmente, per altro verso, anacronistica, perché avremmo una coscienza avulsa dalla storia, teorica e idealistica, aliena dalla concretezza esistenziale delle persone. La coscienza infatti deve essere fatta propria dal singolo soggetto, e questo può avvenire quando lo stesso se ne fa carico con la sua educazione, per promuoverne un adeguato esercizio.

Un'ultima considerazione, che non è per questo la meno importante: la coscienza morale cristiana poggia sul dato antropologico, ma ha in più la pe-

cularità della fede, che la rende filiale, spirituale ed ecclesiale. Nel profondo della sua coscienza, il cristiano sa di essere figlio del Padre nel Figlio Gesù, sa di essere abitato dallo Spirito del loro vicendevole amore, sa di essere parte di un popolo in cammino nella storia verso la Gerusalemme dei cieli. Tutto ciò rende disponibile quel fondamento che è del tutto conveniente a una coscienza morale integra, degna della dignità dell'uomo perché cristiana.

La presente raccolta, mentre da una parte certifica il lavoro svolto nel dialogo con i direttori spirituali e i confessori, dall'altra presenta ulteriori sviluppi in vista di un orizzonte ancora più completo di quello che di fatto può essere offerto nell'ambito ristretto del simposio stesso.

Desidero esprimere il mio grazie a tutti coloro che sono intervenuti nel dibattito e a coloro che prenderanno in mano queste pagine e ne faranno oggetto di confronto e di discussione. Sarà anche questo un modo per approfondire e sviluppare le problematiche che da molteplici parti interpellano la vita della persona, e in modo ancora più intenso della persona credente.

† Giovanni Tonucci
Delegato Pontificio per il Santuario
della Santa Casa di Loreto

Loreto, 8 dicembre 2014

Solennità dell'Immacolata Concezione della B.V. Maria

MANLIO SODI
INTRODUZIONE

La presente collana “Sapientia ineffabilis” ha già ospitato come terzo volume il risultato di un simposio dal titolo: *Divorzi, nuove nozze, convivenze. Quale accompagnamento ministeriale e pastorale?* (2014). Il Santuario della Santa Casa di Loreto è stato il luogo promotore di vari simposi, come lì si indicava, e anche la presente pubblicazione intende essere la certificazione e insieme lo sviluppo di quanto realizzato recentemente, a servizio di un cammino formativo in cui sono chiamati a confrontarsi soprattutto i “maestri di spirito” e tutti coloro che svolgono il ruolo di educatori e di formatori nel tessuto ecclesiale.

1. Riconciliazione e direzione spirituale: “luoghi” privilegiati di educazione della coscienza e di permanente evangelizzazione

Con un titolo così sviluppato si presentava l’invito che nel 2013 ha visto numerose persone partecipare all’evento. Qualche precisazione si impone per giungere al titolo della presente pubblicazione.

L’educazione della coscienza è un impegno e una autentica sfida che chiama in causa numerosi ambiti, e potremmo dire varie “agenzie” formative. In contesto di fede, come evidenziato in vari interventi raccolti nelle pagine che seguono, sono numerose le occasioni in cui questa educazione della coscienza trova elementi ed occasioni per continuare in quella configurazione sempre più piena al Maestro, il Cristo Signore.

I sacramenti – unitamente all’anno liturgico – costituiscono il momento vertice di tale educazione in quanto l’incontro personale con il Dio della vita permette di plasmare la personalità cristiana non tanto con interventi

dall'esterno, quanto soprattutto con l'incontro santificante con Cristo nello Spirito.

La Riconciliazione, in particolare, viene ad assumere un ruolo determinante in quanto non solo offre e realizza il perdono, ma ha la forza di trasformare la debolezza spirituale in forza dinamica per affrontare le successive e sempre imminenti sfide.

Su una linea quasi parallela, anche se subordinata, si colloca la direzione spirituale: qui il dialogo tra maestro e fedele intreccia un discorso che ha il suo esito esclusivamente nel plasmare una coscienza sempre più libera dai fermenti del peccato e disponibile ad accogliere le scelte esigenti del Vangelo.

Perché si accenna nel titolo "permanente evangelizzazione"? Perché il momento sacramentale e prima ancora il ministero della direzione spirituale di fatto costituiscono la base per un'accoglienza sempre più profonda delle prospettive evangeliche e delle esigenze che la vita in Cristo comporta. In questa linea celebrare i sacramenti, e quello della riconciliazione in particolare – sempre unito all'Eucaristia –, è collocarsi nell'alveo di una perenne evangelizzazione, fino al dono supremo di sé.

2. Educare la coscienza: sfida possibile?

Il titolo di fatto assunto nella presente pubblicazione, costituisce la sintesi di quanto emerso a livello di proposta durante il simposio, e insieme come occasione di ulteriori sviluppi.

Ma ciò che fa la vera differenza è l'interrogativo: *sfida possibile?* L'educatore che si trova dinanzi a questa missione sa bene quanto sia arduo prospettare e quindi realizzare un itinerario formativo che dia una struttura solida alla personalità cristiana che ogni fedele in Cristo deve realizzare dal primo momento del Battesimo fino alla conclusione della propria esistenza.

Impegno non facile; anzi quanto mai arduo, dal momento che le interferenze sono numerose e talvolta così forti da incidere nel profondo della persona proprio a partire dal capovolgimento di valori che sul momento possono apparire come un'ideale chimera.

Da qui l'impegno del formatore, dell'educatore; da qui il senso di un confronto che si è attuato con diversità di linguaggi e che ora viene affidato ad un pubblico più vasto.

3. Da "luoghi" privilegiati a contesti variegati

Il sottotitolo costituisce una traccia per immergersi nell'insieme dei singoli contributi che proprio a partire dall'evento del Simposio appaiono articolati in due parti.

La *prima parte* vuol certificare l'esperienza del simposio stesso. I cinque contributi riflettono quanto condiviso e discusso: dalle attese e implicanze relative all'educazione della coscienza (K. Nykiel) si colgono alcune delle sfide più urgenti oggi soprattutto in ordine alla coscienza morale (P. Carlotti). Il saper ascoltare per educare costituisce il segreto per continuare una condivisione che porti a scelte di vita consapevoli e durature (S. Tavella). In questa ottica subentra il ruolo dell'anno liturgico (M. Sodi) e della celebrazione dei santi misteri (S. Majorano).

La *seconda parte* è scaturita dalla considerazione di sviluppi ulteriori della tematica. E in questa linea si possono apprezzare gli interventi circa la coscienza nella sacra Scrittura (M. Marcato); circa il rapporto tra persona umana e coscienza in vista di un'interiorità sempre più marcata (B. Bordignon); circa i processi educativi che interagiscono in ordine alla formazione del carattere (D. Grządziel); e finalmente circa l'approfondimento del desiderio di una coscienza integra che richiede un cammino che non si esaurisce mai perché il traguardo ultimo è quel *sympsykos* cui accenna Paolo e che costituisce il traguardo ultimo dell'essere *unum in Christo Iesu* (I. Schinella).

4. Conclusione: "Educare alla vita buona del vangelo"

Anche il percorso presente, prima nel simposio e poi nelle pagine che seguono, ha inteso collocarsi nel progetto più generale che la Conferenza Episcopale italiana ha assunto per il secondo decennio di questo terzo millennio.

“Educare oggi...” è la sfida che interpella ogni istituzione che tenda veramente alla elaborazione di quel clima di umanesimo che sappia avvolgere la persona nella sua totalità: dalla coscienza alle conseguenti scelte in vista di una operatività che qualifichi la vita come “buona” perché evangelica.

I contributi racchiusi nelle pagine che seguono non pretendono di “dire” tutto; sottolineano però alcune prospettive che – se accolte – possono costituire un autentico metodo educativo.

Il percorso che l’educatore sa attivare nei singoli contesti costituirà la risposta più eloquente per prospettive e intuizioni di cui anche la presente pubblicazione vuol essere un punto di riferimento, sempre in vista di una *sapientia* che rimarrà comunque *ineffabilis*, al di là di tutte le parole di cui possiamo circondarla!

KRZYSZTOF NYKIEL

EDUCARE LA COSCIENZA OGGI:
ATTESE, SFIDE E IMPLICANZE

Riflettere sull'educazione della coscienza significa affrontare una delle problematiche più delicate e complesse per la missione evangelizzatrice della Chiesa nel momento storico presente in quanto il termine «coscienza» rimanda a quell'interiorità profonda della persona umana che il Concilio Vaticano II ha voluto descrivere efficacemente come «il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo».¹ Inoltre, perché ai nostri giorni proprio tale dimensione interiore, la coscienza, viene facilmente declinata in senso individualistico, sottraendola *de facto* o *de jure* all'esigenza della sua formazione.

Coloro che sono impegnati a livello pastorale o educativo nella comunità ecclesiale avvertono bene tale disagio: mai come oggi, probabilmente, si parla nella società di «coscienza» e dei suoi diritti inviolabili, ma il tema dell'«educazione della coscienza» sembra suscitare molti sospetti e appartenere al passato. In altre parole, si dimentica che la coscienza oltre a reclamare dei diritti, pone anzitutto un obbligo fondamentale: quello di formarla. La coscienza ha diritto ad essere rispettata, come ha diritto alla verità. In un tempo come il nostro in cui è avanzata inesorabilmente la «desertificazione spirituale»² – come ha indicato il papa emerito Benedetto XVI – si fa urgente il compito educativo di far riscoprire la consistenza religiosa della coscienza: in modo che essa sia veramente «sacrario dell'uomo, dove egli è solo con

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 16.

² BENEDETTO XVI, «Omelia Santa Messa per l'apertura dell'Anno della Fede», 11 ottobre 2012.

Dio, la cui voce risuona nell'intimità» e in cui «scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire».³

Con il presente saggio mi propongo, pertanto, di sviluppare tre aspetti fondamentali che intendono illustrare la problematica appena accennata: 1) il compito di educare la coscienza di fronte alle attese del momento presente; 2) alcune sfide culturali circa il tema della coscienza; 3) le implicanze pastorali, specialmente sotto il profilo educativo.

1. Educare la coscienza di fronte alle attese del momento presente

La suggestiva immagine del deserto, utilizzata varie volte da Benedetto XVI, è un mezzo efficace per interpretare il mondo moderno e la sua crisi.⁴ A prima vista essa potrebbe sembrare pessimistica, in quanto mette dolorosamente in rilievo quelle che sono le grandi contraddizioni del nostro tempo che vive un evidente vuoto spirituale, una vera e propria «desertificazione spirituale»,⁵ come se Dio non ci fosse (*etsi Deus non daretur*). Approfondendo, però, questa immagine nell'insegnamento del Santo Padre si vede che non è affatto pessimistica: vi è piuttosto un sano realismo che spinge a guardare con fiducia a questa emergenza che è spirituale, morale e educativa, perché è «proprio a partire dall'esperienza di questo deserto, da questo vuoto che possiamo nuovamente scoprire la gioia di credere».⁶

Infatti, nel deserto – ricorda Benedetto XVI – «si riscopre il valore di ciò che è essenziale per vivere; così nel mondo contemporaneo sono innumerevoli i segni, spesso espressi in forma implicita o negativa, della sete di Dio, del senso ultimo della vita. E nel deserto c'è bisogno soprattutto di persone di fede che, con la loro stessa vita, indicano la via verso la Terra promessa e così tengono desta la speranza».⁷

³ Cf. *Gaudium et spes*, n. 16.

⁴ Cf. BENEDETTO XVI, «Omelia per l'inizio del ministero petrino del Vescovo di Roma», 24 aprile 2005.

⁵ Cf. BENEDETTO XVI, «Omelia Santa Messa per l'apertura dell'Anno della Fede», 11 ottobre 2012.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

Nella sapienza biblica, il deserto è l'esperienza della prova e della sofferenza, ma è anche l'esperienza in cui si sperimenta che Dio è educatore del suo popolo. Nell'interpretazione teologica della dolorosa esperienza del deserto, Israele impara, infatti, come annota il Deuteronomio, che soltanto una società che ascolta la parola di Dio e la mette in pratica è una società che può avere vita e futuro. Un'esistenza, personale e sociale, costruita senza riferimento a Dio, affidata solo alle sue forze, è una vita incompiuta e malata che prima o poi si autodistrugge: «Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore (...) Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore tuo Dio corregge te».⁸

I deserti diventano così l'occasione propizia per la purificazione, per la crescita spirituale: un passaggio obbligato, possiamo dire, per prendere coscienza della realtà con tutti i suoi limiti. I deserti sono quindi anche delle attese che spesso rimangono implicite e richiedono un'opera di decifrazione per trasformarsi in opportunità. Dietro al vuoto del nostro tempo, dietro ai problemi più gravi che nella prassi pastorale constatiamo, si nascondono non di rado bisogni profondi del cuore, aspirazioni e speranze per una vita più sensata e umana. I deserti del nostro tempo rivelano anche una grande sete di verità e di bene.

Ma quali sono i deserti sotto il profilo della coscienza morale? In che senso essi sono delle attese implicite rivolte alla comunità ecclesiale? Le analisi dei problemi del presente sono sempre difficili, perché ci coinvolgono da vicino e spesso non consentono una distanza sufficiente e necessaria per poterli adeguatamente comprendere. Tuttavia sembra di poter identificare almeno un forte sintomo di questa «desertificazione spirituale» attorno alla coscienza morale, che può diventare però anche un'opportunità, per riscoprire ciò che è essenziale per la vita morale, intesa come pienezza di vita.⁹

Tale sintomo della «desertificazione spirituale» attorno alla coscienza morale si può riconoscere nella sua *interpretazione radicalmente individualistica*. Se oggi sentiamo spesso come le persone affermano l'idea che «una scelta è buona», semplicemente perché è stata «decisa autonomamente», in

⁸ Cf. Dt 8, 2-6.

⁹ Cf. Gv 10, 10.

quanto espressione della propria «coscienza individuale», ciò è indubbiamente frutto di un'antropologia soggettivistica che declina il soggetto in termini di un'individualità chiusa e autosufficiente. Le radici di tale modo di pensare sono remote e vanno individuate nello spirito dell'epoca moderna. La cultura moderna è caratterizzata, infatti, sin dalle sue origini dalla riduzione del soggetto a individuo, a scapito della sua dimensione personale in riferimento al prossimo, alla comunità e a Dio. L'illuminismo, che a livello politico ha trovato espressione specialmente nella rivoluzione francese, ha fortemente contribuito ad esaltare tra le diverse forme di libertà quella della coscienza, intesa come affermazione di diritti individuali. L'industrializzazione e l'affermazione del capitalismo hanno rafforzato un concetto di libertà fondato su un presupposto essenzialmente individualistico ed egoistico. Così anche il successivo diffondersi del sistema democratico ha posto alla sua base il riconoscimento dei diritti della coscienza individuale.

Il primato della coscienza, come conquista di per sé apprezzabile e altamente significativa per l'umanizzazione della società civile, ha assunto così la connotazione del soggettivismo. Da criterio *decisivo* della moralità, come già riconosciuto nella migliore tradizione teologica (come attestata da san Tomaso d'Aquino¹⁰ e da sant'Alfonso Maria de' Liguori¹¹), la coscienza è diventata criterio *esclusivo*, se non *unico* del decidere morale. L'assolutizzazione della coscienza e il relativismo individualista che ne consegue è stato messo in rilievo nell'enciclica *Veritatis splendor* (1993) del Santo Giovanni Paolo II. Il punto nodale è il legame tra libertà e verità che si gioca nella coscienza.¹²

L'insidia, che proviene da varie correnti di pensiero soggettivistiche, ha avuto una preoccupante ricaduta nei comportamenti delle persone. Si è indebolita o addirittura negata sistematicamente la dipendenza della libertà dalla verità,¹³ arrivando ad «esaltare la libertà al punto da farne un assoluto».¹⁴ Tale sviluppo, nell'analisi di Giovanni Paolo II, è da interpretarsi poi

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a.5; *De Veritate*, 17, 3, resp.

¹¹ Cf. ALFONSO DE' LIGUORI, *Theologia moralis*, lib. I, tract. I.

¹² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 84.

¹³ *Ibidem*, n. 34.

¹⁴ *Ibidem*, n. 32.

come «conseguenza, manifestazione e compimento di un'altra più grave e deleteria dicotomia, quella che separa la fede dalla morale». ¹⁵

L'assolutizzazione e l'esaltazione unilaterale della coscienza costituiscono una grande preoccupazione pastorale del nostro tempo. Laddove il legame con la verità si oscura, la coscienza cessa di essere *testimone* del bene oggettivo, *giudizio* che riflette la verità sul bene. ¹⁶ Ma dietro all'affermazione del valore fondamentale della coscienza del singolo, possiamo vedere anche un appello alla comunità ecclesiale e un'attesa implicita dei nostri giorni: il recupero della soggettività ci ricorda che la coscienza è il centro unitario attorno cui ruota l'esperienza morale della persona, pertanto la sua formazione è un'esigenza imprescindibile.

Riconoscere il primato assoluto della coscienza per la vita morale, significa anche educarla all'ascolto della voce di Dio e a farla maturare in senso veramente personale. Non è sufficiente trasmettere solo valori e contenuti normativi, ma occorre favorire una sorta di connaturalità tra la persona e il vero bene. ¹⁷ Come può avvenire ciò? L'enciclica *Veritatis splendor* ricorda che «una simile connaturalità si radica e si sviluppa negli atteggiamenti virtuosi dell'uomo stesso: la prudenza e le altre virtù cardinali, e prima ancora le virtù teologali della fede, della speranza e della carità». ¹⁸ Solo nell'incontro personale, vero e profondo col Signore Gesù può avvenire la conversione alla verità e al bene oggettivo che proteggono la coscienza dal suo ripiegamento su se stessa. La familiarità col Signore nella preghiera personale, come ascolto e meditazione della sua Parola, come colloquio intimo che mette la vita in relazione con la legge di Dio, aiuta la coscienza a diventare veramente personale e istanza autentica dell'io.

Tale senso «verticale» della coscienza, viene bene espresso dal grande teologo Romano Guardini: «la coscienza è l'organo per il bene; ed è l'organo per Dio. Non appena scrutiamo un po' a fondo il sentimento del dovere, la consapevolezza dell'obbligatorietà, le nostre prese di posizione e quanto altro chiamiamo coscienza morale, giungiamo su un terreno religioso. Quello che alla superficie significa coscienza morale, nelle sue ultime radici è il

¹⁵ *Ibidem*, n. 88.

¹⁶ *Ibidem*, n. 61.

¹⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2.

¹⁸ Cf. *Veritatis splendor*, n. 64.

“fondo dell’anima”, la “scintilla dell’anima”. Possiamo prendere anche la direzione inversa e dire: ciò che nel suo fondo significa coscienza morale, al suo vertice è la “punta” o la “lama” dello spirito». ¹⁹

Il primato della coscienza, insieme ad una forte consapevolezza della soggettività e della libertà rimandano così, anche se in modo implicito, ad un «fondo», dove scavando si scopre Dio. In fondo anche il soggettivismo e un uso sbagliato della libertà sono il segnale di un uomo inquieto e inappagato: chi potrà dare compimento all’aspirazione di vita e di pienezza, se non solo Dio stesso? Si tratta allora di intercettare anche nelle contraddizioni del nostro tempo i bisogni veri che emergono come una sete profonda del cuore. A tal proposito, Papa Francesco nella recente Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* ci ha ricordato che: “*Evangelizziamo anche quando cerchiamo di affrontare le diverse sfide che possano presentarsi*”. ²⁰ In questo senso la «desertificazione spirituale» non è motivo di pessimismo o di rassegnazione, ma appello ad offrire colui che veramente ha il potere di far germogliare la terra arida: il Signore Gesù che si fa prossimo a ciascuno e rende l’individuo veramente persona.

2. La negazione della dimensione personale: una sfida attuale per la coscienza morale

Accanto alla forte soggettivazione della coscienza che abbiamo appena delineata come sintomo del vuoto spirituale che ci circonda, ma allo stesso tempo anche appello alla comunità ecclesiale, dobbiamo ricordare anche un’altra sfida che oggi si presenta come molto attuale attorno al tema della coscienza. Si tratta di una tendenza diametralmente opposta, quella di negare alla coscienza ogni spessore personale, riducendola a semplice funzione biologica del cervello. ²¹

¹⁹ Cf. R. GUARDINI, *La coscienza*, Morcelliana, Brescia 1997, 38-39.

²⁰ Cf. PAPA FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n. 61.

²¹ Cf. L. RENNA (ed.), *Neuroscienze e persona: interrogativi e percorsi etici*, EDB, Bologna 2010; P. LEGRENZI – C. UMITÀ, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna 2009.

Questa radicale riduzione della coscienza morale ha conosciuto negli ultimi anni una potente diffusione sia in alcuni ambienti della comunità scientifica, sia nella mentalità comune, specialmente tra i giovani, attraverso i mass media. Sulla scia di alcune affascinanti ricerche neuroscientifiche, la coscienza viene ridotta ad una funzione del cervello o a fenomeno spiegabile a livello puramente biologico. Anche il Magistero del papa emerito Benedetto XVI ha ricordato questa tendenza che esprime la logica tecnicistica del nostro tempo. Nel «riduzionismo neurologico» la coscienza, che esprime «l'interiorità dell'uomo viene così svuotata e la consapevolezza della consistenza ontologica dell'anima umana, con le profondità che i Santi hanno saputo scandagliare, progressivamente si perde».²² L'io personale viene ridotto al cervello e la coscienza si confonde con l'attività cerebrale deputata al calcolo razionale o all'emotività. Ciò che abitualmente chiamiamo libertà e coscienza, non sarebbe altro che un'illusione e un fenomeno spiegabile a livello meccanicistico.²³

Osservando tale riduzione da vicino, vengono in mente altre sfide che il tema della coscienza ha conosciuto nel passato con evidenti ricadute nella mentalità comune e anche nella prassi educativa. La riflessione teologica e la pedagogia cristiana hanno ampiamente dibattuto nei decenni passati con alcune tendenze della psicologia, specialmente di impronta psicoanalitica, che hanno ridotto la coscienza alla voce paterna o a quella delle istituzioni che abbiamo interiorizzato durante gli anni dell'infanzia con tutto il suo bagaglio di comandi e proibizioni provenienti dall'esterno. Così anche le scienze sociali, come espressione di un'antropologia funzionalista, hanno interpretato spesso la coscienza come sovrastruttura della società, dei costumi e degli stili di vita imposti all'individuo da una classe o da un gruppo dominante. Anche in queste correnti la coscienza è stata svuotata del suo spessore personale e la moralità ha perso il suo terreno d'aggancio: svuotando l'uomo del suo principio interiore, si arriva a negare la stessa moralità; la libertà e le scelte etiche vengono presentate come illusorie. Ogni forma di educazione della coscienza morale perde il suo significato, perché si sottraggono le deci-

²² Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 76.

²³ Cf. M. DE CARO – A. LAVAZZA – G. SARTORI (edd.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2010.

sioni etiche a quel centro unitario personale e interiore che chiamiamo coscienza.²⁴

La sfida lanciata in questi ultimi anni dalle neuroscienze non è però solo una pericolosa riduzione della coscienza e della sua possibilità di formarla adeguatamente. Proprio dagli studi neuroscientifici emergono anche prospettive stimolanti per il compito ecclesiale di educare a livello morale. Come le scienze psicologiche e sociali hanno ampliato nella pedagogia cristiana la consapevolezza circa i condizionamenti della coscienza (le pulsioni, le figure educative, i modelli sociali), così anche i recenti studi sul cervello umano offrono dei tasselli per cogliere meglio la sua complessità. Occorre tenere presente tale complessità della coscienza morale, affinché l'educazione morale sia più aderente alla realtà ed efficace nella vita delle persone. Le scienze, infatti, se coltivate onestamente e senza pregiudizi ideologici, non sono mai nemiche della fede: "perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio",²⁵ come insegna il Concilio Vaticano II proprio a proposito del sapere scientifico.

Così le neuroscienze ci ricordano, ad esempio, che nell'educazione morale è fondamentale la componente affettiva. Il decidere è strettamente legato agli affetti, alle emozioni, come già una certa tradizione spirituale aveva intuito saggiamente: si pensi ad esempio alla dinamica degli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio di Loyola che è particolarmente attenta a questa dimensione empatica e anche emotiva in ordine al discernimento morale e spirituale.²⁶ Troppo spesso si è pensato nel passato alla formazione della coscienza soprattutto come problema di trasmissione di contenuti normativi: sullo sfondo vi era una concezione della coscienza prevalentemente cognitiva, per cui la formazione era intesa come trasmissione di un sapere.²⁷

²⁴ Cf. E. COMBI, *Educazione morale cristiana. Il ministero ecclesiale per la costruzione della personalità morale*, Centro Ambrosiano, Milano 2002.

²⁵ Cf. *Gaudium et spes*, n. 36.

²⁶ Cf. [P. SCHIAVONE, ed.] IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; F. IMODA, *Esercizi spirituali e psicologia. L'altezza, la larghezza e la profondità (Ef 3,18)*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

²⁷ Cf. S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 128-131; G. GATTI, «La personalità morale cristiana», in G. COFFELE – G. GATTI (edd.), *Problemi morali dei giovani oggi*, LAS, Roma 1990, 105-119.

Il dialogo con le scienze empiriche incoraggia invece a prendere maggiormente sul serio la dimensione degli affetti, delle emozioni, dei bisogni nello sforzo di educare la vita morale dei credenti. Il decidere morale è molto più di un'applicazione sillogistica; esso è discernimento che coinvolge non solo la ragione, ma anche il cuore. Gli educatori e i confessori sono sollecitati a convincersi che non basta più solo enunciare la verità morale, ma occorre proporla in modo significativo, affinché sia incontrata con la mente e con le risorse affettive ed emotive della persona. In questa prospettiva è altamente significativa la riscoperta dell'etica delle virtù che ha guadagnato recentemente nuova attenzione e attualità. Le virtù, in quanto disposizioni abituali e ferme a fare il bene, mettono in rilievo come tale disposizione è profondamente legata a *tutte* le dimensioni della persona umana, non solo a quella cognitiva. È in questione un'idea di formazione integrale della personalità morale: il pensare, il sentire e il decidere sono intrecciati in modo inseparabile ed esercitano una mutua influenza, completandosi reciprocamente.

Come ricorda il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, la virtù «consente alla persona, non soltanto di compiere atti buoni, ma di dare il meglio di sé. Con tutte le proprie energie sensibili e spirituali la persona virtuosa tende verso il bene; lo ricerca e lo sceglie in azioni concrete».²⁸ La promozione organica della formazione della coscienza esige particolare cura di questo aspetto unitario della persona. La virtù è, infatti, *habitus* che risiede nelle facoltà dell'anima, coinvolgendo non solo la dimensione cognitiva e volitiva, ma anche quella affettiva della persona. Prestare attenzione a tale unitarietà e organicità del fatto morale, vuol dire essere consapevoli dei complessi dinamismi psicologici e delle strutture biologiche che sostengono la stessa vita morale. Allo stesso tempo consente di superare un'impostazione minimalista di una proposta morale costruita solo attorno all'osservanza delle norme. La vita morale è per il credente esperienza della «altezza della vocazione in Cristo», quindi chiamata alla santità per «apportare frutto nella carità per la vita del mondo».²⁹ Nell'ambito della prassi sacramentale della confessione sarà allora importante non solo enunciare la verità morale ed sradicare il peccato, ma sforzarsi ad impiantare la vita teologale nella coscienza dei penitenti.

²⁸ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1803.

²⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, n. 16.

3. La formazione della coscienza: implicanze pastorali

Le diverse riduzioni della coscienza e i deserti spirituali della nostra epoca mettono in discussione la possibilità stessa di un'educazione morale, intesa come introduzione al giusto rapporto tra libertà e verità e come formazione alla vita teologale, che è vita di grazia e conformazione a Cristo. Giustamente si parla di «emergenza educativa» che segnala la difficoltà dei genitori, degli insegnanti e degli operatori pastorali ad assumersi il compito di plasmare la personalità morale delle nuove generazioni. Mentre sono cresciute le conoscenze scientifiche e le possibilità tecniche, si nota un progressivo smarrimento del senso di ciò che si fa e degli obiettivi di una vita pienamente umana. L'immagine di una società liquida³⁰ è tra le più accreditate per interpretare ciò che nella prassi pastorale possiamo osservare. L'assenza dei riferimenti stabili, il senso di spaesamento e il crescere delle incertezze sembrano già affondare in partenza ogni sforzo educativo.

I recenti *Orientamenti pastorali* dei Vescovi Italiani per il secondo decennio del Duemila mettono al centro proprio tale problematica, descrivendo con acutezza la situazione che si percepisce: «Le persone fanno sempre più fatica a dare un senso profondo all'esistenza. Ne sono sintomi il disorientamento, il ripiegamento su se stessi e il narcisismo, il desiderio insaziabile di possesso e di consumo, la ricerca del sesso slegato dall'affettività e dall'impegno di vita, l'ansia e la paura, l'incapacità di sperare, il diffondersi dell'infelicità e della depressione. Ciò si riflette anche nello smarrimento del significato autentico dell'educare e della sua insopprimibile necessità».³¹

La comunità ecclesiale tuttavia non si rassegna di fronte alle difficoltà e ribadisce con convinzione la necessità di formare la coscienza. Anzi, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ricorda che tale formazione ha una continuità che si estende a tutto l'arco dell'esistenza umana: «L'educazione della coscienza è un compito di tutta la vita».³²

Non è esagerato affermare che proprio il nesso tra educazione e morale è quello più urgente nel nostro tempo: la dimensione morale non è, infatti,

³⁰ Cf. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

³¹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, 4 ottobre 2010, n. 9.

³² Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1784.

una realtà che si pone accanto alle altre esperienze della vita. Essa è piuttosto una dimensione inglobante l'intera esperienza umana. Al suo centro sta la coscienza come il nucleo più segreto dell'uomo, la sua stessa interiorità che comanda al momento opportuno di compiere il bene e di evitare il male, diventando un giudizio della ragione.³³ Oltre ad essere «organo»³⁴ per mezzo del quale la persona diventa consapevole del bene e risponde ad esso, la coscienza è anche «porta, per la quale l'eterno entra nel tempo» come afferma Romano Guardini, «una finestra aperta sull'eternità e allo stesso tempo sul corso del tempo e sugli avvenimenti quotidiani».³⁵

Dobbiamo tuttavia fare anche un'ammissione: non basta riaffermare l'esigenza della formazione della coscienza, ma si pone anche la domanda *come* ciò possa avvenire? Educare non è stato mai facile, ma oggi sembra un compito particolarmente complesso, specialmente quando è in gioco il tema della verità e del bene: «L'opera educativa sembra diventata sempre più ardua» – afferma Benedetto XVI – «perché, in una cultura che troppo spesso fa del relativismo il proprio credo, viene a mancare la luce della verità, anzi si considera pericoloso parlare di verità, instillando così il dubbio sui valori di base dell'esistenza personale e comunitaria».³⁶

Come pensare quindi la forma dell'educazione della coscienza? La domanda è grande e sarebbe disonesto presentare ricette facili. Vi è tuttavia un aspetto sul quale ha insistito fortemente proprio il Magistero del papa emerito Benedetto XVI e che anche diversi progetti pastorali, come quello dei Vescovi italiani per questo secondo decennio del Duemila, hanno messo in evidenza: *non vi può essere educazione, senza autentiche figure di educatori.*

Non basta l'enunciazione del bene o la denuncia del male, ma occorre qualcosa di molto più grande; occorre la figura dell'educatore che è anzitutto testimone di quanto desidera trasmettere come contenuto: l'educatore-testimone «diventa punto di riferimento proprio in quanto sa rendere ragione della speranza che sostiene la sua vita (cfr. 1 Pt 3,15), è personalmente coinvolto con la verità che propone. Il testimone, d'altra parte, non rimanda

³³ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1776-1782.

³⁴ Cf. R. GUARDINI, *La coscienza*, Morcelliana, Brescia 1997, 25.

³⁵ *Ibidem*, 29.

³⁶ Cf. BENEDETTO XVI, «Discorso ai partecipanti alla plenaria della Congregazione per l'educazione cattolica», 7 febbraio 2011.

a se stesso, ma a qualcosa, o meglio a Qualcuno più grande di lui, che ha incontrato e di cui ha sperimentato l'affidabile bontà».³⁷

In questo senso mi sembra importante intendere la formazione non principalmente come il trasferimento di qualcosa, ma meglio come relazione e azione che si compiono tra soggetti diversi, ma legati da una profonda alleanza. L'educazione della coscienza non sarà quindi una tecnica, ma un'arte che passa attraverso la qualità umana di chi educa. Più che il contenuto, è la relazione e l'amore che formano la coscienza dell'altro. Solo la certezza di essere accolto, compreso e amato rende possibile un'efficace opera educativa. D'altronde, il patrono degli educatori, san Giovanni Bosco, amava ricordare che: «l'educazione è cosa del cuore e che Dio solo ne è il padrone».³⁸ Educare, allora, vuol dire accompagnare attraverso un rapporto personale che offre l'occasione di sperimentare anzitutto l'amore che accoglie con gioia e fiducia. Si mette in gioco anzitutto la propria persona, senza intendere con ciò il protagonismo dell'io o l'esibizione di se stessi, quanto piuttosto l'offerta della persona di Gesù che passa attraverso la testimonianza, umile e autentica, del testimone che ha sperimentato l'amore liberante di Cristo, la bellezza del Vangelo, la verità che rende liberi (cf. Gv 8, 31-42), come anche la fragilità che viene perdonata, se affidata alla misericordia del Padre.

Se questo modo di intendere la formazione della coscienza lo applichiamo in modo più puntuale all'ambito del sacramento della penitenza, vengono in mente quelle intense parole che San Giovanni Paolo II ha utilizzato nell'Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia* per sottolineare le qualità umane e spirituali del confessore che è sempre anche educatore della coscienza: «il confessore deve avere necessariamente qualità umane di prudenza, discrezione, discernimento, fermezza temperata da mansuetudine e bontà. Egli deve avere, altresì, una seria e accurata preparazione, non frammentaria ma integrale e armonica, nelle diverse branche della teologia, nella pedagogia e nella psicologia, nella metodologia del dialogo e, soprattutto, nella conoscenza viva e comunicativa della parola di Dio. Ma ancora più necessario è che egli viva una vita spirituale intensa e genuina. Per condurre

³⁷ Cf. BENEDETTO XVI, «Discorso all'apertura del Convegno ecclesiale della Diocesi di Roma», 6 giugno 2005. Si veda anche in questo senso CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, 4 ottobre 2010, nn. 29-30.

³⁸ Cf. GIOVANNI BOSCO, *Epistolario*, 4, 209.

altri sulla via della perfezione cristiana il ministro della penitenza deve percorrere egli stesso, per primo, questa via e, più con gli atti che con abbondanti discorsi, dar prova di reale esperienza dell'orazione vissuta, di pratica delle virtù evangeliche teologali e morali, di fedele obbedienza alla volontà di Dio, di amore alla Chiesa e di docilità al suo magistero». ³⁹

Si capisce allora che anche nel contesto della confessione, la formazione – come suggerisce ancora Romano Guardini – è anzitutto questione di «autoformazione». ⁴⁰ Nel senso che un buon confessore è chiamato a «prenderci cura di sé», a promuovere la propria maturazione di coscienza, ad esercitare l'intesa con Dio attraverso l'esercizio del raccoglimento per essere consapevole di se stesso e del bene, al cospetto di Dio. ⁴¹

Come la fede, infatti, si trasmette attraverso la fede di coloro che la testimoniano, così anche la coscienza si forma attraverso la coscienza di chi vive abitualmente nella tensione del discernimento, fatto *con* il Signore e con l'aiuto della grazia nel comprendere la verità e il bene, nel valutare e decidere la realtà e le situazioni. Una saggia azione pastorale sarà guidata da questa consapevolezza: per la formazione della coscienza, anche nel contesto sacramentale, è centrale la vita teologale di chi ha il compito di educare. L'amicizia personale con Gesù, la preghiera, il discernimento spirituale applicato al proprio mondo interiore e alle relazioni ed esperienze, traspaiono in modo inevitabile nella persona del confessore.

L'esperienza della gratuità e della prossimità di Dio anima in questo modo il ministero del sacerdote, specialmente quando egli accoglie il penitente nel confessionale. Proprio perché egli ha «conosciuto» il Signore e ha «sperimentato» il suo amore, potrà essere *padre* che accoglie, *medico* che cura, *maestro* (o dottore) che educa, *giudice* che usa misericordia. ⁴²

Il *giudice* che usa misericordia, il *padre* che accoglie, il *medico* che cura e il *maestro* che educa: tutte queste caratteristiche sono fondamentali nell'arte di confessare e di educare nello stesso tempo la coscienza dell'uomo.

³⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Reconciliatio et poenitentia*, 2 dicembre 1984, n. 29.

⁴⁰ Cf. R. GUARDINI, *Lettere sull'autoformazione*, Morcelliana, Brescia 1994.

⁴¹ Cf. R. GUARDINI, *La coscienza*, Morcelliana, Brescia 1997, 31-73.

⁴² Cf. ALFONSO MARIA DE' LIGUORI, *Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero*, in *Opere morali di Sant'Alfonso Maria de Liguori*, vol. V, Marietti, Torino 1830.

Come è ben noto, Papa Francesco insiste molto nel trasmettere che Dio è misericordia infinita perché vuole suscitare nei cuori degli uomini di buona volontà la fiducia e la speranza che nella vita i cambiamenti sono sempre possibili. E' sempre tempo di conversione e di salvezza. Egli desidera che la Chiesa si mostri al mondo come Madre e Maestra di misericordia, come "la casa di tutti, dove tutti possono essere rinnovati, trasformati, santificati dal suo amore, i più forti e i più deboli, i peccatori, gli indifferenti, coloro che si sentono scoraggiati e perduti".⁴³ E sempre nella già citata Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, il Santo Padre Francesco ha ribadito che "la Chiesa è chiamata ad essere sempre la casa aperta del Padre. Uno dei segni concreti di questa apertura è avere dappertutto chiese con le porte aperte".⁴⁴

Anche durante l'udienza generale del 20 novembre 2013, Egli ha sottolineato nuovamente che: "Dio perdona ogni uomo nella sua sovrana misericordia, ma Lui stesso ha voluto che quanti appartengono a Cristo e alla Chiesa, ricevano il perdono mediante i ministri della Comunità. Attraverso il ministero apostolico la misericordia di Dio mi raggiunge, le mie colpe sono perdonate e mi è donata la gioia. In questo modo Gesù ci chiama a vivere la riconciliazione anche nella dimensione ecclesiale, comunitaria. E questo è molto bello. La Chiesa, che è santa e insieme bisognosa di penitenza, accompagna il nostro cammino di conversione per tutta la vita. La Chiesa non è padrona del potere delle chiavi, ma è serva del ministero della misericordia e si rallegra tutte le volte che può offrire questo dono divino".⁴⁵ L'Udienza generale del 19 febbraio 2014, altresì, è stata incentrata sul Sacramento della Penitenza definito dal Santo Padre "sacramento di guarigione" perché – ha proseguito Papa Francesco – "quando io vado a confessarmi è per guarirmi, guarirmi l'anima, guarirmi il cuore e qualcosa che ho fatto che non va bene. Celebrare il Sacramento della Riconciliazione significa essere avvolti in un abbraccio caloroso: è l'abbraccio dell'infinita misericordia del Padre. Ricordiamo quella bella, bella parabola del figlio che se n'è andato da casa sua con i soldi dell'eredità; ha sprecato tutti i soldi, e poi, quando non aveva più

⁴³ Cf. PAPA FRANCESCO, Udienza Generale del 2 ottobre 2013, in l'OR del 3 ottobre 2013, n. 226 (2013), p. 8.

⁴⁴ Cf. PAPA FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, n. 47.

⁴⁵ Cf. PAPA FRANCESCO, Udienza Generale del 20 novembre 2013, in l'OR del 21 novembre 2013, n. 267 (2013), p. 8.

niente, ha deciso di tornare a casa, non come figlio, ma come servo. Tanta colpa aveva nel suo cuore e tanta vergogna. La sorpresa è stata che quando incominciò a parlare, a chiedere perdono, il padre non lo lasciò parlare, lo abbracciò, lo baciò e fece festa. Ma io vi dico: ogni volta che noi ci confessiamo, Dio ci abbraccia, Dio fa festa!».⁴⁶ Ecco perché, amministrando il sacramento della riconciliazione, si presenta così al confessore una valida e propizia occasione di evangelizzazione, di annuncio della buona novella e di educazione morale della coscienza di ogni fedele che a lui si rivolge e, nello stesso tempo, anche per lui il confessionale diventa motivo di crescita spirituale e di conformazione a Cristo sacerdote e medico delle anime.

Tale concetto è stato espresso in maniera suggestiva nel 2012 da Benedetto XVI in occasione del Corso sul Foro interno che annualmente promuove la Penitenzieria. In quell'occasione, il Papa emerito ai partecipanti ha ricordato che la nuova evangelizzazione parte dal Confessionale, ma solo nella misura in cui chi annuncia la novità del Vangelo si è lasciato egli stesso evangelizzare da Cristo. «Il ministro del Sacramento della Riconciliazione» – afferma il Santo Padre – «collabora alla nuova evangelizzazione rinnovando egli stesso, per primo, la coscienza del proprio essere penitente e del bisogno di accostarsi al perdono sacramentale, perché si rinnovi quell'incontro con Cristo che, iniziato nel Battesimo, ha trovato nel Sacramento dell'Ordine una specifica e definitiva configurazione».⁴⁷

4. Conclusione

Questa esposizione certamente non ha la pretesa di chiarire tutti gli aspetti della questione sull'educazione della coscienza oggi perché si tratta di un tema tra i più sensibili e non facili per la missione evangelizzatrice della Chiesa nel momento storico presente.

In questo processo formativo della coscienza dei fedeli i confessori sono strumenti per eccellenza, perché attraverso il loro agire Dio abbraccia, guarì-

⁴⁶ Cf. PAPA FRANCESCO, Udienza Generale del 19 febbraio 2014, in l'OR del 20 febbraio 2014, n. 41 (2014), p. 8.

⁴⁷ Cf. BENEDETTO XVI, «Discorso ai partecipanti al Corso sul Foro interno promosso dalla Penitenzieria Apostolica», 9 marzo 2012.

sce e salva tutti coloro che bussano alle porte del confessionale, luogo unico e privilegiato da dove scaturisce la sorgente della misericordia e della vera pace.

I pastori della Chiesa – vescovi e sacerdoti – quindi non sono semplici giuristi, che analizzano asetticamente problemi scolastici, ma Pastori che desiderano aiutare i loro fedeli, fratelli nella fede e nella sequela del Signore, a vivere intensamente la comunione con la Chiesa, a conservarla, ad aumentarla, a recuperarla, quando essa è ferita.

I Confessori, ministri di misericordia ed educatori della coscienza, tengano sempre presente che nell'esercizio di questo delicato ministero ci si occupa non solamente di una fattispecie, ma di persone, di casi reali, di singoli uomini o donne, ricordandosi sempre le parole pronunciate dal Signore Gesù: "C'è più gioia in cielo per un peccatore convertito che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione" (Lc 15, 7).

PAOLO CARLOTTI

LA FORMAZIONE DELLA COSCIENZA MORALE
NELLE SFIDE DELL'OGGI

Spunti di riflessione per la pastorale penitenziale

L'oggetto di questo contributo non è di facile svolgimento, perché risulta immediatamente evidente che gli è vietato quell'approccio irenico, che sorvola leggero e disinvolto sui dilemmi, in particolare sui dilemmi morali, dell'uomo che vive oggi, in questo tempo che ha una prerogativa particolarissima: è il nostro.

1. Il contesto contemporaneo

Seppur non facile nello svolgimento, consola il fatto che l'intento registra diverse ragioni che lo lasciano ritenere pertinente. Il cimento, infatti, è più in generale, col 'nuovo umanesimo' – più volte auspicato da Benedetto XVI – un umanesimo che è nuovo perché impegnato a dire l'essere e il dover essere dell'uomo nelle pieghe promettenti e compromettenti della sua contemporaneità, dove si sprigionano quelle domande dalla cui calzante risposta prende figura una visione antropologica e morale valida, valida soprattutto per l'oggi.

L'oggi non viene qui assunto come criterio esaustivo della sua propria interpretazione, viene invece soltanto considerato come un dato di fatto da cui non si può prescindere. La sua interpretazione trascende la sua attualità. Si cercherà quindi di evitare il duplice rischio di interpretare l'oggi solo con l'oggi o di interpretarlo senza di esso. È ovvio che occorre evitare anche due opposti vezzi: quello comodo ma inutile del *laudator temporis acti*, che sul presente piange soltanto, e quello buonista e superficiale delle – leopardiane

– ‘magnifiche sorti e progressive’, dove presente e ottimale semplicemente coincidono. La trascendenza dell’oggi sull’oggi è il fondamento della sua progettualità.

2. La prospettiva formativa

Segna inoltre la tematica la sollecitudine formativa: non si nasce buoni, lo si diventa, per libera, consapevole e responsabile scelta: il primo educatore della persona e della sua coscienza è la persona stessa con la sua coscienza.

Il soggetto morale con la sua coscienza sono soggetti storici, anzi biografici, sono soggetti da costruire, passo dopo passo, «secondo tappe di crescita»¹ secondo una gradualità, non certo solo lineare e positiva, ma anche contorta e negativa, che prevede fermate e avanzate, progresso e regresso, involuzioni ed evoluzioni, conferme e smentite. Non si può formare la coscienza morale senza assumere in pienezza la realtà e la dinamica della vita umana personale nella sua globalità, come è ovvio che non si può formare la coscienza morale senza la coscienza, anche quando questa dovesse essere precaria o erronea. Infatti, la coscienza morale, anche se precaria e erronea, rimane con la sua insostituibile autorità e inalienabile dignità ed è chiamata essa stessa a provvedere alla propria precarietà e a riconoscere il proprio errore. Siamo qui di fronte alla vera e propria sfida educativa di ogni tempo e

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, 34. Cfr. E. COMBI, *La formazione della coscienza morale tra istanza morale e spirituale*, in G. ANGELINI - E. COMBI - B. MAGGIONI - C. VAIANI, *La cattiva fama della morale. Forma morale e forma spirituale: interpretazioni concorrenti della vita cristiana?*, Milano, Glossa 2005, 161-210; R. A. THOMPSON - S. MEYER - M. MACGINLEY, *Understanding Values in Relationships: The Development of Conscience*, in M. KILLEN - J. G. SMETANA (edd.), *Handbook of Moral Development*, Mahwah - London, Erlbaum 2006, 267-297; J. E. GRUSEC, *The Development of Moral Behaviour and Conscience from a Socialization Perspective*, ib., 243-265; G. MAZZOCATO, *L’educazione della coscienza morale e il mondo degli affetti*, *Studia Patavina*, 47 (2010) 619-644; B. LONERGAN, *La formazione della coscienza*, Brescia, La Scuola 2010; J. DE VITIS - T. YU, *Character and moral education. A reader* New York, Lang 2011; D. ABIGNENTE, *Educazione al bene comune e formazione di coscienza. Prospettiva etico-teologica*, in S. BASTIANEL (ed.), *Educare al bene comune. Una sfida per il mezzogiorno*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe 2012, 73-106; D. CARR, *Educating the virtues. An essay on the philosophical psychology of moral development and education*, London - New York, Routledge 2012; D. GRZĄDZIEL, *Educare il carattere. Per una pratica educativa teoricamente fondata*, Roma, Las 2014.

di ogni luogo, radicale e permanente, in cui – per usare una nota metafora – si costruisce la nave quando si è già in aperta e talora burrascosa navigazione.

Naturalmente questo può avvenire solo se la coscienza come il suo soggetto non sono rigidamente autoreferenziali, ma referenziali, cioè aperti e dialoganti nella spassionata ricerca di quella verità, che corrisponde alla realtà e non semplicemente al consenso sociale seppur qualificato o alla coerenza seppur sistemica. Di qui il delicato rapporto tra coscienza morale e verità morale, la cui pertinente coniugazione evita di risolvere un – po' semplicisticamente – nell'autenticità della prima la verità della seconda. D'altra parte se è ben vero che è solo la verità morale che può vincolare la coscienza morale, è altrettanto vero che questo vincolo consegue solo se la verità è conosciuta e colta dalla coscienza: «In tutto quello che dice e fa l'uomo ha il dovere di seguire fedelmente ciò che sa essere giusto e vero».²

Il soggetto morale non è assolutamente un soggetto che è sollecitato a compiere un bene di cui esso stesso non veda la bontà, visione che comporta sempre uno sviluppo e un cammino, da seguire con sollecitudine educativa e pastorale. Tutto ciò rimane vero anche se il suo abuso è prossimo, cioè se è ricorrente la tentazione di chiamare semplicemente bene il proprio interesse e il proprio piacere.³

² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1776. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, 32.

³ Per qualche ulteriore considerazione in questa ottica rimando al mio recente testo: P. CARLOTTI, *La virtù e la sua etica. Per l'educazione alla vita buona*, Torino, Elledici 2013. Cfr. anche: P. CARLOTTI, *La morale nel progetto educativo della Chiesa italiana*, Rivista di Teologia Morale, 43 (2011) 177-183. Cfr. anche: Cfr. M. MARCHETTO, *Coscienza morale e vita autentica. Spunti dal confronto fra John Henry Newman e la sensibilità etica contemporanea*, Salesianum, 74 (2012) 101-141; E. SCHOCKENHOFF - C. FLORIN, *La coscienza: istruzioni per l'uso*, Brescia, Queriniana 2011; T. BAYNE - C. AXEL - P. WILKEN (edd.), *The Oxford companion to Consciousness*, Oxford - New York, Oxford University Press 2009; J. RATZINGER, *Elogio della coscienza. La verità interroga il cuore*, Siena, Cantagalli 2009; P. CARLOTTI, *La Syneidesis paolina. Spunti in prospettiva educativa*, in M. SODI - P. O'CALLAGHAN (edd.), *Paolo di Tarso. Tra kerygma cultus e vita*, Città del Vaticano, LEV 2009, 281-301; C. ZUCCARO, *Roccia o farfalla? La coscienza morale cristiana*, Roma, Ave 2007; C. CURRAN, *Conscience*, New York - Mahwah, Paulist 2004; S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Cinisello B., San Paolo 1994.

3. Le sfide rivolte alla coscienza morale

È facile ammettere che di sfide la coscienza morale cristiana e la sua formazione ne hanno sempre avute e sono molte e nuove quelle che ancor'oggi hanno. Sono sfide che, se ben fronteggiate, si trasformano sovente in preziose risorse, che accrescono non di poco le possibilità della sua eccellente qualificazione etica. Le sfide individuate sono quattro.

Vi è, innanzitutto, la sfida posta alla coscienza morale dalle modalità della sua coniugazione religiosa, tra l'*etsi Deus non daretur* – come se Dio non ci fosse – e la ricerca del Dio autentico.

Vi è la sfida scaturita dall'esigenza di una coscienza morale propria, personalizzata, tra preferenze autoreferenziali e percorsi referenziali di verità morale.

Vi è la sfida elevata dal mondo e dalla logica della tecnica, tra priorità del significato ed invadenza del risultato efficiente.

Vi è la sfida della precarietà e della criticità delle persone concrete e situate, tra disinvestimento personale e paziente ricerca del possibile morale.

3.1. La coniugazione religiosa della coscienza morale

La coniugazione religiosa della coscienza morale è, nella cultura occidentale – non così in altre culture – sfida, in quanto emerge deciso il progetto di una ermeneutica complessiva dell'esperienza morale *etsi Deus non daretur*, come se Dio non esistesse.⁴ Si è invitati a considerare la realtà di Dio, nel migliore dei casi, una semplice ipotesi da poter lasciare sospesa anche per l'intera esistenza, soluzione questa che equivalrebbe nei fatti alla sua marginalizzazione o alla sua *soft* negazione.

⁴ L'espressione *Etsi Deus non daretur*, è presente nell'originale groziano nel seguente modo: «Haec quidem quae iam diximus locum aliquem habent, etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum» (U. G. GROTIUS, *De jure belli ac pacis, prologomena* § 11). Cfr. sul tema: T. H. JR. ENGELHARDT, *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, Torino, Claudiana 2014; W. SINNOTT-ARMSTRONG, *Morality without God?*, Oxford, Oxford University Press 2009; C. BOUREAUX, *Etsi non... veluti si Deus daretur: une relecture après la modernité*, *Revue d'éthique et de théologie morale* (2009) 255: 43-61; E. LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, Roma-Bari, Laterza 2006; A. GESCHÉ, *Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le «Etsi Deus non daretur»*, *Revue Théologique de Louvain*, 33 (2002) 187-210.

Pensare ed educare l'esperienza morale e la sua coscienza con o senza la positiva coltivazione di un'apertura trascendente e religiosa, è dato che comporta differenze specifiche notevoli. La domanda verte sulla diversa possibile sorte della moralità in questa evenienza, ed in particolare se essa, priva del riferimento religioso, non resti «... incompleta, precaria e ambigua»,⁵ e se, senza Dio, non sia pertinente affermare che «...nessuna convenzione tra attori umani, nessun consenso, nessuna necessità puramente logica può rendere ragione di un obbligo che si impone agli attori volontari». ⁶ In altre parole, il dover essere dell'uomo può avere un fondamento diverso da Dio? Che cosa o chi potrebbe sostituire Dio?

Al fondo e al centro di se stesso, cioè nella sua coscienza morale, l'uomo è ripetutamente confrontato, talora amaramente, con la propria carenza e il proprio limite, col suo non bastare a se stesso per la propria vita e per la sua buona realizzazione.

Senza un riferimento trascendente o religioso, l'uomo con la sua coscienza, implode, prigioniero di quella marcata autoreferenzialità la cui rottura costituisce l'inizio della sua unica salvezza.

3.2. La coscienza morale propria e vera

Voler vivere non una vita anonima e senza volto, ma una vita – come dire – propria è certamente tra le esigenze oggi più sentite, nell'epoca della proclamazione dell'unicità irripetibile di ogni persona umana. Siamo di fronte al forte bisogno di autonomia e di personalizzazione, di cui è segnale proprio il ricorrente appello alla coscienza morale, contro l'aggressiva invadenza di un'oggettività morale, percepita semplicemente come un 'non luogo', cioè un luogo di privazione, di burocrazia e di eteronomia spersonalizzante.

Oggi l'appello all'etica è certo crescente, ma non sempre promettente, perché nelle figure di etica invocate, l'etica stenta a riconoscersi. La società si

⁵ G. ABBA, *La costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale* 2, Roma, Las 2009, 84.

⁶ *Ib.*, 82. Inoltre, «...senza Dio resta insopprimibile il senso di colpa che consegue alla violazione della legge morale» e impossibile «la sincera conversione» (*Ib.*, 85). È ovvio, ma è utile rimarcarlo, che l'*ordo ad Deum* non può essere uno dei diversi *basic goods* (J. FINNIS), ma il fine e il criterio del loro ordine.

dice che sia liquida e renda quindi compatibile l'incompatibile⁷ e pensandosi poi come eticamente neutrale e non aiuta il singolo nella decifrazione del progetto morale, né intende farlo. L'unico supporto offerto è niente di più che un'inevitabile regolamentazione pubblica delle molteplici preferenze personali, vere solo per l'individuo, che ha e vive la sua verità, senza attese e pretese universali, né tanto meno oggettive: non importa più di tanto sapere se la verità è vera, basta che funzioni e serva, per me e al momento. La verità è ciò che l'individuo ha scelto ed è vera perché lui l'ha scelta, non per altro.

Come già molto acutamente ed opportunamente Giovanni Paolo II osservava e ammoniva nella *Veritatis splendor*, l'autenticità morale – certo necessaria – viene fatta coincidere con la verità morale, senza prevedere ed ammettere che la pur sincera ricerca della verità può talora fallire ed ha quindi bisogno di essere sostenuta, non da ultimo da quel patrimonio di esperienza e di saggezza che la comunità credente custodisce e tramanda. La verità morale, con le sue norme e non senza, è la prima alleata, non la prima nemica dell'uomo e del cristiano.

Ci si può domandare se questo soggetto non sia l'erede universale di un pensiero, molto diffuso che, pur indagando giustamente i presupposti soggettivi del conoscere, abbia finito per risolvere la conoscenza dell'oggetto nella coscienza del soggetto, in base al quale l'identità della realtà è stabilita, come dire in modo unilaterale e autoreferenziale.

E tuttavia la coscienza morale e soprattutto la sua formazione non possono disattendere questa esigenza di personalizzazione, che se non può sfociare nello stabilire arbitrariamente la verità morale, non può non riconoscere che il cammino morale di ciascuno è connotato al singolare. Una volta assicurate le esigenze morali della persona in quanto soggetto dotato di natura umana, espresse nella legge morale naturale, si apre un cammino di personalizzazione e di promozione del bene e dell'ottimo che necessita inevitabilmente dell'esperienza e della conoscenza che il singolo acquisisce nella realizzazione di sé come persona buona: ottimizzazione e personalizzazione, come pessimizzazione e spersonalizzazione sono direttamente proporziona-

⁷ Cfr. Z. BAUMAN, *Conversazioni sull'educazione*, Trento, Erikson 2012; ID., *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari, Laterza 2010; ID., *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza 2009.

li, in altre parole più il bene è perseguito, più si manifesta e si esprime l'originalità e il genio della persona che lo compie.

Questa esperienza si costruisce nelle circostanze e nelle situazioni uniche che il singolo, proprio lui, come soggetto unico vive e decide. È qui che si forma quella conoscenza, anch'essa unica, di cui la singola persona necessita. Qui si apre il compito delicato e personalizzante della coscienza morale che dischiude l'orizzonte virtuoso della sua formazione, che con la *prudentia* o la *phronesis* conosce per connaturalità interiore il bene che è chiamata a discernere e praticare nelle più impensabili circostanze della vita. È tuttavia ovvio che non si può rivendicare la virtù trasgredendo la norma, non si può – esemplificando – ritenersi casti ed essere contemporaneamente adulteri, anche se la liquidità di cui si diceva può indurre anche a questo.

3.3. La coscienza morale tra senso e risultato

Penso ce ne siamo accorti: viviamo in un'epoca in cui la tecnologia e soprattutto la tecnica hanno massicciamente occupato luoghi e spazi della vita umana, incidendo non poco e non da ora anche sul nostro modo quotidiano di ragionare, a tal punto che è possibile individuare un intenso e soggiacente processo di omologazione, che interessa da vicino il genuino modo di ragionamento morale.

La razionalità tecnica è razionalità da prestazione, valuta la qualità dell'opera dal punto di vista del risultato, dell'effettività e dell'efficacia, emarginando od addirittura escludendo altre prospettive e considerazioni. Essa osserva dall'esterno, da un punto di vista terzo e neutrale il soggetto agente, della cui azione può individuare solo l'esternalità, la transitività appunto l'impatto con l'esterno. Molta della riflessione etica contemporanea ha recepito questa razionalità adottando il consequenzialismo, quella teoria etica che elegge le conseguenze come unico criterio individuativo e valutativo dell'agire. Qui il vero nodo del confronto tra etica cattolica ed etica laica, specialmente in bioetica.

Giustamente è stato fatto osservare come invece l'agire proceda da una persona, la cui unica preoccupazione non è solo quella di assicurare i migliori 'stati del mondo' efficienti, ma di perseguire la realizzazione di sé come persona. Si è visto allora che l'agire non solo e non prima di tutto produce

conseguenze, ma attiva e comporta intenzioni, cioè significati, percepibili solo da un osservatore che coincida col soggetto agente e non sia invece a lui esterno ed estraneo.

L'agire, infatti, ha nel soggetto agente il vero titolare, colui che ne è l'autore e l'attore e per questo possiede una dimensione che rimane nel soggetto agente in modo così pregnante da identificarlo. La persona per realizzare se stessa non ha altro se non il proprio agire, che rappresenta l'unica mediazione al tutto di se stessa.

La presenza di efficienza quindi in assenza di significato rende lo stesso agire personale assurdo, come è irragionevole che una persona garantisca efficienza distruggendo il senso del proprio esserci. Il significato dell'agire assicura sempre l'efficienza, ma non viceversa e senza il significato l'efficienza non ha consistenza né durata. Quanto è attuale la domanda di Gesù: «A che serve all'uomo guadagnare il mondo intero se poi perde se stesso?». Proprio questa domanda di Gesù ci permette di constatare come solo un'etica del significato dell'agire e non un'etica del solo risultato, sia biblicamente e quindi anche teologicamente compatibile.

Tra significato ed efficienza vi è quindi una chiara priorità da osservare, quella che assegna al primo la netta precedenza sulla seconda. Per lo più significato ed efficienza sono compatibili e occorre, nei modi propri, ricercare questa compatibilità, anche se nel cercarla non si deve sacrificare il significato per massimizzare l'efficienza, mentre occorre essere disposti a sacrificare l'efficienza per mantenere la coerenza, la trasparenza e l'autenticità del significato. Diversamente una classica distinzione della tradizione etica, la distinzione tra *operare* e *facere*, perderebbe la sua consistenza e validità.

E tuttavia oggi il rischio è quello di avere e di formarsi una coscienza tecnica, ma non morale, identificata e formata dalla logica e dalla dinamica dell'efficienza e del risultato, dimentica del senso intenzionale dell'agire. Alla persona non si chiede di operare ma semplicemente di fare, di offrire prestazioni, non importa come, anche a detrimento del suo essere e del suo esistere personale. Se così avviene, l'istanza orientatrice e regolatrice della persona si muove con un criterio scarsamente personale e saremmo di fronte al triste esito di una coscienza impersonale che finisce non per promuovere ma per deteriorare la persona. Occorre invece una coscienza, anzi un'etica secondo il senso della persona, quindi – per usare la felice espressione di Benedetto

XVI nella *Caritas in veritate* – occorre «non un'etica qualsiasi ma un'etica amica della persona»,⁸ ed è tale quell'etica che tra l'altro è connotata dalla priorità del dato simbolico sul dato tecnologico.

3.4. La coscienza morale e il suo concreto possibile

L'identità e la formazione della coscienza morale riceve una delle sue più acute sfide nel confronto con le precarietà e le criticità dell'uomo e del cristiano di oggi, compresi i suoi disagi e le sue sofferenze psichiche, sia nevrotiche sia psicotiche. È in questi vissuti che la coscienza vive ed è chiamata a formarsi, col rischio di far devolvere la coscienza morale nella coscienza psicologica.

Il disagio e la sofferenza psichica si sono molto diffusi nelle nostre società occidentali e i loro fenomeni si collocano nella terra di nessuno tra malattia dell'individuo e disagio della società, tra questioni cliniche e problemi esistenziali. A seguito di ciò, molte figure e pratiche sociali si sono contaminate: il medico si comporta come curatore d'anime e il curatore d'anime come un medico, lo psichiatra si sostituisce alle figure parentali ed i genitori si improvvisano psicologi dei loro figli.⁹ E tuttavia è proprio dai luoghi di recupero dell'umano che traspare con evidenza chi è l'uomo di oggi, nello sconcertante bisogno di incontro e di riconoscimento di ogni persona, nella terribile potenzialità distruttiva che si libera in assenza di amore, nel fondamento relazionale della sua identità, nella domanda di senso.

4. Considerazioni conclusive

Proprio quest'ultimo accenno ci permette di introdurre alcune considerazioni di estrema rilevanza, in parziale continuazione di quelle già espresse.

⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 45. Cfr. P. CARLOTTI, *Carità persona e sviluppo. La novità della Caritas in veritate* = Saggi e Proposte 5 (LAS, Roma 2011).

⁹ Riprendo qui alcune considerazioni di G. Mazzocato. Di lui si veda: G. MAZZOCATO, *L'accoglienza delle scienze psicologiche in teologia morale. Dal dibattito sulle grandi questioni antropologiche al confronto sulle dinamiche della vita spirituale*, in P. CARLOTTI - P. BENANTI (edd.), *Teologia morale e scienze empiriche. Atti del Seminario di studio dell'ATISM (Assisi 4-8 luglio 2011)* = Saggi e proposte 10 (Roma, LAS 2012) 69-100.

La condizione di precarietà psichica e non, esige un processo di personalizzazione che, senza ovviamente risolversi in un'etica della situazione, che non è pertinente neanche quando la situazione è particolarmente acuta come in alcune evenienze psicopatologiche, è chiamato a valorizzare e a coniugare percorsi proporzionati e differenziati, secondo una concreta gradualità e secondo una affinata imputabilità di responsabilità morale.

È da accogliere la sfida del discernimento tra il condizionamento, sia trovato che indotto, e la colpa o il vizio, tra il volontario e l'involontario in causa all'agire, tra coazione compulsiva e libera adesione al male. Il condizionamento, anche grave, ma involontario non altera e non deforma il profilo morale della persona quanto la scelta negativa liberamente e consapevolmente decisa.

Se è ingiusto, con rigorismi alla fin fine destinati solo agli altri, sfiancare la volontà sollecitandola oltre il suo possibile, è ancora più ingiusto, con vezzo buonista, interpellarla al di sotto delle sue reali possibilità: il momento critico consiste nel discernere la differenza tra i due atteggiamenti. Specialmente per le psicosi, la 'legge di gradualità', quel criterio per cui l'agente morale – ovviamente anche nella normalità – si dispone al bene in modo progressivo, per tappe e momenti di crescita, va ricordata e applicata, senza naturalmente giungere ad aggirare l'indicazione normativa, cioè a trasformarla in una 'gradualità della legge'. Si valorizzerà inoltre la dottrina del male minore, per cui il soggetto realmente condizionato s'impegna nella riduzione del male, unica sua concreta possibilità di volgersi verso un bene, al momento di fatto non interamente praticabile. È ovvio che per un soggetto libero, tra due mali non è autorizzato a scegliere il minore, ma a rifiutarli entrambi.

In questo cammino poi è decisiva l'adozione di una criteriologia di valutazione morale profondamente in sintonia con la realtà morale, dove i risultati effettivi hanno certo importanza, ma non esclusiva e neanche prioritaria, rispetto all'investimento d'impegno personale, che può essere elevato pur in presenza di risultati modesti e provvisori: la continuità dell'impegno, nonostante i fallimenti o i risultati non esaltanti, è segno chiaro di forza morale. Valutare poi l'intenzionalità con l'effettività e l'efficienza comporta sempre una trasgressione dell'autenticità morale, specialmente quella evangelica, ma questa trasgressione è profonda e palese, quando è presente l'impedimento e il ritardo della menomazione.

SOFIA TAVELLA

SAPER ASCOLTARE PER EDUCARE

*Tu presti fede a quel che senti dire.
Ma dovresti credere a quanto non vien detto:
il silenzio dell'uomo si accosta alla verità più della sua parola.*
Kahlil Gibran

Si può educare anche con l'ascolto? È la sfida che interpella in prima istanza proprio colui che ha la missione dell'educatore, in qualsiasi contesto questo servizio si attui. Quando poi si tratta di ambiti come la coscienza, allora il "ministero dell'ascolto" viene ad assumere un'importanza unica, in quanto si tratta di attivare tutti quei percorsi che sono necessari al conseguimento del fine prefissato.

In questa linea, proprio a partire dalla lingua ebraica in cui il termine *miqra* (ascolto) usato nella Bibbia significa "chiamata a uscire da ... per andare verso", è possibile iniziare a cogliere il motivo per cui ogni atto di lettura della Bibbia per un credente costituisca l'inizio di un esodo, di un cammino di uscita da sé per incontrare un Altro. Un esodo che avviene nell'ascolto. L'ascolto dell'uomo che porta a conoscere l'ascolto di Dio come dimensione in cui egli stesso è immerso, come afferma Paolo: "... in Lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo" (At 17,29).

Muovendoci da questa peculiare ottica si evidenzia anzitutto che il cristianesimo possiede l'arte dell'ascoltare (I): un ascolto che chiama in causa principalmente il cuore (II), dove il silenzio diviene spazio di ascolto (III). Qui si inserisce la relazione di aiuto come "compassione" (IV); e tutto que-

sto aiuta a riscoprire e a far tesoro del senso dei due termini latini *silere* e *tacere* (V), quasi come predisposizione all'invito di Giacomo ad essere pronti ad ascoltare (VI). L'obiettivo è quello di far interagire silenzio e parola (VII-VIII), soprattutto in vista del fatto che anche nell'ascolto più profondo la coscienza cresce e si consolida (IX).

1. Il cristianesimo è l'arte dell'ascoltare

Il cristianesimo è un'ascesi dell'ascolto. Il Nuovo Testamento chiede di prestare attenzione a chi ascolta, a ciò che si ascolta, e a come si ascolta. Ascoltare significa confessare la presenza dell'altro e accettare di fare spazio in se stessi a tale presenza fino ad essere dimora dell'altro. L'ascolto è un elemento importante della comunicazione.

La comunicazione è la missione di ogni sacerdote. Tra i ministeri che un sacerdote è chiamato ad assolvere c'è quello della Parola e quello dell'ascolto: l'ascolto di sé e l'ascolto dell'altro da sé. Un ascolto che comprende una mente che pensa e un cuore che ama; un ascolto che prevede un incontro con la solitudine che predispone al contatto con la propria interiorità e intimità; e un ascolto che promuove l'approccio all'esteriorità (collettività). Dal ministero dell'ascolto si sviluppa la vocazione del sacerdote come ricerca di Dio e della propria sacralità attraverso la Parola che si è fatta carne. Questo è il magistero di un sacerdote che parla di Dio e per Dio.

L'ascolto porta a fare l'esperienza di Giacobbe, quando il patriarca esclamò: "il Signore è qui e io non lo sapevo" (Gn 28,16). Ma il luogo di Dio non è altro che la persona umana; per la Bibbia Dio non è "Colui che è" ma Colui che "parla" e parlando cerca relazione con l'uomo e suscita la sua libertà. Se per Dio "in principio è la parola" (Gv 1,1; Gn 1,3-6), per l'uomo "in principio è la relazione" di cui l'ascolto è la parte fondante. Senza ascolto non vi è relazione e senza relazione l'essere umano semplicemente non esiste.

2. L'ascolto del cuore

Nella Bibbia si parla di un ascolto del cuore. La Parola di Dio ha bisogno di essere ascoltata per essere fissata nel cuore (Dt 6,5-6). Diventa battito cardiaco, ossigeno e dà nutrimento al pensiero che è parola. Pertanto la Parola deve radicarsi nell'ascolto fisico per spingersi nella profondità del cuore secondo queste attenzioni:

1. *L'ascolto: segno e funzione di relazionalità* – Strumento di contatto con un "tu" che diventa significativo per l'io, il quale infrange i propri limiti ed esce dalla sua solitudine; Il "tu" diventa allora appartenenza dell'altro a sé, movimento desiderante, punto di arrivo, di amore, esistenza e coesistenza di sé.
2. *Ascoltare è diverso dal sentire: dà senso alle parole e mente al linguaggio dei segni* – Il sentire non si esaurisce in una semplice sensazione fisica ed emotiva; radica in sé l'ascoltare; mette in gioco la totalità degli attori (il linguaggio della parabola, della metafora e del simbolo sorretto dal linguaggio dei segni; il linguaggio dei segni che sostengono, orientano e danno senso al linguaggio delle parole).
3. *L'ascolto è relazione* – L'ascolto come rapporto che è l'essenza della persona anche quando è ritirata nel suo privato più esclusivo; il rapporto non è un attributo della persona, è la persona stessa con il suo corpo, in quanto include le sensazioni, le emozioni, gli affetti, i sentimenti (il corpo e la sua sacralità pre-etica).
4. *L'ascolto di sé è raccoglimento* – È necessario un tempo e uno spazio in cui raccogliersi per riunire ed elaborare le esperienze interiori; il raccoglimento vuole il silenzio dell'io; solo allora è permesso all'interiorità di diventare parola; questo è il percorso della ricreazione del sé che poi continuerà in rapporto con l'altro ricreandolo; le parole allora si aggiungono, orientano e danno senso alla relazione stessa che è progetto, sogno, speranza e vita.
5. *L'ascolto è attenzione* – L'ascolto è processo attento nel quale il mondo interiore si annulla davanti al suono dell'altro; così, per ritornare da dove eravamo partiti, nel deserto il suono è attutito, quasi inesistente, come lo spostamento della sabbia sotto i piedi, o il rumo-

re del vento che può diventare bufera, ma in genere è solo sognato. Il viaggiatore solitario esperisce il silenzio esteriore come un vero e proprio laboratorio dello spirito. In tale contesto si sviluppa il silenzio interiore: prima condizione per un sincero ascolto. Quotidianamente possiamo scegliere tra Babele e deserto, tra chiacchiera e qualità della comunicazione: tra lo stare in silenzio e fare silenzio, fra udire e ascoltare.

3. Il silenzio è spazio di ascolto

Se la parola, scollegata dal linguaggio della interiorità, ha effetto disgregante, il silenzio è frutto e premessa di relazione. Nella prima traduzione dell'I Ching proposta in Europa da Carl Gustav Jung si approfondisce il significato dell'immagine, riflettendo sul fatto che "l'uovo è cavo" e "la forza del luminoso deve agire vivificando dall'esterno", come dire che luce e calore permettono all'uovo di schiudersi, di aprirsi alla vita: questo è l'effetto della verità interiore nella vita di ciascuno di noi.

Ma "la vita non può essere destata se all'interno dell'uovo non ce ne sia già un germe", una sorta di promessa di certa conclusione. Siamo interiormente predisposti alla Verità, ma dobbiamo imparare ad ascoltarla, facendo silenzio. Rientrando, per così dire nel "nostro uovo", e permettendo che "la cova" sviluppi la nostra parte migliore. La sentenza relativa alla risposta cinese, infatti, sottolinea come sia "propizia la perseveranza", il saper attendere, il permettere che parole di luce attecchiscano nella nostra psiche. Tale messaggio è ben sintetizzato nella esperienza che segue. Addomesticare la propria soggettività nell'esperienza religiosa di una monaca carmelitana, suor Teresa di Muro, significa incontrare lo stupore bambino.

Una delle prime scoperte che fai entrando in monastero è che quello può essere davvero il luogo in cui imparare la relazione, quella vera con Dio, con te stessa e con gli altri, e questo avviene, paradossalmente, in un ambito dove il tempo, lo spazio, il tuo stesso corpo, le relazioni stesse, paiono quasi proiettati in una dimensione fuori dal reale. Senza fughe. L'ingresso al Carmelo, con l'esperienza della clausura, del silenzio, della solitudine, della cella e di una intensa vita fraterna con i suoi ritmi e le sue esigenze, può non essere subito

semplice. Piano piano impari a pensarti “con”, a scoprire il dono e la ricchezza di una diversità che sempre ti supera e ti trascende.

L'azione originaria di chi si pone in ascolto, di chi si prepara ad uscire da sé per incontrare l'altro è governata dalla mente emozionale. È la mente che prepara all'ascolto; ad accogliere l'altro senza filtri razionali, mentali, culturali; come la madre che accoglie e ascolta i bisogni e le fragilità del suo bambino appena nato. Accoglie in sé la totalità di psiche e soma, di corpo e anima. Si tratta in definitiva di vere compassione di sé per poi avere compassione dell'altro (come il buon Samaritano di cui parla Lc 10,25-37).

4. La relazione di aiuto come compassione

Gesù definisce la relazione di aiuto ricorrendo alla parabola che per essere capita richiede la mente emozionale, intuitiva ed empatica e non la ragione, la mente razionale. Il Samaritano “lo vide e ne ebbe compassione” (non si tratta di simpatia o benevolenza, ma conoscenza e condivisione piena del dolore altrui = empatia).

La compassione è al centro della pietà cristiana che è amore senza limiti; è il linguaggio dei gesti che accoglie e contiene, abbraccia e consola, porta colui che si rende disponibile a dare aiuto fuori di sé, a identificarsi con il sofferente, stabilendo una relazione con la sua sacralità pre-etica condensata nel corpo denudato dalla sofferenza, per accoglierla in sé e lavarla. Si tratta di recuperare il senso della sacralità pre-etica che abita il corpo che è dimora della propria dignità.

La medicina non può dimenticare, anche per i suoi obiettivi terapeutici, che nel corpo che tratta c'è la persona che vive (Ippocrate); nel corpo nudo che manipola c'è la sua sacralità pre-etica. È doloroso constatare che talvolta la medicina moderna dimentica questi elementi basilari per non rinunciare al suo potere tecnico e scientifico intriso di narcisismo culturale (il paziente è solo una vittima).

In questa linea risultano sempre profetiche e stimolanti le parole di Giovanni Paolo II: “la compassione, quando è priva della volontà di affrontare la sofferenza e di accompagnare chi soffre, porta alla cancellazione della

vita per annientare il dolore, stravolgendo così lo statuto etico della scienza medica”. Da questi orizzonti possono scaturire almeno tre conseguenze:

1. *La spiritualità dell'ascolto* – L'omileta, ascoltatore assoluto, abitato dalla Parola (cf Gv 5,3-8) deve *nutrire* una spiritualità dell'ascolto, deve far sì che la Parola che predica diventi anzitutto parola ascoltata nel cuore; *vivere* la Parola che esce dalla bocca di Dio; *farsi servo e ministro* di questa parola. Tutto ciò è possibile solo se si è persone di preghiera. La preghiera attiva l'interiorità dell'uomo e produce quell'ascolto che può essere autentico, il cui rumore distrae e distoglie da ciò che il cuore contatta (ritiro autistico = autismo sano).
2. *Fare esperienza del deserto biblico* – Fare esperienza del deserto biblico non è quasi mai il deserto della sabbia, ma è frutto dell'erosione del vento, dell'azione dell'acqua dovuta alle piogge rare ma violente, ed è caratterizzato da brusche escursioni termiche fra il giorno e la notte. Così il deserto, nella spiritualità cristiana, ha un profondo significato. Gli ebrei furono guidati nel deserto per quarant'anni. Abramo era stato chiamato a fare nel deserto un pellegrinaggio di fede. Per zittire il rumore della mente che disturba l'interiorità, sono in molti a suggerire il percorso del deserto: via scomoda ma salutare, per ricreare il giusto equilibrio in se stessi. L'attraversamento del deserto può essere metaforico o reale; *metaforico* come semplice, temporaneo isolamento dal consesso umano per rivitalizzare o riscoprire certi valori, energie, punti di riferimento; *reale* perché sono in molti a credere che la scelta di Cristo nei famosi 40 giorni, sia esperienza da vivere direttamente sulla propria pelle, in una necessità di fatica fisica e morale.
3. *Deserto e silenzio* – Deserto e silenzio sono da sempre associati e sono sinonimo di libertà, verità e riscoperta di se stessi. Oppure di solitudine estrema (solitudine come stato depressivo grave). Qui sottolineo la solitudine come libertà. Il primo contatto col deserto fa paura, rende inutile ogni bagaglio culturale, consci della propria fragilità, inseriti in una dimensione temporale del tutto estranea all'esperienza normale. Tutti gli esploratori lo confermano: la prima scuola del deserto è la solitudine, la paura e la pazienza. In questo scenario avulso

dalla civiltà, eterno come le montagne, avviene, passo dopo passo, l'esperienza del graduale superamento dell'angoscia, e della conquista dell'equilibrio interiore, da cui sgorgano non infrequenti sensazioni di gioia e pace. La natura sovrastante penetra la psiche dell'esploratore solitario, che vuole incontrare il suo vero sé: talvolta silenzio è sinonimo di tacere, inteso come atto volontaristico e l'ascolto è implicito nel suo esistere. È il tacere dell'Io.

5. *Silēre e tacēre*

L'associazione col deserto ci impone di sviscerare il significato del silenzio in rapporto alla doppia accezione prospettata dai latini: *silēre* e *tacēre* sono due aspetti del silenzio che possono interagire tra loro, ma distinguibili. *Silēre* è l'affermazione del silenzio, mentre *tacēre* è la negazione del suono. I due concetti non sono identici. Al *silēre* si collega la mistica, l'arte intesa come poesia, pittura, musica, architettura, creatività, inconscio, natura. Al *tacēre* viene associata la volontà del singolo individuo che porta all'equilibrio, alla saggezza, alla prudenza, alla paura come ripiegamento sul sé.

5.1. "Silēre"

Silēre rappresenta la calma delle cose, la mancanza di rumore della mente e dell'ambiente. Spesso dagli scrittori il verbo viene riferito alla notte, al mare, ai venti (un giorno senza vento è *dies silens a ventis*); non si tratta dell'oggettivazione di uno stato soggettivo nella natura, ma viene riconosciuto come fatto autonomo e primario. Solo in un secondo tempo il silenzio delle cose diventa il silenzio della mente degli uomini che riescono a non turbare quello stato solo se frenano il loro bisogno di parlare o di far rumore. *Silēre* è atteggiamento che confina con lo "stare in silenzio", modalità comportamentale che nella mera educazione può abbracciare atteggiamenti di interesse e disinteresse.

«La delusione d'amore canta, la tristezza della conoscenza parla, la malinconia del desiderio sussurra, l'afflizione della povertà piange. Ma esiste un dolore

più profondo dell'amore, più elevato della conoscenza, più forte del desiderio e più umano della povertà. È silenzioso, non ha voce ma occhi scintillanti come le stelle».

Sono parole del poeta e pittore libanese Kahlil Gibran: forse la convivenza di due arti sollecita in lui l'irradiarsi del *tacēre* nel *silēre* per ascendere a complici visioni notturne.

5.2. "Tacēre"

Tacēre invece è la "cessazione del parlare"; ma, poiché in italiano non esiste un sostantivo derivato da *tacēre* che indichi questo stato, si è fatto ricorso a *silentium* in ambedue i casi e questa scelta obbligata origina tutt'oggi una certa confusione sia mentale che comportamentale. Wittgenstein conclude il suo *Tractatus logico philosophicus* con la nota frase: «Ciò di cui non si può parlare si deve tacere». *Tacere* è un atto di volizione personale ed umana a cui si contrappone il *silēre* della mistica. La contrapposizione non è netta: prova ne sia che il *tacere* può essere un passaggio necessario, un mezzo formativo per raggiungere il *silēre*, anche se fra lo stare zitti e l'essere nel silenzio spesso può svilupparsi una distanza temporale di molti anni, corrispondente ad una significativa crescita interiore.

Refrattario alla presenza umana e ostile alla vita (cf Nm 20,5), il deserto, questo luogo di morte, rappresenta nella Bibbia la necessaria pedagogia del credente, un autentico luogo di rinascita, un vero e proprio magistero di fede.

La liturgia qualche volta rischia di farci morire di decibel; i decibel della mente razionale che parla per sé e non traduce il linguaggio del cuore (provocando l'atrofia dell'ascolto).

È importante recuperare il silenzio: è necessario ascoltare lo spirito che è il solo capace di attivare un autentico cammino spirituale. Il silenzio protegge anche da se stessi, dal proprio ego messo in discussione, dalla nevrosi da prestazione mentale o dal bisogno di emergere, dalla nostra cultura, da tutto quanto si è sedimentato in noi, come cultura, credenze, tradizioni. Il silenzio è liberatorio, nel tempo dilatato, nel rapporto mai conflittuale. Il silenzio, fuga dalle troppe parole che confondono il nostro essere, è vocazione

di chiarezza. L'uomo contemporaneo (ed il bambino in modo particolare in quanto elemento più debole della catena) è vittima del troppo, il silenzio è eliminazione della sovrabbondanza, del rumore conseguente, per questo predispone all'ascolto e libera dalla nevrosi.

Pietro Citati scrive che «la cosa più difficile non è affatto, come si crede, “diventare se stessi”: perché un bambino è così facilmente se stesso, sceglie con tanta rapidità e sicurezza la propria natura, se solo le circostanze non lo ostacolano e non lo offendono irrimediabilmente. Il rumore, inteso come superficialità, come limite allo spazio altrui, come fonte d'incertezza, è appunto dannoso allo sviluppo armonico del bambino. La cosa difficile è invece “restare se stessi”, difendendo la sostanza così delicata e suggestionabile del proprio animo dalle influenze esterne».

6. “Sia ognuno pronto ad ascoltare, lento a parlare” (Gc 1,19)

Le grandi tradizioni spirituali dell'umanità collegano la saggezza in modo inversamente proporzionale alla quantità di parole usate: meno si parla, più si è saggi. Pitagora esigeva addirittura cinque anni di silenzio per gli aspiranti filosofi. Il libro dei Proverbi dice: “Chi è parco di parole possiede la scienza, uno spirito silenzioso è un uomo intelligente” (17, 27).

Il saggio è colui che parla poco. Perché? Perché ha una cosa più importante da fare: ascoltare. La dimensione spirituale matura è legata alla capacità di ascoltare, in silenzio, ben più che alle parole che si dicono. Simone Weil individua la più alta virtù spirituale nell'attenzione, la *prosoché* di cui già parlavano gli Stoici. E per essere attenti, occorre saper fare silenzio. Innanzitutto dentro se stessi.

Nell'indagine sul silenzio non può mancare la presenza del gesto, che si fa parola silenziosa nel momento che si rende leggibile, linguaggio tra i linguaggi, inserito in una gamma di codici che accomunano tutto il genere umano. Il gesto può essere tanto parola quanto discorso; abbraccia spesso, inoltre, tanto il reale che il possibile. Instaura, compatibilmente con il livello di vicinanza dei dialoganti, rapporti mentali arricchiti da sottintesi, memorie, vissuti e sentimenti comuni. Il gesto più della parola vive di sensazioni ed emozioni esplicitate o trattenute ma leggibili già in forma aurorale.

Come mai il bambino a partire dalla terza settimana di vita ripete la mimica facciale degli adulti? La risposta ci è stata offerta da un'*équipe* di studiosi dell'Università di Padova, guidati dal professor Rizzolatti. In un'area motoria della nostra corteccia cerebrale sono stati scoperti i "neuroni specchio", cellule nervose che si attivano tanto in colui che compie l'azione come in chi lo vede agire: i neuroni specchio spiegano la predisposizione all'empatia insita in ognuno di noi e, in una certa misura, anche negli animali. E il silenzio è la culla dell'empatia.

L'empatia si collega alla mimesi, alla capacità di riprodurre il gesto dell'altro. Alla base delle nostre possibilità cognitive sta proprio la possibilità di rivivere in prima persona, direttamente sulla propria pelle, le emozioni di chi ci è vicino, segno che anche le emozioni si apprendono, seguendo un tragitto velocissimo e inconsapevole. Accanto all'apprendimento delle emozioni si perfeziona anche l'espressione delle stesse, il gesto è conferma del messaggio che si esprime a parole, oppure, al contrario denuncia una certa titubanza interiore o, addirittura, menzogna. Il gesto sembra essere la parte più vera dell'uomo, quella meno filtrata dalla supervisione dell'intelletto; il gesto è continuità e preludio della parola.

Il silenzio e le parole descrivono due tipologie di vita interiore: quella nella quale il lavoro della psiche è disciplinato (il silenzio), e quella nella quale è continuamente all'opera (le parole).

Molto spesso le conversazioni tra gli uomini sono monologhi dove l'altro è solo l'occasione per parlare di sé perché in realtà non lo si ascolta, e non lo si ascolta perché non si è capaci di farlo, e non si è capaci perché manca la condizione essenziale, cioè il silenzio interiore.

Per tutte le grandi tradizioni spirituali il saggio è colui che parla poco e che, di conseguenza, è in grado di ascoltare molto. L'ascolto lo rende in grado di ricordare, ripensare, riflettere, cioè di collegare tra loro i molteplici e contraddittori messaggi della vita. Questo lavoro di elaborazione delle informazioni per trovarne il senso complessivo è il più alto del pensiero.

L'uomo è creato per la relazione. Egli è un essere comunque in relazione: con se stesso, con la realtà che lo circonda, con gli altri, con l'Altro. Per essere felice, deve imparare a vivere in modo costruttivo e positivo questa sua insita e costitutiva relazionalità, dono del Creatore alla sua creatura "fatta a sua immagine e somiglianza".

7. Silenzio e parola

Silenzio e parola sono strumenti e mezzi che, in ultima analisi, sono finalizzati ad uno scopo, a quella che è la grande vocazione dell'uomo: il dono di sé. Silenzio e parola sono pertanto due strumenti che vanno conosciuti e usati.

Per poter essere usato adeguatamente, ogni strumento deve chiaramente essere scoperto, conosciuto in tutte le sue potenzialità; a ciascuno, poi, compete la responsabilità personale di decidere come usarne. Silenzio e parola sono potenti mezzi di comunicazione; la parola è per la relazione, il silenzio è la relazione. Essi devono interagire con saggezza ed equilibrio. La "medaglia" della relazione-dono di sé ha due facce: il silenzio e la parola.

Il silenzio e la parola: due realtà contrapposte? Questi due vocaboli e realtà dell'uomo possono sembrare antitetici e, in effetti, è apparentemente così, perché chi fa silenzio non parla e, chi parla, non tace. Fondamentalmente, però, sia il silenzio che la parola sottintendono una realtà più profonda e misteriosa quella ontologica dell'uomo; né possono definirsi incompatibili, ma l'uno illumina e dà senso all'altra. Dal punto di vista di un atteggiamento interiore, profondo, essi sono – allora – complementari.

Mentre è più facile pensare al concetto di parola e affiancarla, con naturalezza, all'idea di relazione, rimane più difficile concepire il silenzio come uno strumento che conduca o faciliti un rapporto interpersonale. In questa prospettiva si pongono ancora due sottolineature:

1. *Silenzio di relazione* – La domanda comune è: può il silenzio creare un rapporto, stabilire una relazione? Se, come molti sperimentano, talvolta anche una sola parola può addirittura mettere fine ad un rapporto d'amore, d'amicizia, familiare, ecc... dobbiamo pensare che anche il silenzio possa servire a creare e mantenere un vero rapporto interpersonale? Il silenzio è la relazione stessa che sostiene la parola. Così davanti a grandi drammi o a sofferenze inspiegabili e atroci (come una malattia terminale o una morte improvvisa), si parla tacendo. Il silenzio, in questo caso, diviene presenza espressiva e affettuosa: diventa relazione.

2. *Il silenzio del vangelo* – Il silenzio, così inteso, può paragonarsi a quel terreno buono di cui leggiamo nel Vangelo (cf Lc 8,8) capace di ricevere il seme della parola: della Parola di Dio e della parola (a volte un po' inquinata) dei propri simili. In questa linea il silenzio educa e rafforza nella vigilanza, che è attenzione al vissuto fin nei dettagli, capaci di rivelare – ad uno sguardo penetrante – la novità che si nasconde persino nella monotonia, nel quotidiano banalizzato ma mai banale e che sfugge ai più. Per il cristiano questo atteggiamento ha un nome: contemplazione. L'uomo è reso capace di vedere l'invisibile (cf Eb 11, 27).

8. Vari tipi di silenzio

Si vengono così a delineare vari tipi di silenzio, che possono avere una valenza più o meno negativa, tanti quanti sono i modi personali di interpretazione a cui va soggetto il termine medesimo.

Il silenzio di ascolto è quello che ci permette di ascoltare l'altro fino in fondo, per capire cosa vuol dire e per accogliere il messaggio che ci sta trasmettendo. Permette all'altro di esprimere completamente se stesso e il suo pensiero, quando non viene interrotto nel suo parlare.

Anche per il mondo della natura si può parlare di "silenzio eloquente" secondo queste specificazioni:

1. il *silenzio reciproco* è quello di chi si comprende senza bisogno di troppe parole e avviene quando c'è una conoscenza e comunione profonda fra le due persone che comunicano;
2. il *silenzio di carità* è quello che volutamente tace tutto ciò che può nuocere all'altra persona, che non mette in evidenza il male, non mormora;
3. il *silenzio di indifferenza* è quello in cui non si vuole comunicare all'altro, non interessa ciò che l'altro ci dice;
4. il *silenzio offeso e risentito* è proprio di chi non è in pace con se stesso e con gli altri e si isola;

5. il *silenzio che è peccato*, perché si omette ciò che si dovrebbe dire, oppure che può esprimere indifferenza e lontananza da Dio: il silenzio di chi non prega e non comunica con il Creatore;
6. il *silenzio del perdono*, che si instaura quando si evita di sottolineare, rinfacciare, ripetere continuamente gli sbagli e i difetti altrui;
7. il *silenzio: dono o penitenza?* Il silenzio può essere un dono o una sorta di penitenza, concepito quasi come un'ammenda o come una limitazione, dipende da come lo si concepisce, lo si vive, dal contesto in cui si è chiamati a incarnarlo. È un dono quando diventa lo spazio per incontrare Dio, per comunicare con Lui e, in Lui, con gli altri. È più facile "incontrare" il Signore in questo contesto silente che in mezzo a tanti rumori. Dio ci parla attraverso il suo silenzio. La contemplazione è l'incontro di due silenzi: quello di Dio e quello dell'uomo.

L'amore autentico non ha parole: tace. Chi impara a pregare veramente, impara ad ascoltare il Verbo silenzioso e incontra il silenzio che interpella, impara ad ascoltare e sa veramente relazionarsi anche con gli altri uomini.

A volte, però, il silenzio può essere una penitenza. Ci sono momenti in cui è difficile non parlare, perché ciò diventa un bisogno. È difficile tacere quando non si è compresi, quando si è stati offesi, quando l'altro vuole avere sempre ragione e vuole sempre l'ultima parola sulle decisioni, quando vediamo comportamenti sbagliati negli altri, quando abbiamo una sofferenza, quando capiamo che l'altro ci giudica male.

Quando si riesce a vincere il bisogno di parlare e si sa tacere, il silenzio diventa "penitenza" che ci insegna a dominare le passioni e che, anche con dolore, ci apre la via ad una forma di ascesi che conduce ad una vera maturità umana e cristiana. Si sperimenta, allora, una grande pace e si riesce a dominare anche i propri pensieri rettificandoli e trasformandoli in positivi, ritrovando l'equilibrio interiore.

Il silenzio, allora, diventa predisposizione all'ascolto, all'accoglienza e alla comunicazione con gli altri e con l'Altro. Il buon Samaritano non parla. Si rende semplicemente presente e disponibile. Questa è la relazione che cura anima e corpo. Ci aiuta ad evitare il male che facilmente si potrebbe commettere parlando; ma nasconde anche dei rischi. Un silenzio può essere

una contro-testimonianza. Infatti, ci sono cose che vanno dette al momento opportuno e anche non opportuno.

Altro pericolo è quello dell'isolamento. Chi tace non si confronta con gli altri, rimane con le proprie idee e con il proprio modo di essere, non si apre all'alterità. Chi tace non dona se stesso e, quindi, si impoverisce. Il silenzio interiore è uno stato di coscienza in cui tutti i pensieri della mente si fermano, sono come congelati e inattivi.

Nel silenzio è possibile sentire quello che proviene da spazi e tempi che vanno oltre ciò che la mente in condizioni normali può percepire. È possibile accedere a conoscenze che hanno molto poco di "umano" ma che nello stesso tempo appartengono profondamente all'umanità.

Se autentico, il silenzio abilita e veicola parole di amicizia e di amore. Ma c'è anche il mutismo del cuore che può uccidere; alcuni infatti raggiungono la massima cattiveria nel silenzio. Mentre il silenzio vero è rifiuto per le parole banali; ed è amore per le parole autentiche.

9. Anche nell'ascolto più profondo la coscienza cresce e si consolida

L'isolamento ci allontana dagli altri; la solitudine è rapporto di sé con se stesso, ci avvicina a coloro che amiamo; la solitudine sana (autentica) ha qualcosa di sacro, di cui ogni persona è portatrice. D. Bonhoeffer scrive: "Caratteristica della solitudine è il silenzio, come la parola è caratteristica della comunità. La giusta parola nasce dal silenzio; e il giusto silenzio nasce dalla parola".

Tacere non significa restare muti; parlare non significa chiacchierare. Il restare muti non crea la solitudine e il chiacchierare non crea la comunità. Allora il linguaggio non è solo parole; è capacità di comunicare, ascoltare e trasmettere. È difficile parlare, ma ancora più difficile è ascoltare. Si ascolta sperimentando in sé l'altro da sé.

Sensazioni ed emozioni diventano così luogo di interiorità, di piena appartenenza a sé, di preghiera e di relazione intima. L'interiorità è alla base di qualunque esperienza di esteriorità. Da qui la sfida dell'ascoltarsi per ascoltare, secondo un ascolto empatico che significa sentire l'altro per depositare dentro di chi ascolta il suo sentire. Qui si radicano alcuni aspetti che contri-

buiscono alla crescita della coscienza e al suo consolidamento; nel confronto dialettico delle tante situazioni esterne e interne si declina la struttura di una personalità che tende continuamente verso una pienezza che nel contesto di fede ha come termine di costante riferimento solo Cristo, Persona perfetta.

Al centro è sempre il cuore (grembo materno) che accoglie e fissa la parola dell'altro e predispone all'interiorità dell'altro; assume i bisogni dell'altro; nutre i bisogni dell'altro (con il relativo abbandono del narcisismo personale). Se questo non avviene allora c'è il rischio di *burnout* di umanità!

Pertanto, come ascoltare? Alcuni indicatori possono essere di aiuto: *creare* legame: attraverso la presenza vera, quella del buon samaritano; *promuovere* conoscenza regressiva, sapendo ascoltare; *dare* disciplina: mettendo in gioco il valore di sé; *attivare* condivisione dando relazione; *creare* "benessere bambino": è il godimento di sé (*in-ludere*) e dell'altro in relazione a sé (i bambini godono anche giocando con i sassi).

L'etica dell'interiorità prevede le seguenti azioni: ascoltare, incontrare un uomo di qualunque età, guardarlo significa abitare la sua città: la città dell'interiorità, dello stupore nella quale ognuno esiste per come è; nella quale i pregiudizi sono stati abbattuti e la realtà di ognuno risplende. Questa è l'etica dello stupore bambino che prevede l'ascolto e il godimento del linguaggio silente che è sì parola ma che può restare silente, ove ognuno sperimenta una sorta di beatitudine psichica prodotta da esperienze che consentono il pieno recupero dell'interesse di sé.

Bibliografia

Aa. Vv., *L'ascolto che guarisce*, Assisi 1989

Bianchi E., *Lessico della vita interiore. Le parole della spiritualità*, Milano 1999.

Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993.

Callieri B. – Frighi L., *Aspetti psicologici e psicopatologici della solitudine*, Estratto dal *Giornale di Psichiatria e di Neuropatologia*, vol. 90, Fasc. II, II trimestre.

- Delbrel M., *Noi, delle strade*, Torino 1969.
- Di Petta G., *Il mondo vissuto*, Roma 2003.
- Heidegger M., *Essere e Tempo*, Milano 2003.
- Hillman J., *La ricerca interiore. Psicologia e religione*, Bergamo 2010.
- Husserl E., *L'idea della Fenomenologia*, Milano 1988.
- Rella F., *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Milano 1988.
- Sartre J.P., *L'essere e il nulla*, Milano 1991.
- Sodi M. – Clavell L. (ed.), *«Relazione»? Una categoria che interpella*, Città del Vaticano 2012.
- Stecchina G., *Parole e non. Elementi di linguaggi comparati*, Trieste 1993.
- Tomatis A., *L'orecchio e la voce*, Milano 1997.
- Volpi F., *Il nichilismo*, Roma-Bari 1996.
- Watzlawick P., *La realtà della realtà, Confusione, disinformazione, comunicazione*, Roma 1976

MANLIO SODI

L'ANNO LITURGICO:
ITINERARIO DI EDUCAZIONE DELLA COSCIENZA

L'educazione e la formazione della coscienza trova nell'ambito liturgico un "luogo" e una occasione quanto mai privilegiata sia in ordine all'esperienza celebrativa considerata in sé e nelle sue potenzialità, sia in ordine ai contenuti tipici del culto. Contenuti che con la molteplicità dei loro linguaggi tendono sempre alla costruzione di quella personalità cristiana che trova nell'incontro con Cristo il termine più completo.

Nel contesto della presente pubblicazione uno degli approfondimenti – il presente – chiama in causa i termini e i valori propri dell'anno liturgico per constatare, almeno in un'ottica di sintesi, come il percorso offerto dal Lezionario festivo permetta ogni anno di realizzare un progressivo cammino di educazione della coscienza. Accanto all'anno liturgico, ovviamente, sono da considerare anche i sacramenti che costituiscono il vertice dell'incontro con Cristo e quindi della illuminazione della coscienza; ma sono da considerare anche tutti quei sacramentali e benedizioni e pure le varie forme di pietà popolare che arricchiscono la vita della Chiesa.

1. Il paradigma di Emmaus

Tra i vari paradigmi – assunti o mutuati dall'esperienza del Nuovo Testamento – che possono essere di aiuto per l'azione pastorale e quindi per un impegno nell'educazione della coscienza, quello di Emmaus appare quanto mai strategico per quanto riguarda i contenuti e la forma. Il fatto è raccontato da Luca che lo colloca all'interno di un gran giorno, quello della Risurre-

zione, e prima dell'Ascensione. Gli elementi che illuminano il percorso formativo sono numerosi; una loro sottolineatura, al riguardo, può essere di stimolo per attualizzare e contestualizzare ulteriormente il senso e i contenuti dell'azione pastorale nella Chiesa. Ne prendiamo in considerazione alcuni che più da vicino possono essere di aiuto nel cogliere gli aspetti essenziali per l'educazione della coscienza.

- «due di loro» (v. 13): sono una parte della comunità; un cammino non si fa da soli: l'esperienza di fede va vissuta e condivisa, anche quando la speranza sembra venire meno; e la coscienza dei singoli si può condizionare o illuminare reciprocamente;
- «erano in cammino» (v. 13): sulla via, alla ricerca della verità i due troveranno la vita e torneranno indietro per annunciarla; il percorso è lungo, non si fa in un momento; è importante “uscire” per rientrare e ritrovare se stessi: è la sfida del confronto con la propria coscienza che ha bisogno di essere costantemente illuminata;
- «conversavano di tutto quello che era accaduto» (v. 14): l'esperienza di fede non lascia mai indifferenti; talvolta la conversazione riprende nei momenti più impensati e anche le occasioni più diversificate possono offrire elementi per approfondire valori che ravvivano la vitalità della coscienza;
- «Gesù in persona si accostò e camminava con loro» (v. 15): è la pedagogia tipica dell'animatore pastorale che non impone una visione ma che “cammina con” chi ha già avuto il coraggio di muoversi, di uscire da se stesso per coronare un'attesa o una speranza. Accostarsi e camminare insieme: è la pedagogia che va assunta nell'azione liturgica. La pedagogia, per esempio, da seguire con i fanciulli, con i giovani... con gli adulti, secondo le diverse situazioni e circostanze;
- «camminava con loro» (v. 15): in un itinerario di fede non sempre si può pensare subito all'esperienza sacramentale. Il cammino per giungere alla partecipazione piena ai segni della Pasqua talora può essere lungo; ma l'animatore deve trovare il modo di camminare con chi sente il bisogno di uscire dalla propria terra. Qui s'inserisce la logica degli itinerari diversificati: il loro ruolo è imprescindibile data la diversità di percorsi spirituali e vitali; ogni persona realizza un itinerario proprio in questo progressivo cammino di educazione della coscienza;
- «ma i loro occhi erano incapaci di riconoscerlo» (v. 16): il cammino di fede è sempre nella penombra; riconoscere il Salvatore implica da una parte entrare nella logica dei simboli dell'antica e della nuova Alleanza e dall'altra accettare di camminare... nella fede. Riconoscere i simboli della presenza del Salvatore nella Comunità cristiana implica entrare nelle logiche di quel linguaggio culturale che è prima di tutto un linguaggio biblico. L'incapacità

- può essere determinata da diverse altre variabili che connotano la personalità del singolo; in ogni modo nella elaborazione di una coscienza cristiana resta essenziale il confronto con le potenzialità effettive del linguaggio dei singoli;
- «ed egli disse loro» (v. 17): è l'animatore che prende l'iniziativa! L'animatore che ha timore di fare il primo passo non può giuocarsi questo ruolo impunemente... L'attuazione del progetto pastorale-formativo non può fare a meno di animatori che sappiano il fatto loro non solo in ordine ai contenuti da condividere ma anche alle tecniche da mettere in atto; la proposta dell'animatore è sempre un prolungamento e un'attualizzazione di quell'iniziativa divina che caratterizza l'intera storia della salvezza e tende allo sviluppo della coscienza del singolo, alla luce della stessa esperienza culturale;
 - «si fermarono, col volto triste» (v. 17): la domanda provocatoria costringe a mettere a nudo una realtà, a suscitare un'ulteriore domanda da parte degli interlocutori che proseguono nel racconto di una "storia di vita" (cf vv. 18-24) «che riguarda Gesù Nazareno», e che coinvolge anche l'esperienza di «alcune donne» e di «alcuni dei nostri»... Sembra un'esperienza rimasta a metà e per questo ha creato tristezza, manca ancora un'esperienza più piena della Risurrezione nei simboli della Parola e del Pane di vita. Così è per ogni itinerario di educazione della coscienza, con i suoi ritmi, con i suoi alti e bassi... ma sempre con l'opportunità di riprendersi a partire dall'ascolto e dall'esperienza dell'incontro con il Risorto;
 - «sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti!» (v. 25): la storia di vita è stata privata di qualche parametro la cui acquisizione avrebbe permesso di ottenere una lettura più unitaria dell'intera vicenda...; e nell'educazione della coscienza talvolta è necessario il recupero di esperienze pregresse per farne vedere le potenzialità ma anche per verificare ciò che può aver indebolito la linea di crescita e di sviluppo spirituale;
 - «e cominciando da Mosè spiegò loro...» (v. 27): è il ritorno al ruolo della storia e della profezia narrate nella Scrittura. Ogni esperienza religiosa prima ancora di essere condensata ed espressa in un momento rituale ha bisogno di una conoscenza delle Scritture ma in modo tale da comprenderle in tutto «ciò che si riferisce a lui» e provocare quell'ardore del cuore nel petto...: un'espressione che fotografa non un'esegesi – o meglio un'ermeneutica – della pagina biblica senza rapporto con la vita, ma unita a questa e aperta all'esperienza liturgica e sacramentale per eccellenza qual è simboleggiata nello spezzare il pane; è una narrazione che suscita meraviglia e ulteriore attesa di volerne sapere ancora di più;
 - «resta con noi perché si fa sera...» (v. 29): quando la provocazione è forte crea ulteriore attesa e suscita il bisogno di colmare le più diverse forme di declino, di smarrimento, di assenza di luce...; l'illuminazione di una co-

- scienza ha bisogno di una “presenza” che sappia essere accanto con forme e modalità da individuare volta per volta...;
- «quando fu a tavola...» (v. 30): l’annuncio e l’approfondimento della Parola, unitamente ad una condivisione di vita si aprono all’esperienza sacramentale: «prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro»; è nell’esperienza sacramentale che si compie il vertice di un cammino spirituale;
 - «allora si aprirono i loro occhi» (v. 31): la scoperta avviene alla fine; non è immediata. L’esperienza sacramentale si colloca al vertice di un itinerario, quando – proprio in forza del dinamismo sacramentale – si ricuciono i fili della propria storia di vita e si cerca di riannodarli a quella storia “vitale” che è l’evento di Gesù Cristo e della sua Parola;
 - «e lo riconobbero» nello spezzare il pane (v. 31): dal compimento del mistero pasquale in poi, fino al ritorno ultimo del Signore nella gloria, l’esperienza di riconoscere il Signore avviene sempre attraverso i simboli: quelli sacramentali e in particolare l’Eucaristia costituiscono il vertice dell’esperienza religiosa; è qui che gli occhi continuano ad aprirsi – è il segno della liberazione – per leggere la presenza del Risorto nella propria storia di vita e in quella degli altri – è il segno dell’alleanza –;
 - «non ci ardeva forse il cuore nel petto...» (v. 32): un’esperienza sacramentale quando è vera non lascia indifferenti; l’animatore pastorale sa quanto arduo sia individuare strategie che valorizzino tutti quegli elementi propri della sua azione per far sì che l’incontro tra il Dio della vita e il fedele nei santi segni sia vero e vitale e così incida sulla coscienza e quindi sull’identità della persona;
 - «e partirono senz’indugio...» (v. 33): un’esperienza religiosa forte non chiude mai in se stessi, al contrario apre agli altri, diventa contagiosa... tanto che si può riprendere il cammino anche se è sera;
 - «fecero ritorno a Gerusalemme, dove trovarono riuniti...» (v. 33): un’esperienza religiosa può essere realizzata in qualunque condizione e circostanza; ma quando è vera essa riconduce sempre verso quella Gerusalemme misticamente e realmente simboleggiata dal contesto parrocchiale e diocesano dove si concretizzano i simboli della presenza prolungata degli Undici e si realizza l’incontro con «gli altri che erano con loro»;
 - «dicevano... riferirono...» (v. 35): da persone sconfitte diventano annunciatori e testimoni; a loro volta diventano narratori di un’esperienza che poi è l’esperienza cui tutti anelano...; dall’esperienza “liturgica” si riparte per il servizio dell’evangelizzazione, per la catechesi, le perenne sfida dell’educazione della coscienza;
 - «ciò che era accaduto lungo la via» (v. 35): la “via” era stata il segno iniziale; ritornano sulla “via” per annunciare che Cristo è la “Via”: è un paradigma che racchiude una pedagogia cristiana globale in cui annuncio, approfondimento della Parola ed esperienza sacramentale costituiscono il vertice di

un cammino di ricerca e insieme la fonte per riprendere lo stesso cammino ma con occhi e cuore rinnovati;

- «come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane» (v. 35): il racconto termina ancora con il riferimento esplicito all'Eucaristia; e questo rilancia ancora il fatto che ogni percorso educativo cristiano ha sempre come termine ultimo e come perenne termine di confronto e di riferimento l'Eucaristia, considerata nella potenzialità di tutti i suoi linguaggi a cominciare da quello della Parola di vita.

Nell'elaborazione del progetto educativo-pastorale la dimensione liturgica costituisce il punto d'incontro esperienziale tra una Parola di vita che è all'origine di qualunque "storia di vita" e la simbolizzazione della propria storia nel contesto dei segni sacramentali. Il substrato pedagogico del paradigma di Emmaus fa emergere un insieme di elementi che hanno come punti essenziali di intreccio la Parola, l'Eucaristia e la situazione della vita come elemento che precede, che accompagna e che prolunga l'evento dell'incontro con il Risorto; con la differenza che il ritorno alla vita è caratterizzato da occhi e cuore nuovi, radicalmente diversi dal "prima" di tale esperienza! Il paradigma è quanto mai strategico in ordine alla metodologia pastorale di sempre, in quanto ci dà quegli essenziali punti di riferimento che caratterizzano il percorso della Chiesa e insieme ci offre una metodologia di accompagnamento nel cammino di fede e di vita di chiunque si ponga alla ricerca di segni del Risorto, contro i numerosi segni tipici della cultura di morte che avvolgono l'esistenza del fedele.

2. Emmaus: paradigma del perenne anno liturgico

Nell'itinerario di fede e di vita offerto dalla liturgia si realizza la progressiva educazione della coscienza. Se il Battesimo e tutti gli altri sacramenti costituiscono i punti determinanti per questo itinerario, l'anno liturgico offre la pedagogia di questa "costruzione" e formazione: una pedagogia che si adegua ai ritmi dello scorrere del tempo per far sì che la persona, immersa nel tempo, possa sintonizzarsi sempre più profondamente con questo percorso.

Ed è in questa ottica che allora l'episodio di Emmaus può essere assunto come paradigma del perenne anno liturgico. Si tratta pertanto di cogliere gli

aspetti essenziali legati alle tematiche della singole domeniche per osservarne il contenuto e come di fatto avviene questa formazione.

«Nei ritmi e nelle vicende del tempo ricordiamo e viviamo i misteri della salvezza...»: questo annuncio, fatto nel giorno dell'Epifania (cf *Annunzio del giorno della Pasqua*, in MR, ed. Cei, 1047), indica il senso e il valore dell'anno liturgico. I due verbi *ricordare* e *vivere* puntualizzano il motivo, la ragion d'essere e lo scopo dell'azione liturgica: rendere presente «per mezzo di segni sensibili» (SC 7) l'opera di liberazione e di alleanza compiuta dal Padre per Cristo nello Spirito, perché ogni persona raggiunga la salvezza.

Se la maggior parte della formazione cristiana è legata allo scorrere dell'anno liturgico, è all'interno di questa particolare struttura che si attua un decisivo impegno nell'annuncio della Parola di Dio. L'aggettivo "forte" tipico del tempo di Avvento-Natale e Quaresima-Pasqua da tempo è passato nel linguaggio ordinario; esso non è usato in contrapposizione con altri tempi "deboli" (= il tempo Ordinario), ma per sottolineare il particolare compito che la comunità cristiana è chiamata ad attuare in rapporto alla celebrazione dei misteri della storia della salvezza, dall'attesa e dalla nascita del Redentore, fino al dono del suo Spirito nella Pentecoste. Individuare pertanto i temi caratteristici della predicazione domenicale e festiva di questi periodi "forti" equivale a scoprire il senso di un *itinerario di fede e di educazione della coscienza* che parte dalla celebrazione per coinvolgere la vita, in modo da fare di questa un sacrificio di lode a Dio gradito.

Il segreto per una corretta puntualizzazione dei temi della Liturgia della Parola risiede in due impegni. Da una parte si tratta di *individuare* attraverso lo studio e la preghiera (*lectio divina*) delle pericopi bibliche *il tema di ogni domenica e festa*. I "titoli" che nel *Lezionario* introducono le singole letture costituiscono la traccia più sicura per focalizzare in modo immediato il tema sia della lettura stessa sia dell'insieme delle tre letture. In questa linea è sempre da includere anche il ritornello del salmo responsoriale. Dall'altra parte si tratta di *attuare una programmazione annuale o triennale* che permetta di contestualizzare in modo adeguato i singoli temi per una proposta di itinerario educativo più organica e non all'insegna dell'improvvisazione. È questo un impegno che va collocato nell'ambito della progettazione pastorale in vista della formazione della coscienza. Esso chiama in causa non solo il ruolo di chi presiede l'assemblea, ma dell'intero gruppo liturgico; non si trat-

ta infatti di predisporre solo qualche segno o individuare simboli più o meno attraenti, ma di progettare e programmare l'annuncio, ben sapendo che si tratta di un annuncio e di un compito formativo che raggiunge un elevato numero di persone e che non viene assicurato da alcun'altra agenzia informativa o formativa.

Strumenti indispensabili per un lavoro di questo genere sono il *Lezionario*, il *Messale*, e la *Liturgia delle Ore*. Il primo in quanto offre la successione delle pericopi con l'indicazione dei "titoli". Il secondo perché l'eucologia costituisce un aspetto importante nell'interpretazione della Parola di Dio realizzata dalla *lex orandi* (si pensi soprattutto alle collette e agli embolismi prefaziali: sia i testi classici sia quelli propri della Chiesa italiana). La *Liturgia delle Ore*, infine, attraverso i suoi vari elementi offre un ulteriore sviluppo e prolungamento della tematica dell'Eucaristia.

A differenza delle domeniche del *tempo ordinario*, nei tempi forti le pericopi sottolineano un tema unitario all'interno della singola domenica o festa; ciò favorisce la puntualizzazione del messaggio e ne facilita l'annuncio sia attraverso le varie monizioni sia soprattutto nell'omelia: qui infatti si compie in modo ineffabile quell'incontro tra la Parola di vita e la coscienza del fedele.

3. Dall'attesa del Cristo alla contemplazione della sua Gloria

Il tempo di Avvento e Natale è un periodo particolare. Mentre nella prima parte, l'Avvento, la successione delle domeniche aiuta a realizzare un percorso formativo, per il tempo del Natale i vari appuntamenti vanno considerati come momenti specifici da valorizzare singolarmente, senza un rapporto specifico tra di loro se non nella logica del mistero del Natale.

3.1. Celebrare l'attesa

Nel rito romano le prime due domeniche tendono ad evidenziare la venuta del Cristo giudice nella vicenda personale di ogni uomo, oltre che nella storia dell'umanità. In particolare, nella seconda e più ancora nella terza,

domina la figura del Battista che chiama a una coraggiosa verifica interiore in vista di una progressiva conversione al messaggio di Cristo per essere pronti ad accoglierlo quando verrà. La quarta domenica è tipicamente mariana: l'attenzione dei fedeli si concentra sul mistero di colei che sta per generare il Salvatore. Per una percezione immediata dei temi delle singole domeniche, secondo le diverse tonalità che assumono nei vari cicli, può essere utile tener presente quanto segue.

- I. Nei tre cicli la tematica della LdP sottolinea il Signore che viene come giudice di pace (“A”), come redentore (“B”) e come liberatore (“C”). L’atteggiamento che viene sollecitato consiste nel vegliare e nel pregare.
- II. La tematica è sempre quella del Signore che viene come giudice giusto (“A”), con potenza (“B”) e splendore (“C”). La figura e la predicazione di Giovanni proclamano che l’atteggiamento da assumere è quello della conversione e dell’accoglienza reciproca.
- III. Al centro è ancora la figura di Giovanni che è interrogato (“A-B”) e si interroga (“C”) su Gesù; e lo scopre come luce e come colui che battezza nello Spirito (“C”). L’atteggiamento che ne scaturisce è un invito alla gioia che nasce dallo Spirito (“B”) e dalla vicinanza del Signore (“C”), il Salvatore (“A”) perché la liberazione è vicina.
- IV. L’attenzione è tutta concentrata sulla Vergine Maria che accoglie il progetto di Dio e genera il Cristo. Si realizzano in tal modo le promesse dell’antica alleanza e dell’annuncio a Giuseppe. L’atteggiamento che scaturisce per il fedele è quello modellato sulla disponibilità e sull’accoglienza della Vergine, in modo da essere guidati «alla gloria della risurrezione».

Nel tempo di Avvento – tempo mariano per eccellenza, come ricorda la *Marialis cultus* di Paolo VI – la figura della Vergine Maria è particolarmente evidenziata anche dalla solennità dell’Immacolata Concezione. Valorizzando i temi delle letture bibliche è importante situare questa celebrazione nello specifico del cammino dell’Avvento e così contribuire a vivere l’attesa con Maria «avvocata di grazia e modello di santità». Solo in tal modo si contribuisce a vedere questo tempo come spazio entro cui si celebra il mistero sempre in atto del Dio che continuamente viene nella storia dell’umanità.

È la prima venuta del Cristo che si fa avvento quotidiano nell’uomo e nella Chiesa, sempre nella prospettiva di un compimento – e la virtù della speranza è tipica di questo tempo –, quando «verrà di nuovo» alla fine dei tempi. *Vigilanza, speranza, gioia, accoglienza, disponibilità, amore del pros-*

«simo, conversione, riconciliazione, pazienza, responsabilità, perseveranza, umiltà, fede... sono gli atteggiamenti che scaturiscono da questo periodo: atteggiamenti che sono chiamati a divenire un autentico programma di vita per una vita nello Spirito.

3.2. *Contemplare la sua Gloria*

«Dopo l'annuale rievocazione del mistero pasquale, la Chiesa non ha nulla di più sacro della celebrazione del Natale del Signore e delle sue prime manifestazioni: ciò essa compie con il tempo di Natale» (NUALC 32). È all'interno di questo periodo, di circa tre settimane, che l'attenzione della Chiesa si concentra sul mistero della nascita, sulle prime manifestazioni fino alla festa del "battesimo" del Salvatore. La successione delle celebrazioni ripresenta per grandi tappe i misteri dell'infanzia di Gesù fino all'inizio della vita pubblica: essi segnano l'apertura di quei tempi nuovi che raggiungeranno la loro "prima pienezza" con la Pasqua e la Pentecoste, in attesa del loro pieno compimento nei singoli nella Pasqua eterna nel regno dei Padre. Diversamente dall'Avvento, nel tempo di Natale si susseguono celebrazioni che nel loro insieme non sono legate esclusivamente alla cadenza domenicale.

- *Solennità del Natale.* I quattro formulari (dalla messa vigiliare a quella del giorno) pongono in evidenza i temi dell'inserimento di Cristo nella storia (cf genealogia di Mt), il racconto della sua nascita (Lc 2), l'atteggiamento dei pastori (Lc 2) e l'inno al Verbo venuto «ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). L'atteggiamento da assumere è quello dell'accoglienza festosa nella propria vita e della contemplazione del mistero, per «condividere la vita divina» del Figlio di Dio.
- *Festa della santa Famiglia.* I testi del ciclo "A" mostrano da una parte la famiglia di Nazaret pienamente inserita nella storia umana (cf vang.); e dall'altra ricordano quale debba essere l'atteggiamento da assumere per una vita familiare secondo il comandamento dell'amore, sull'esempio della santa Famiglia (cf I e II lett.). I testi del ciclo "B" portano l'attenzione sul fanciullo Gesù che cresceva pieno di sapienza (cf vang.): lui è il «Messia del Signore» (v. 26), l'erede ultimo di quella promessa nella quale hanno creduto e sperato Abramo, Sara, Isacco... (cf I e II lett.). Nel ciclo "C" l'episodio di Gesù ritrovato dai genitori nel tempio in mezzo ai dottori è una prefigurazione della missione del Figlio: il compimento della volontà del Padre lo

- condurrà alla passione e alla morte, per passare poi – «dopo tre giorni» – nella casa del Padre. La I lett., con l'episodio di Samuele ceduto al Signore per tutti i giorni della vita, prefigura a sua volta la dedizione completa del Figlio di Maria al progetto di salvezza del Padre e, in lui, di tutti coloro che sono chiamati figli di Dio e lo sono realmente (II lett.).
- *Solennità della Theotokos.* Nell'ottava di Natale le letture si riferiscono alla «Madre del Cristo e di tutta la Chiesa» (II lett.), e all'atteggiamento dei pastori di fronte al Bambino cui «fu messo nome Gesù» (Lc 2,21). L'invocazione del «nome» come segno di benedizione (I lett.) permette l'aggancio all'inizio dell'anno civile caratterizzato dalla «giornata mondiale della pace». Ci troveremmo di fronte ad un controsenso se l'omelia in questa circostanza non tenesse conto del triplice messaggio proprio di questa celebrazione.
 - *II domenica dopo Natale.* Le letture trattano del mistero dell'Incarnazione: a partire dal prologo di Gv, la I lett. presenta la sapienza di Dio che è venuta ad abitare nel popolo eletto (I lett.) per rivelarsi «a tutti i popoli», e la riletture di Paolo dell'intero mistero: predestinati a essere «figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef 1,5).
 - *Solennità dell'Epifania.* A partire dal racconto di Mt 2 circa l'adorazione dei Magi, la Liturgia della Parola è illuminata dalla profezia di Isaia su Gerusalemme «rivestita di luce» come prefigurazione della Chiesa, nel cui seno e per la cui opera tutti i popoli sono chiamati, in Cristo, a partecipare alla stessa eredità (II lett.).
 - *Festa del Battesimo del Signore.* Nel ciclo «A» la pericope di Mt richiama l'attenzione sulla messianicità del Servo del Signore e sulla relazione filiale tra Gesù-Messia e il Padre. Quel Gesù sul quale il Battista vede posarsi lo Spirito è il definitivo Servo prefigurato da Isaia, anzi, il Figlio prediletto in cui il Padre ha posto la sua compiacenza; per questo lo ha consacrato «in Spirito santo e potenza» (II lett.) per portare a compimento la sua missione di salvezza (cf I e II lett.). La pericope di Mc nel ciclo «B» evidenzia la voce dal cielo diretta a Gesù: è l'espressione che costituisce anche il titolo della pericope (v. 11). Dall'insieme del formulario però si deduce che l'attenzione deve necessariamente spostarsi sul v. 8: «Io vi ho battezzati...». La I lett. infatti è un invito «all'acqua», ad attingere «con gioia alle sorgenti della salvezza» (salmo resp.); e questa salvezza, frutto dello Spirito, dell'acqua e del sangue (cf II lett.) è dono dell'Agnello di Dio che porta su di sé il peccato del mondo. Nel ciclo «C» il battesimo al Giordano appare come la prima manifestazione della messianicità di Gesù; il completamento sarà costituito dalla teofania del Tabor. A questa rivelazione si riferisce Isaia: si tratta di una «gloria» che ogni uomo vede, conosce e sperimenta attraverso «il lavacro di rigenerazione nello Spirito» (II lett. e vang.).

Se in prospettiva di sintesi vogliamo identificare i temi che emergono dall'insieme delle liturgie possiamo annoverare almeno questi: *amore, accoglienza, fedeltà, gioia, attesa, gratitudine, sapienza, compiere la volontà di Dio, umiltà, preghiera...* Sono temi che in parte riprendono anche quelli dell'Avvento e in parte sono uno sviluppo, data la stretta continuità dell'unico periodo "natalizio" considerato dall'inizio dell'Avvento fino al Battesimo del Signore (e per alcuni aspetti fino al 2 febbraio).

4. Ripercorrere il cammino dell'Esodo per camminare alla luce del Risorto

Il così detto tempo "pasquale" è il periodo più intenso per il cammino di fede e di vita e quindi per un itinerario di educazione della coscienza. Le esperienze celebrative costituiscono punti di riferimento essenziali in questa ottica, e meritano essere accostate in modo da cogliere i temi essenziali sempre in vista di una formazione della coscienza.

4.1. Tempo di Quaresima

Durante il corso dell'anno liturgico, dall'Avvento fino alla solennità di Cristo Re, la Chiesa «apre ai fedeli le ricchezze delle azioni salvifiche e dei meriti del suo Signore, così che siano resi in qualche modo presenti a tutti i tempi, perché i fedeli possano venirne a contatto ed essere ripieni della grazia della salvezza» (SC 102). È quanto la comunità di fede sperimenta in particolare nel tempo di Quaresima che ha lo scopo di preparare alla Pasqua «sia i catecumeni – attraverso i diversi gradi dell'iniziazione cristiana – sia i fedeli, per mezzo del ricordo del battesimo e della penitenza» (NUALC 27). Si tratta di una esperienza che viene guidata e sorretta principalmente dall'annuncio della Parola di Dio attraverso i temi delle singole domeniche introdotte dall'esperienza penitenziale del mercoledì delle ceneri. L'accostamento del Lezionario pertanto – sempre in sintonia con i contenuti del Messale e della Liturgia delle Ore – offre la traccia sicura di un cammino artico-

lato secondo i tre cicli. Un accenno a parte va fatto invece per la domenica delle Palme e per la messa crismale.

4.1.1. *Un itinerario "battesimale"*

Nelle domeniche del *ciclo "A"* i fedeli sono chiamati a riscoprire la realtà misterica della propria iniziazione cristiana. Le cinque domeniche rappresentano la tematica che nella tradizione antica come pure nell'attuale Rito per l'iniziazione cristiana degli adulti costituisce il quadro di riferimento dell'ultima fase del cammino catecumenale. Accanto alla notorietà dei temi va collocata la meno nota esegesi che delle realtà annunciate fa la stessa liturgia soprattutto con la colletta e il prefazio propri di ogni domenica: solo alla loro luce il tema della Liturgia della Parola acquista una evidenza senza pari.

- *Domenica delle tentazioni.* Non si può celebrare la Pasqua se prima non si supera ogni seduzione del male; la natura umana è fragile: solo quella «parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4) può essere e dare forza per intraprendere e percorrere tutto il cammino quaresimale, e per essere quindi ammessi ai sacramenti pasquali.
- *Domenica della trasfigurazione.* La piena disponibilità all'ascolto delle parole del Figlio è la condizione fondamentale per accettare il mistero della sua croce e quindi per essere trasfigurati in lui. È la logica di quel "vangelo" che unisce in un'unica realtà l'esempio di Abramo, la figura dei profeti e tutti coloro che in Cristo si pongono su un cammino di fede che ha come prospettiva immediata la croce.
- *Domenica della samaritana.* Il tema dell'acqua rinvia al battesimo, ma richiama anche sia quell'acqua viva della grazia che ogni fedele attinge da Cristo per poter attraversare il deserto della vita, sia la promessa dello Spirito.
- *Domenica del cieco nato.* Con i sacramenti dell'iniziazione il fedele passa dalle tenebre del peccato alla luce che è Cristo, perché, elevato alla dignità di figlio e consacrato con l'unzione regale, viva sempre da figlio della luce.
- *Domenica di Lazzaro.* Con il battesimo si attua il primo passaggio dalla morte alla vita, per vivere dello Spirito del Risorto; la risurrezione di Lazzaro è garanzia della vita nuova di cui vivrà il cristiano in forza del dono dello Spirito.

Il percorso battesimale permette di cogliere alcune tematiche che sono alla base della formazione progressiva della coscienza del fedele; in sintesi possiamo sottolineare queste: *ascolto della Parola, fede, speranza, adesione a Cristo, conversione, testimonianza, vita secondo lo Spirito...*

4.1.2. Un itinerario «pasquale»

La tematica del ciclo “B” richiama l’attenzione sulla Pasqua di Cristo. Pasqua e alleanza sono due aspetti di un unico avvenimento di salvezza che torna a farsi evento per la vita dei fedeli; ci troviamo così di fronte ad una grande catechesi sulla realtà dell’alleanza e sulle sue implicanze.

- *Un’alleanza continuamente da ristabilire.* All’inizio della missione del Figlio sta la lotta contra Satana: una lotta che sarà superata definitivamente solo con la morte e la risurrezione. È questa la logica dell’alleanza: la fa propria chi, come Noè, come il fedele che ha ricevuto i sacramenti pasquali, vive in un perenne cammino di conversione.
- *Nell’obbedienza della fede la via per una piena trasfigurazione.* Nel contesto dell’alleanza il mistero della trasfigurazione è posto davanti agli occhi del fedele perché comprenda il passaggio “obbligato” della croce. L’esempio di Abramo che offre in sacrificio a Dio il proprio figlio, prefigura il dono supremo del Padre che «non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi» (Rm 8,32). Per tutti la condizione è «Ascoltatelo» (Mc 9,7).
- *Cristo, il nuovo tempio del culto al Padre.* La realtà dell’alleanza ha in questa domenica il suo nucleo sia a livello di prefigurazione che di attuazione. Le condizioni del patto trovano la loro verifica ma più ancora il loro fondamento nel sacrificio di Cristo: il rapporto dell’uomo con Dio non è più stabilito su leggi scolpite sulla pietra, ma nel Corpo del Cristo risorto: questo è il tempio, il luogo in cui ormai è definitivamente sancita e continuamente rinnovata l’alleanza; e solo chi fa parte del corpo di Cristo vive nella nuova e definitiva alleanza.
- *Fedele all’alleanza, Dio ci salva «per grazia».* La fedeltà di Dio all’alleanza si è manifestata in molti modi lungo la storia; ma il culmine di questa fedeltà consiste nel dono del «suo Figlio unigenito, perché... il mondo si salvi per mezzo di lui» (Gv 3,17). Tutto è suo dono: «per grazia infatti siete stati salvati» (Ef 2,5).
- *Nella croce il vertice dell’alleanza.* La nuova, definitiva alleanza è quella che Dio scrive nel cuore di ogni uomo che accetti e viva la logica del seme che per portare frutto deve morire. È questa la condizione per vivere l’ora su-

prema del Figlio. Sulla croce, elevato da terra, attirerà tutti a sé, sarà cioè causa di salvezza eterna, perché è in quel sangue che sarà stipulata la nuova e definitiva alleanza, quella, appunto, che Dio continua a scrivere nel cuore dell'uomo nella misura in cui questi accetta la croce del Figlio.

I temi etici che scaturiscono da questo ciclo possono essere individuati in questi, in modo particolare: *conversione, fiducia, fedeltà, sacrificio, obbedienza, testimonianza, adesione a Cristo...* Considerati nell'orizzonte degli altri due cicli, offrono un contributo decisivo in ordine alla formazione della coscienza.

4.1.3. *Un itinerario «penitenziale»*

Le domeniche del ciclo "C" costituiscono il paradigma per una grande e approfondita catechesi sulla riconciliazione in vista di una adeguata formazione della coscienza. Anche questo tema trova il suo vertice nella celebrazione della Pasqua, segno supremo della nostra riconciliazione con il Padre. Battesimo e penitenza appaiono così le due costanti su cui è imperniato tutto il cammino quaresimale in vista della piena riconciliazione dell'uomo con Dio.

- *Una continua seduzione da vincere: l'incredulità.* Sull'esempio di Israele, anche per il cristiano riconoscere Dio e il suo Figlio Gesù è il primo passo della riconciliazione; il superamento della più grande tentazione consiste nel credere in Cristo, nella sua più completa accettazione.
- *Riconciliazione è progressiva trasfigurazione.* La trasfigurazione del Cristo è garanzia della nostra finale trasfigurazione che già ora si attua nella misura in cui il fedele, nella riconciliazione, rinnova sull'esempio di Abramo la propria alleanza con il «Dio... fedele».
- *Convertirsi o perire?* Convertirsi è accettare non passivamente la salvezza; soprattutto è accettare l'iniziativa di Dio che entra negli eventi umani: ma la loro trasformazione è frutto anche della collaborazione umana. La storia di Israele è ammonimento e insieme ammaestramento.
- *Convertirsi è fare Pasqua.* Convertirsi è ritornare fra le braccia del Padre. Nell'economia della nuova alleanza è Cristo stesso che ci riconcilia con il Padre e ci permette, quali membri del nuovo Israele, di celebrare la Pasqua nel suo sangue.

- *Riconciliati per essere nuova creatura.* Solo attraverso la morte al peccato e l'esperienza del perdono avviene la nascita della nuova creatura e quindi la conformazione sempre più piena a Cristo. Essenziale è mantenersi in quella novità di vita che permetta il perenne canto della gratitudine e della gioia.

Riprendendo in sintesi i temi che emergono dalla Liturgia della Parola possiamo individuare questi: *fede, fiducia, riconoscere il Cristo, imitare Cristo, preghiera, obbedienza, speranza, conversione, misericordia, gioia...* Sono temi che messi in parallelo con gli altri cicli offrono una panoramica formativa quanto mai essenziale e strategica.

4.2. Domenica delle palme e messa crismale

L'inizio della santa Settimana è caratterizzato dalla celebrazione della domenica delle palme e della passione del Signore; la messa crismale, invece, costituisce la conclusione del lungo cammino quaresimale. Mentre per la domenica due sono i momenti tipici della predicazione, nella messa crismale emerge il ruolo dell'omelia con alcuni temi caratteristici.

- *Commemorazione dell'ingresso del Signore in Gerusalemme.* La monizione presente nel Messale è esemplare per ricordare il significato del gesto che si rifà ai quattro racconti evangelici dell'episodio: numerosissimi sono i fedeli che in questo giorno affollano la chiesa per prendere la palma. Questa pertanto l'occasione non per anticipare l'omelia ma per ricordare con incisività il significato del gesto da situare nel contesto delle celebrazioni pasquali.
- *Messa.* La Liturgia della Parola di questa domenica ha come caratteristica la lettura della Passione del Signore secondo il vangelo sinottico dell'anno, mentre rimangono sempre invariate la lettura di Isaia sul "Servo del Signore" e la lettera ai Filippesi sulla umiliazione ed esaltazione del Cristo.
- *Messa del Crisma.* Anche questa celebrazione ha una valenza simbolica particolare data la unicità degli elementi che vi interagiscono, costituiti dalla benedizione degli Oli sacri e dalla rinnovazione delle promesse sacerdotali. Letture e testi eucologici si fondono in un tema unitario in cui la realtà dell'unzione sacerdotale unisce le tre letture per trovare poi un'esplicitazione nell'ampio embolismo prefaziale. L'omelia non può che essere in linea con il tema dell'unico sacerdozio che scaturisce da Cristo, quello comune, al cui servizio si pone quello ministeriale.

I temi che scaturiscono dalle tre (due) celebrazioni sono quanto mai ricchi; ognuno va considerato in sé e in rapporto a tutto l'itinerario quaresimale che proprio ora si compie, e insieme con le realtà del Triduo sacro che si aprono immediatamente con la celebrazione della sera del Giovedì santo.

5. Triduo sacro

«Il Triduo della Passione e della Risurrezione del Signore risplende al vertice dell'anno liturgico, poiché l'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio è stata compiuta da Cristo specialmente per mezzo del mistero pasquale, con il quale, morendo, ha distrutto la nostra morte, e risorgendo, ci ha ridonato la vita» (NUALC 18). L'attenzione si concentra pertanto su questo nucleo, su questo vertice dell'anno liturgico in cui la Chiesa rivive il mistero di morte e di risurrezione del suo Signore in azioni liturgiche successive – distribuite tra la messa nella Cena del Signore e i vesperi della domenica di Risurrezione – per coglierne maggiormente il significato e quindi viverlo in modo più pieno.

La predicazione (e quindi l'incidenza nella formazione della coscienza) nei giorni del Triduo assume una connotazione particolare, in quanto si danno occasioni diversificate quali sono quelle chiamate in causa dalla liturgia e dalla pietà popolare. In questo ambito si prendono in considerazione solo le occasioni proprie offerte dalla liturgia (e quindi prescindendo da tutte le forme di pietà popolare). Le celebrazioni sono uniche nel loro genere, e per di più estremamente ricche di simbolismo. Il linguaggio non verbale da solo offre numerosi elementi di comunicazione e di formazione: esso va valorizzato come una componente che si associa e completa quanto proposto nella predicazione. Data poi la specificità e l'ampiezza delle singole celebrazioni si tratterà di tener ben presente l'armonia dell'insieme in modo che l'omelia mantenga il suo spazio di durata limitato entro la logica dell'insieme degli elementi, ma che soprattutto faccia cogliere ciò che è essenziale per una coscienza che intende cogliere il mistero della Pasqua per poterlo vivere sempre più in intensità.

5.1. Ultima Cena, Passione e Morte del Signore

Due momenti celebrativi per un unico mistero: la *Cena del Signore* e l'azione liturgica della *Passione del Signore*. La unicità del mistero è determinata dal fatto che nell'Ultima Cena il Salvatore anticipa nei segni rituali della Cena pasquale il sacrificio che avrebbe portato a compimento nel suo Corpo sulla Croce. In questa linea l'Eucaristia diventa il prolungamento del sacrificio di Cristo attraverso la celebrazione memoriale della sua Passione e Morte, attraverso i segni conviviali dell'Ultima Cena.

- La sera del *giovedì santo* la Chiesa ricorda l'istituzione dell'Eucaristia e ciò che comporta la sua celebrazione: mentre le prime due letture, infatti, contengono la prefigurazione della Pasqua nel racconto di Es 12, e la più antica testimonianza dell'istituzione dell'Eucaristia (1 Cor 11,23-26), il vangelo di Giovanni nel raccontare l'episodio della lavanda dei piedi indica il significato di donazione suprema del Maestro e di chiunque si ponga al suo seguito. In questa linea, la rubrica del Messale ricorda: «Nell'omelia si spieghino ai fedeli i principali misteri che si commemorano in questa Messa, e cioè l'istituzione della Ss.ma Eucaristia e del sacerdozio ministeriale, come pure il comandamento del Signore sull'amore fraterno». Letture bibliche, testi eucologici, linguaggio non verbale, reposizione del Ss.mo Sacramento... sono tutti elementi di una valenza comunicativa unica.
- Nel pomeriggio del *venerdì santo* la Chiesa celebra la Passione del Signore. I tre momenti dell'azione liturgica trovano la loro sorgente nella Liturgia della Parola, caratterizzata dalla voce del profeta Isaia (IV carne del Servo del Signore), dalla lettera agli Ebrei che evidenzia Cristo "salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono", e soprattutto dalla lettura della Passione secondo Giovanni.

5.2. In contemplazione "presso il sepolcro del Signore"

Il *sabato santo*, giorno della sepoltura di Cristo, non ha una propria liturgia, ad eccezione della preghiera del mattino svolta secondo le indicazioni e i testi offerti dalla Liturgia delle Ore. Qui il tema del *silenzio* e del riposo sono un invito alla contemplazione dell'innocente ucciso, «obbediente sino alla morte, e alla morte in croce». Un'eventuale esortazione dopo la lettura biblica porrà in evidenza la realtà del sangue di Cristo che dalla croce genera

salvezza. La Chiesa veglia in contemplazione «presso il sepolcro del Signore, meditando la sua passione e morte, astenendosi dal celebrare il sacrificio della messa fino alla solenne Veglia o attesa notturna della risurrezione. L'attesa allora lascia il posto alla gioia pasquale, che nella sua pienezza si protrae per cinquanta giorni» (Messale, rubrica).

5.3. “Alle sorgenti della vita”

Nella notte tra il *sabato santo* e la *domenica di Risurrezione*, all'interno della veglia pasquale la Chiesa completa il memoriale della Pasqua celebrando il mistero della risurrezione del Signore, e completando poi l'evento nella celebrazione del giorno e della sera di Pasqua.

- Considerata nella sua globalità, con i gesti, i simboli e i testi che la differenziano da qualunque altra celebrazione cristiana, la *Veglia pasquale* è la più grande catechesi liturgica della storia della salvezza che si possa attuare nel contesto dell'anno liturgico. Le sette tappe caratterizzate dalle sette letture dell'AT aiutano a ripercorrere le fasi essenziali della storia della salvezza e ricordare i valori fondamentali della vita nuova dei figli di Dio evidenziata poi nelle due letture del NT. Monizioni già contemplate dal Messale o suggerite dal ruolo dell'animazione, secondo la diversa composizione dell'assemblea, fanno sì che l'omelia costituisca come il culmine dell'intera Liturgia della Parola e insieme un'apertura alla susseguente liturgia battesimale ed eucaristica.
- Letture, sequenza e testi eucologici della *messa del giorno di Pasqua* evidenziano il mistero della Risurrezione del Signore e le conseguenze di una vita di fede improntata al rinnovamento nello Spirito e a una rinascita «nella luce del Signore risorto» (colletta) che «morendo ha distrutto la morte e risorgendo ha ridato a noi la vita» (prefazio). Nella celebrazione eucaristica vespertina il vangelo di Emmaus diventa il vero paradigma dell'esperienza cristiana.
- Alla sera del giorno di Pasqua la Liturgia delle Ore ricorda un elemento interessante che chiama in causa anche il momento omiletico: «Conviene che i Vespri siano celebrati nel modo più solenne, per festeggiare il tramonto di un giorno così sacro e per commemorare le apparizioni nelle quali il Signore si mostrò ai suoi discepoli. Là dove è ancora in vigore, si conservi con la massima diligenza la tradizione particolare di celebrare, nel giorno di Pasqua, *i Vespri battesimali*, durante i quali, mentre si cantano i salmi, si fa la processione al fonte» (PNLO 213).

6. Tempo di Pasqua

Unico e unitario è il mistero della Pasqua, e la sua celebrazione si prolunga per sette settimane, completandola con la solennità di Pentecoste. I 50 giorni che uniscono la Pasqua con il suo compimento costituiscono come un unico grande giorno di festa; in esso la celebrazione dell'Eucaristia diventa l'occasione per annunciare e riconoscere la presenza del Risorto nella storia e per invocare lo Spirito. Le singole domeniche e solennità costituiscono pertanto il motivo per approfondire questa presenza del Risorto. In questa linea si pongono i temi proposti dal Lezionario secondo la logica dei tre cicli. Seguendo pertanto le singole *domeniche di Pasqua* è possibile individuare altrettante tappe di un'ulteriore grande catechesi – quasi un prolungamento di quella della Veglia pasquale – alla luce della novità che è Cristo (per questo nel tempo di Pasqua non si legge mai l'AT). Se l'omelia è ben preparata, nell'arco delle sette domeniche è possibile enucleare un approfondimento dei diversi aspetti che scaturiscono dalla celebrazione della Pasqua annuale.

- II. Cristo risorto si manifesta nell'*assemblea domenicale* come Colui che dà la pace ("A-B-C"): è lui che fonda una speranza viva e ricolma di gioia ("A"); è la fede nel Risorto che opera il perdono e la pace creando così la comunione ("B") e facendo crescere la Chiesa ("C"). L'atteggiamento che ne deriva consiste nell'aderire a lui pur senza averlo visto ("A"), con spirito di obbedienza e di amore ("C"), e riconoscerlo nei fratelli ("B").
- III. Cristo risorto si manifesta nell'*Eucaristia*: il suo sangue è fonte di liberazione ("A") e di salvezza per coloro che osservano i comandamenti ("B"); all'Agnello immolato e continuamente presente alla sua Chiesa è dovuto ogni onore e gloria ("C"). L'atteggiamento che ne deriva consiste nel riconoscere il Cristo crocifisso e risorto ("A"); ciò implica aprire il cuore alla vera conversione ("B"), e testimoniare nelle più diverse situazioni di vita ("C").
- IV. Cristo risorto si manifesta come *pastore* ("A-B-C"): è lui il Signore che dà la vita ("A"), il Salvatore che ricerca tutti ("B"), l'Agnello-Pastore che guida i redenti alle sorgenti delle acque della vita ("C"). L'atteggiamento che ne consegue ricorda l'impegno di riconoscere la voce del Pastore ("A"), mai separarsi da lui ("C") e collaborare alla costruzione dell'umanità ("B").
- V. Cristo risorto si manifesta come *via, verità e vita* ("A"). È lui il fondamento di ogni edificio spirituale ("A"), il fondamento dell'unità della Chiesa ("B") e la garanzia della sua definitiva glorificazione ("C"). Ne scaturisce

- l'atteggiamento di adesione a Cristo pietra viva ("A"), come tralci alla vite ("B") per poter realizzare il comandamento della carità ("C").
- VI. Cristo risorto *dona lo Spirito* ("A") senza alcuna preferenza di persone ("B"): la vera comunità è fondata sull'amore di Dio e sul dono del suo Spirito; è lo Spirito che guida la Chiesa ("C") insegnandole ogni cosa lungo i sentieri del tempo. L'atteggiamento che ne deriva indica il saper rendere ragione della speranza che è in noi ("A") dando la vita per i fratelli ("B") e testimoniando Cristo con le parole e le opere ("C").
 - VII (talvolta sostituita dalla solennità dell'*Ascensione*). Cristo risorto, *glorificato dal Padre e dalla vita dei credenti* ("A") è la fonte dell'unità della Chiesa ("B-C"): unita nell'amore, essa diventa testimone della risurrezione ("B"), fino alla consumazione dei secoli ("C"). L'atteggiamento che ne deriva: saper gustare la beatitudine che scaturisce dalla partecipazione alle sofferenze del Cristo ("A") è essere testimoni della sua risurrezione ("B"); l'amore tra i fedeli sarà il segno perché il mondo creda ("C").
 - *Ascensione del Signore*. Tenendo presente che nei tre cicli resta immutata la prima lettura con il suo salmo e che l'avvenimento evangelico è narrato secondo i tre Sinottici, abbiamo le seguenti connotazioni tematiche che scaturiscono dalla Liturgia della Parola e che orientano ovviamente l'omelia. Nel *ciclo "A"* emerge il mistero di Cristo asceso al cielo (I lett.) e ormai assiso alla destra del Padre (II lett.); a lui è stato dato ogni potere; per questo può inviare i suoi ad annunciare il vangelo e a celebrare i sacramenti e assicurarli della sua presenza «sino alla fine del mondo» (I lett. e vang.). Accettare questo è «comprendere a quale speranza egli (ci) ha chiamati» (II lett.). Nel *ciclo "B"* Gesù, salito al cielo e assiso alla destra di Dio, affida agli Undici la responsabilità della missione. L'accettazione della loro testimonianza è garanzia di salvezza, è il passaggio obbligato per il raggiungimento di quella perfezione «nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (II lett., I lett. e vang.). Nel *ciclo "C"* l'atteggiamento di Gesù «portato verso il cielo» ricalca quello del sommo sacerdote che entra nel santo dei santi; Gesù dà compimento alla *figura* entrando non più «in un santuario... ma nel cielo stesso...» (II lett.); e in quel "santuario" è chiamata ad entrare l'intera umanità.
 - *Domenica di Pentecoste*. La solennità contempla una celebrazione vigilare e la messa del giorno. Sulla linea della veglia pasquale, la celebrazione vigilare di Pentecoste può essere prolungata con una LdP arricchita da ben quattro letture dell'AT che prefigurano il dono dello Spirito, e da due del NT circa l'azione dello Spirito nella vita del fedele. Più complesso è il messaggio della messa del giorno. Le letture del *ciclo "A"* partono dall'avvenimento della prima Pentecoste (I lett.) per sottolineare che la missione della Chiesa, in forza del dono dello Spirito (cf vang.) è quella che tutti odano nella propria lingua «le grandi opere di Dio» (I lett.) e formino «un solo

corpo... in un solo Spirito» (II lett.). Nel ciclo “B” appare con maggior evidenza l’azione dello Spirito nella sua Chiesa e nei singoli: è lui che riempie i cuori dei fedeli (cf I lett., sequenza e canto al vang.), è lui che guida «alla verità tutta intera» (vang.) e fa maturare frutti spirituali in coloro che camminano alla sua luce (cf II lett.). Il ciclo “C” invece sottolinea che si è «figli di Dio» nella misura in cui ci si lascia guidare «dallo Spirito di Dio» (II lett.): è lui infatti, lo Spirito, che «insegnerà ogni cosa» e «ricorderà tutto ciò» che Gesù ha detto (vang.) per essere, così, pronti «per partecipare anche alla sua gloria» (II lett.).

Dalla grande abbondanza di testi biblici ed eucologici scaturisce una varietà di temi che sono alla base della formazione della coscienza; il solo elenco che mette insieme ciò che scaturisce dai tre cicli, diventa segno eloquente per cogliere l’unitarietà del cammino dell’anno liturgico e insieme la specificità del tempo della Pasqua: *fede, testimonianza, carità, gioia nelle tribolazioni, comunione, conversione, pietà, timore filiale, ascolto, sequela, amore, fiducia, unità, preghiera, universalismo...* Una varietà di temi, dunque, che unita e in dialogo con ciò che scaturisce dagli altri periodi offre una panoramica quando mai ampia in vista della formazione della coscienza.

7. Conclusione: un ampio itinerario per educare la coscienza

L’ampio percorso attraverso i “tempi forti” dell’anno liturgico ha evidenziato la complessità della tematica offerta dal Lezionario e dall’insieme della Liturgia; ma ha pure lasciato intravedere l’impegno di preparazione che si richiede quando attraverso l’omelia si vuol aiutare il fedele a realizzare un itinerario di fede e di vita che abbia il suo punto di convergenza nell’azione liturgica.

- È un *itinerario*, anzitutto, che si muove dall’avvenimento della prima Pasqua-Pentecoste per guidare il cammino dei credenti fino a che il Mistero nascosto da secoli in Dio non abbia raggiunto la sua pienezza in ogni persona.
- È un *itinerario di fede* la cui annuale riproposta evidenzia sia l’unitarietà tematica del cammino (è sempre lo stesso mistero di Cristo, nelle sue varie fasi), sia l’inesauribilità dello stesso Mistero in cui

l'uomo è continuamente chiamato a fare esodo verso la terra promessa.

- È un *itinerario di vita* in quanto l'insieme del linguaggio verbale e non verbale attraverso cui si annuncia e si esplicita l'azione liturgica, si apre nuovamente a tutte quelle scelte di vita che il quotidiano continuamente interpella.

Pur non avendo considerato il lungo periodo del tempo Ordinario con tutta la sua ricchezza tematica offerta dai Vangeli sinottici, il quadro che emerge dai temi dei tempi forti permette di toccare con mano il tipo di percorso formativo e i temi che caratterizzano tale percorso. La loro valorizzazione, secondo un corretto piano pastorale, offre l'occasione per attuare un'autentica formazione della coscienza.

SABATINO MAJORANO

IL SACERDOTE EDUCATORE DELLA COSCIENZA
NELLA CELEBRAZIONE DEI SANTI MISTERI¹

Delineando gli atteggiamenti, indispensabili oggi alla comunità cristiana per attuare «una nuova tappa evangelizzatrice» caratterizzata dalla «gioia del Vangelo»,² Papa Francesco scrive: «la Chiesa “in uscita” è la comunità di discepoli missionari che prendono l’iniziativa, che si coinvolgono, che accompagnano, che fruttificano e festeggiano». Retta dal «desiderio inesauribile di offrire misericordia, frutto dell’aver sperimentato l’infinita misericordia del Padre e la sua forza diffusiva», la Chiesa è sempre pronta a fare il primo passo e a coinvolgersi, disponendosi «ad “accompagnare”. Accompagna l’umanità in tutti i suoi processi, per quanto duri e prolungati possano essere. Conosce le lunghe attese e la sopportazione apostolica. L’evangelizzazione usa molta pazienza, ed evita di non tenere conto dei limiti».³ Accompagnare, aggiunge lo stesso Papa Francesco, è un’arte da approfondire costantemente:

«La Chiesa dovrà iniziare i suoi membri – sacerdoti, religiosi e laici – a questa “arte dell’accompagnamento”, perché tutti imparino sempre a togliersi i sandali davanti alla terra sacra dell’altro (cf Es 3,5). Dobbiamo dare al nostro cammino il ritmo salutare della prossimità, con uno sguardo rispettoso e pieno di compassione ma che nel medesimo tempo sani, liberi e incoraggi a maturare nella vita cristiana».⁴

¹ Il contributo riproduce sostanzialmente l’intervento svolto durante il convegno, integrandolo però con il successivo magistero di Papa FRANCESCO, particolarmente in *Evangelii gaudium*.

² *Evangelii gaudium*, n. 1.

³ *Ivi*, n. 24.

⁴ *Ivi*, n. 169.

Tutto questo vale particolarmente per il ministero dei sacerdoti, come sottolineava il Vaticano II: «spetta ai sacerdoti, nella loro qualità di educatori nella fede, di curare, per proprio conto o per mezzo di altri, che ciascuno dei fedeli sia condotto nello Spirito Santo a sviluppare la propria vocazione personale secondo il Vangelo, a praticare una carità sincera e attiva, ad esercitare quella libertà con cui Cristo ci ha liberati».⁵

Si lasciano guidare da queste prospettive le riflessioni che propongo. Alla luce delle finalità proprie di questo nostro incontro, mirano a stimolare il confronto e il dialogo per approfondire insieme la diaconia presbiterale alle coscienze nella celebrazione sacramentale della riconciliazione.⁶ La prospettiva di fondo è quella dell'accompagnamento misericordioso in fedeltà alla chiesa del Cristo.

Il loro sviluppo vuole accogliere l'invito di Benedetto XVI a vivere l'*Anno della fede* come «un'autentica e rinnovata conversione al Signore, unico Salvatore del mondo», in maniera che i credenti possano «far risplendere la Parola di verità che il Signore Gesù ci ha lasciato».⁷ Strumenti da privilegiare sono i testi del Vaticano II e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*. I testi conciliari sono «una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa»;⁸ da loro perciò dovremo attingere soprattutto lo stile di vita per essere testimoni credibili della fede nel nostro mondo. Il *Catechismo* è «un sussidio prezioso» che permette di «accedere a una conoscenza sistematica dei contenuti della fede»; questa «è essenziale per dare il proprio *assenso*, cioè per aderire pienamente con l'intelligenza e la volontà a quanto viene proposto dalla Chiesa».⁹

Per questo cercheremo di rileggere insieme le indicazioni fondamentali del *Catechismo* e di *Presbyterorum ordinis*, per poi proiettarle sulla nostra

⁵ *Presbyterorum ordinis*, n. 6.

⁶ Cf CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il sacerdote ministro della misericordia divina. Sussidio per confessori e direttori spirituali*, Città del Vaticano 2011; «Dossier: Il sacramento della riconciliazione», in *Orientamenti pastorali* 61 (2013) n. 5, 16-59; M. PALEARI (a cura), *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza*, Milano 2009; «Penitenza e riconciliazione. Le sfide di una rilettura», in *Rivista liturgica* 92 (2005) n. 5; B. PETRÀ, *Fare il confessore oggi*, Bologna 2012.

⁷ *Porta fidei*, n. 6.

⁸ *Ivi*, n. 5.

⁹ *Ivi*, n. 10-11.

specificità ministeriale di confessori (e particolarmente di confessori in un santuario mariano).

1. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: il confessore segno e strumento dell'amore misericordioso di Dio

Un rinnovato impegno per la formazione della coscienza è una urgenza sottolineata da tutti coloro che hanno a cuore la qualità umana e il futuro della nostra società.¹⁰ Il pluralismo, infatti, moltiplica e appiattisce i punti di riferimento etici e i messaggi delle diverse agenzie formative; la complessità delle situazioni e il rapido loro evolversi rendono problematica l'individuazione di risposte valide e condivise; si fa più forte la capacità di condizionare e di manipolare da parte dei "poteri forti". Ne deriva che senza una vera e continua formazione della coscienza rischieremmo ben presto di diventare dei "burattini", abilmente gestiti da chi sa e può muovere i fili, cercando l'illusoria sicurezza del "così fan tutti".

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* tratta specificamente della formazione della coscienza in tre densi paragrafi dell'articolo dedicato alla coscienza morale (parte III, sez. I, cap. 1, art. 6). Costituiscono la parte centrale dell'articolo: vengono dopo i paragrafi sul giudizio di coscienza (I, n. 1777-1782) e prima di quelli sulla necessità di scegliere secondo coscienza (III, n. 1786-1789) e sul giudizio erroneo (IV, n. 1790-1794).

Punto di partenza è il richiamo alla necessità non solo della formazione ma anche di una sua corretta visione: «la coscienza deve essere educata e il giudizio morale illuminato». Va evitata una formazione che si limitasse alle sole informazioni etiche o le privilegiasse indebitamente. Occorre lasciarsi guidare sempre dalla complessa e unitaria realtà che è propria della coscienza.¹¹ Questo senza perdere di vista l'importanza della graduale apertura alla

¹⁰ Cf A. FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale*, Brescia 2012, 391-416; S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, Cinisello Balsamo 2008, 123-145; ID., «La formazione della coscienza in un contesto fortemente pluralista», in *Frontiere VIII* (2011) 109-127; C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, Brescia 2013, 259-276.

¹¹ Il *Catechismo*, pur partendo dalla visione conciliare della coscienza come «il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo» (n. 1776), pone l'accento soprattutto sulla coscienza come giudizio pratico (n. 1778), aggiungendo però subito che «La coscienza morale

verità, per superare i rischi di ripiegamento o chiusura individualistica: «una coscienza ben formata è retta e veritiera. Essa formula i suoi giudizi seguendo la ragione, in conformità al vero bene voluto dalla sapienza del Creatore. L'educazione della coscienza è indispensabile per esseri umani esposti a influenze negative e tentati dal peccato a preferire il loro proprio giudizio e a rifiutare gli insegnamenti certi» (n. 1783).

Nel paragrafo successivo (n. 1784) vengono specificate alcune caratteristiche più rilevanti. Innanzitutto il fatto che «l'educazione della coscienza è un compito di tutta la vita». È una necessità che, come confessori, tocchiamo con mano ogni giorno. Occorre però che la ricordiamo innanzitutto a noi stessi, evitando di assolutizzare le nostre “soluzioni” e cercando sempre il confronto con gli altri. «La Morale, scriveva S. Alfonso, è un caos che non finisce mai, io all'incontro sempre leggo, e sempre trovo cose nuove. Certe cose le passo, ma certe cose più importanti di nuovo le noto».¹²

Il *Catechismo* continua sottolineando la priorità dei processi di interiorizzazione: la formazione morale «fin dai primi anni dischiude al bambino la conoscenza e la pratica della legge interiore, riconosciuta dalla coscienza morale» (n. 1784). È la prospettiva che guida lo stesso *Catechismo* nell'enucleare i contenuti della catechesi morale: dovendo «mettere in luce con estrema chiarezza la gioia e le esigenze della via di Cristo», la «catechesi della “vita nuova” (Rm 6,4)» dovrà essere innanzitutto «una catechesi dello Spirito Santo, Maestro interiore della vita secondo Cristo, dolce ospite e amico che ispira, conduce, corregge e fortifica questa vita» (n. 1697).

Viene poi sottolineata la positività che deve caratterizzare la proposta formativa: «un'educazione prudente insegna la virtù; preserva o guarisce dalla paura, dall'egoismo e dall'orgoglio, dai risentimenti della colpevolezza e dai moti di compiacenza, che nascono dalla debolezza e dagli sbagli umani» (n. 1784). Troppe volte nella proposta morale vengono enfatizzati le proibizioni e i limiti, dimenticando che, facendo così, rendiamo più difficile l'apertura al bene: favoriamo sospetti e rifiuti, come il tentatore nel giardino dell'Eden (cf Gen 3,1-7). Dobbiamo far nostro il monito di Papa Francesco

comprende la percezione dei principi della moralità [“sinderesi”], la loro applicazione nelle circostanze di fatto mediante un discernimento pratico delle ragioni e dei beni e, infine, il giudizio riguardante gli atti concreti che si devono compiere o che sono già stati compiuti» (n. 1780).

¹² *Lettere*, vol. III, Roma 1890, 144-145.

alla positività dell'annuncio: «coloro che si lasciano salvare da Lui sono liberati dal peccato, dalla tristezza, dal vuoto interiore, dall'isolamento. Con Gesù Cristo sempre nasce e rinasce la gioia». ¹³

La libertà e la pace del cuore, continua il *Catechismo*, dovranno perciò essere considerate come obiettivi fondamentali e principali criteri di verifica per ogni autentica formazione morale: «L'educazione della coscienza garantisce la libertà e genera la pace del cuore» (*ivi*). Aprirsi al linguaggio e alle prospettive della libertà è indispensabile nella proposta morale: fare diversamente significherebbe rendere più problematico l'incontro della coscienza con il bene.

Non si tratta di sottovalutare la sfida, più volte evidenziata dal Magistero, di «alcune correnti del pensiero moderno» che arrivano «ad esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, che sarebbe la sorgente dei valori» e attribuiscono «alla coscienza individuale le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male». ¹⁴ Si tratta invece di rispondervi avendo presente che le istanze della stessa legge naturale «non si impongono alla volontà come un obbligo, se non in forza del riconoscimento previo della ragione umana e, in concreto, della coscienza personale». ¹⁵ La prospettiva deve essere quella tracciata dalla *Gaudium et spes*: «l'uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà. I nostri contemporanei stimano grandemente e perseguono con ardore tale libertà, e a ragione. Spesso però la coltivano in modo sbagliato quasi sia lecito tutto quel che piace, compreso il male. La vera libertà, invece, è nell'uomo un segno privilegiato dell'immagine divina». ¹⁶

¹³ *Evangelii gaudium*, n. 1. Intervenendo al convegno ecclesiale di Verona, Benedetto XVI sottolineava la necessità di far sperimentare «soprattutto quel grande "sì" che in Gesù Cristo Dio ha detto all'uomo e alla sua vita, all'amore umano, alla nostra libertà e alla nostra intelligenza; come, pertanto, la fede nel Dio dal volto umano porti la gioia nel mondo», cf CEI, «*Rigenerati per una speranza viva*» (1Pt 1,3): *testimoni del grande "sì" di Dio all'uomo*, n. 10.

¹⁴ *Veritatis splendor*, n. 32.

¹⁵ *Ivi*, n. 36.

¹⁶ *Gaudium et spes*, n. 17. *Dignitatis humanae*, pone a base della libertà religiosa il fatto che i fondamentali doveri di ricerca e di accoglienza della verità, indispensabili alla dignità della persona, «attingono e vincolano la coscienza degli uomini, e che la verità non si impone che per la forza della verità stessa, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore» (n. 1).

Nell'ultimo paragrafo dedicato alla formazione della coscienza, il *Catechismo* pone in risalto il fondamentale ruolo della Parola di Dio: «è la luce sul nostro cammino; la dobbiamo assimilare nella fede e nella preghiera e mettere in pratica» (n. 1785). Nel dialogo della confessione occorre che i confessori siano testimoni di tutto ciò, ponendosi, insieme al penitente, alla scuola della Parola che «è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, fino alle giunture e alle midolla, e discerne i sentimenti e i pensieri del cuore» (Eb 4,7).

Il *Catechismo* richiama anche la necessità di «esaminare la nostra coscienza rapportandoci alla Croce del Signore» (*ivi*). Dinanzi alla Croce, riconoscere i propri limiti, chiusure o ritardi sarà non solo possibile ma liberante, perché illuminato dall'anticipo misericordioso del perdono:

«La fede, che prende coscienza dell'amore di Dio rivelatosi nel cuore trafitto di Gesù sulla croce, suscita a sua volta l'amore. Esso è la luce – in fondo l'unica – che rischiarerà sempre di nuovo un mondo buio e ci dà il coraggio di vivere e di agire. L'amore è possibile, e noi siamo in grado di praticarlo perché creati ad immagine di Dio». ¹⁷

Il cammino di formazione assume allora il respiro di un cammino fatto insieme: con Dio e con gli altri: «siamo sorretti dai doni dello Spirito Santo – conclude il *Catechismo* – aiutati della testimonianza o dai consigli altrui, e guidati dall'insegnamento certo della Chiesa» (*ivi*). Pur essendo responsabilità irrinunciabile di ognuno, la formazione della coscienza è al tempo stesso una corresponsabilità da condividere a tutti i livelli. Il rispetto della coscienza dell'altro non significa indifferenza ma solidarietà pronta a farsi carico delle eventuali difficoltà di cammino: è capacità di «coinvolgersi». Gesù ha lavato i piedi ai suoi discepoli. Il Signore si coinvolge e coinvolge i suoi, mettendosi in ginocchio davanti agli altri per lavarli. Ma subito dopo dice ai discepoli: «Sarete beati se farete questo» (Gv 13,17). La comunità evangelizzatrice si mette mediante opere e gesti nella vita quotidiana degli altri, accorcia le distanze, si abbassa fino all'umiliazione se è necessario, e assume la vita umana, toccando la carne sofferente di Cristo nel popolo». ¹⁸

¹⁷ *Deus caritas est*, n. 39.

¹⁸ *Evangelii gaudium*, n. 24.

A questi dati di carattere generale sulla formazione della coscienza è bene aggiungere quanto il *Catechismo* sottolinea nei riguardi del ministro del sacramento della riconciliazione (parte II, sez. II, art. 4). Dopo aver richiamato gli aspetti dottrinali sulla potestà di perdonare, si ricorda ai sacerdoti che «devono incoraggiare i fedeli ad accostarsi al sacramento della Penitenza e devono mostrarsi disponibili a celebrare questo sacramento ogni volta che i cristiani ne facciano ragionevole richiesta» (n. 1464).

Preoccupazione fondamentale del ministro del sacramento è di essere effettivamente «il segno e lo strumento dell'amore misericordioso di Dio verso il peccatore». Per questo dovrà far sua la chenosi del Redentore: «celebrando il sacramento della Penitenza, il sacerdote compie il ministero del Buon Pastore che cerca la pecora perduta, quello del Buon Samaritano che medica le ferite, del Padre che attende il figlio prodigo e lo accoglie al suo ritorno, del giusto Giudice che non fa distinzione di persone e il cui giudizio è ad un tempo giusto e misericordioso» (n. 1465).

Valgono in maniera particolare per il confessore le parole con cui il Vaticano II sintetizza il rapporto della Chiesa con il mondo: la Chiesa «mira a questo solo: continuare, sotto la guida dello Spirito consolatore, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito». ¹⁹ Il *Catechismo* infatti ricorda al confessore che non deve mai dimenticare che «non è il padrone, ma il servitore del perdono di Dio». Per questo dovrà sempre «unirsi all'intenzione e alla carità di Cristo» (n. 1466).

Perché questo servire risulti veramente di aiuto alle coscienze, è indispensabile che il presbitero continui ad approfondire la sua formazione: «deve avere – continua il *Catechismo* – una provata conoscenza del comportamento cristiano, l'esperienza delle realtà umane, il rispetto e la delicatezza nei confronti di colui che è caduto; deve amare la verità, essere fedele al magistero della Chiesa e condurre con pazienza il penitente verso la guarigione e la piena maturità. Deve pregare e fare penitenza per lui, affidandolo alla misericordia del Signore» (*ivi*).

Conservano tutta la loro attualità le parole che sant'Alfonso scriveva per i confessori del suo tempo: «l'ufficio di confessare è il più importante» riguardando «il fine di tutte le scienze, ch'è la salute eterna», ma è anche «il

¹⁹ *Gaudium et spes*, n. 3.

più difficile, mentre per prima l'ufficio di confessore richiede la notizia quasi di tutte l'altre scienze e di tutti gli altri uffici ed arti; per secondo la scienza morale abbraccia tante materie disparate; per terzo ella consta in gran parte di tante leggi positive, ciascuna delle quali si ha da prendere secondo la sua giusta interpretazione. Inoltre ogni legge di queste si rende difficilissima per ragione delle molte circostanze de' casi dalle quali dipende il doversi mutare le risoluzioni». Il confessore non può perciò limitarsi a «possedere i principi generali della morale», perché, pur essendo evidente che tutti i casi vanno risolti con i principi, «qui sta la difficoltà: in applicare a' casi particolari i principi che loro convengono».²⁰

2. *Presbyterorum ordinis*: la diaconia alla maturità cristiana

Nel capitolo secondo, delineando i tratti fondamentali del ministero dei presbiteri, *Presbyterorum ordinis* evidenzia tre principali *munera*: la Parola (n. 4), l'eucaristia e gli altri sacramenti (n. 5), l'educazione del popolo di Dio (n. 6). Si tratta di tre *munera* che sono strettamente connessi tra loro e che si richiamano reciprocamente.

Riguardo alla ministerialità nei riguardi della Parola, da ritenere sempre prioritario, viene tra l'altro osservato: «sia che offrano in mezzo alla gente la testimonianza di una vita esemplare, che induca a dar gloria a Dio; sia che annuncino il mistero di Cristo ai non credenti con la predicazione esplicita; sia che svolgano la catechesi cristiana o illustrino la dottrina della Chiesa; sia che si applichino a esaminare i problemi del loro tempo alla luce di Cristo: in tutti questi casi il loro compito non è di insegnare una propria sapienza, bensì di insegnare la parola di Dio e di invitare tutti insistentemente alla conversione e alla santità. Inoltre se la predicazione sacerdotale, che nelle circostanze attuali del mondo è spesso assai difficile, vuole avere più efficaci risultati sulle menti di coloro che ascoltano, non può limitarsi ad esporre la parola di Dio in termini generali e astratti, ma deve applicare la perenne verità del Vangelo alle circostanze concrete della vita» (n. 4). Nel paragrafo

²⁰ *Pratica del confessore per bene esercitare il suo ministero*, cap. I, n. 17, Frigento 1987, 25-26; cf S. MAJORANO, «Sant'Alfonso Maria de' Liguori: il confessore "ufficio di carità istituito dal Redentore solamente in bene delle anime"», in *Chiesa e storia* 1 (2011) 285-306.

successivo dedicato ai *presbiteri ministri della santificazione con i sacramenti e l'eucaristia*, si ricorda:

«L'assemblea eucaristica è il centro della comunità dei cristiani presieduta dal presbitero. I presbiteri insegnano dunque ai fedeli a offrire la vittima divina a Dio Padre nel sacrificio della messa, e a fare, in unione con questa vittima, l'offerta della propria vita. Nello spirito di Cristo pastore insegnano altresì a sottomettere con cuore contrito i propri peccati alla Chiesa nel sacramento della penitenza, per potersi così convertire ogni giorno di più al Signore, ricordando le sue parole: "Fate penitenza perché si avvicina il regno dei cieli" (Mt 4,17). Insegnano inoltre ai fedeli a partecipare così intensamente alle celebrazioni liturgiche, da poter arrivare anche in esse alla preghiera sincera; li spingono ad avere per tutta la vita uno spirito di orazione sempre più attivo e perfetto, in rapporto alle grazie e ai bisogni di ciascuno; e invitano tutti a compiere i doveri del proprio stato, inducendo quelli che hanno fatto maggiori progressi a seguire i consigli del Vangelo, nel modo che meglio convenga a ciascuno. Quindi istruiscono i fedeli in modo che possano cantare in cuor loro al Signore Gesù Cristo» (n. 5).

Ai fini del nostro incontro, risultano particolarmente importanti le affermazioni del paragrafo successivo (n. 6) dedicato ai *presbiteri guide ed educatori del Popolo di Dio*. È opportuno ripercorrerle insieme, seguendone lo sviluppo, che provo a schematizzare:

- Viene innanzitutto evidenziato il fondamento cristologico ed ecclesiale della ministerialità di guida e di educatori: si tratta di attualizzare «la funzione di Cristo capo e pastore», riunendo «la famiglia di Dio come fraternità viva e unita» e conducendola «al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo». La «potestà spirituale» ricevuta nell'ordinazione è essenzialmente ministeriale: è «concessa ai fini dell'edificazione».
- In quest'opera di edificazione della Chiesa, occorre «seguire l'esempio del Signore»²¹ costruendo «con tutti dei rapporti improntati alla più delicata bontà». Perciò non dovranno «regolarsi in base ai loro gusti bensì in base

²¹ La *kenosis* misericordiosa è caratteristica imprescindibile di questa diaconia. Significativo il monito della *Lumen gentium*: «come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza». Essa infatti pur avendo «bisogno di mezzi umani per compiere la sua missione, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione». Perciò «circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo» (n. 8).

alle esigenze della dottrina e della vita cristiana, istruendoli e anche ammonendoli come figli carissimi».

- Nella loro opera di «educatori nella fede» dovranno mirare a promuovere la maturità di ogni battezzato: «ciascuno dei fedeli sia condotto nello Spirito Santo a sviluppare la propria vocazione personale secondo il Vangelo, a praticare una carità sincera e attiva, ad esercitare quella libertà con cui Cristo ci ha liberati». ²² Si tratta di tre valori da tenere sempre insieme. Un accompagnamento formativo che li separasse o ne radicalizzasse l'uno o l'altro finirebbe con il negarne l'evangelicità. È un rischio accentuato dalla frammentazione e dalla "liquidità" della nostra cultura.
- L'effettiva promozione della maturità personale costituisce il criterio di verifica di tutte le iniziative pastorali: «Di ben poca utilità saranno le cerimonie più belle o le associazioni più fiorenti, se non sono volte ad educare gli uomini alla maturità cristiana».
- Espressione e al tempo stesso strumento imprescindibile di tale maturità è il discernimento: «per promuovere tale maturità, i presbiteri sapranno aiutarli a diventare capaci di leggere negli avvenimenti stessi – siano essi di grande o di minore portata – le esigenze concrete e la volontà di Dio». È un discernimento da fare con cuore di prossimo, come sottolinea la parabola lucana del Samaritano (Lc 10,29-37). Il bene da fare per il credente non è l'utile individualistico, ma ciò che permette di camminare insieme e di "far casa" insieme, come ricordava Paolo ai Corinti (cf 1Cor 10,23-24).
- Questa educazione a sottrarsi a ogni forma di egoismo, per vivere «secondo le esigenze della nuova legge della carità», dovrà portare ognuno a far fruttificare «in favore del prossimo la misura di grazia che ha ricevuto» in maniera che «tutti assolvano cristianamente i propri compiti nella comunità umana». Va scartata ogni forma di paura che spinge a nascondere nel tereno il talento ricevuto (cf Mt 25,14-30). Papa Francesco ricorda che alla "chiesa in uscita missionaria" è indispensabile il prendere l'iniziativa: «La comunità evangelizzatrice sperimenta che il Signore ha preso l'iniziativa, l'ha preceduta nell'amore (cf 1Gv 4,10), e per questo essa sa fare il primo passo, sa prendere l'iniziativa senza paura, andare incontro, cercare i lontani e arrivare agli incroci delle strade per invitare gli esclusi... Osiamo un po' di più di prendere l'iniziativa!». ²³
- Pur non operando mai preferenze o discriminazioni, l'opera educativa dei presbiteri deve privilegiare i poveri e i deboli: «anche se sono tenuti a servire

²² Queste affermazioni sono in sintonia con quanto la *Lumen gentium* afferma del nuovo popolo di Dio: «Questo popolo messianico ha per capo Cristo... Ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cf Gv 13,34). E finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento» (n. 9).

²³ *Evangelii gaudium*, n. 24.

tutti, ai presbiteri sono affidati in modo speciale i poveri e i più deboli, ai quali lo stesso Signore volle dimostrarsi particolarmente unito e la cui evangelizzazione è presentata come segno dell'opera messianica». Giovanni Paolo II ricordava che la pagina di Matteo, in cui Cristo si identifica con i bisognosi (Mt 25,35-36), «non è un semplice invito alla carità: è una pagina di cristologia, che proietta un fascio di luce sul mistero di Cristo. Su questa pagina, non meno che sul versante dell'ortodossia, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo».²⁴ Papa Francesco ritorna costantemente su questa necessità: «La bellezza stessa del Vangelo non sempre può essere adeguatamente manifestata da noi, ma c'è un segno che non deve mai mancare: l'opzione per gli ultimi, per quelli che la società scarta e getta via».²⁵

Le prospettive, tracciate da *Presbyterorum ordinis*, sono riproposte nel *Sussidio per confessori e direttori spirituali* della Congregazione per il Clero (2011), chiedendo che tutta la ministerialità sacramentale venga attuata «nella prospettiva della santità cristiana». Nell'introduzione (*Verso la santità*) viene affermato: «Il ministero della riconciliazione e il servizio del consiglio o direzione spirituale si inseriscono nel contesto della chiamata universale alla santità come pienezza della vita cristiana e “perfezione della carità”. La carità pastorale nella verità dell'identità sacerdotale deve portare il sacerdote a proiettare tutti i suoi ministeri verso la prospettiva della santità, che è armonizzazione di pastorale profetica, liturgica e diaconale. È parte integrante del ministero sacerdotale rendersi disponibili ad orientare tutti i battezzati verso la perfezione della carità» (n. 4).

Approfondendo poi il *Ministero della penitenza e della riconciliazione nella prospettiva della santità cristiana* (parte prima), si ricorda che «la celebrazione del sacramento della riconciliazione si inserisce nel contesto di tutta la vita ecclesiale, soprattutto in rapporto al mistero pasquale celebrato nell'eucaristia e facendo riferimento al battesimo vissuto e alla confermazione, e alle esigenze del comandamento dell'amore. È sempre una celebrazione gioiosa dell'amore di Dio che dà se stesso, distruggendo il nostro peccato quando lo riconosciamo umilmente» (n. 8).

Deve perciò sfociare in un impegno rinnovato di testimonianza e di annuncio: «La gioia del perdono diventa atteggiamento di gratitudine e generosità nel cammino della santificazione e della missione. Chi ha sperimenta-

²⁴ *Novo millennio ineunte*, n. 49.

²⁵ *Evangelii gaudium*, n. 195.

to il perdono, desidera che altri possano giungere a questo incontro con Cristo Buon Pastore» (n. 9).

La ministerialità sacramentale alla formazione della coscienza nella prospettiva della santità può essere attuata in maniera feconda se facciamo nostre e continuiamo a sviluppare le indicazioni del capitolo quinto della *Lumen gentium* sulla vocazione universale alla santità. In maniera particolare va evidenziata la priorità del dono-partecipazione alla santità di Dio, operata dallo Spirito, che diventa nostra responsabilità e corresponsabilità: «Cristo, Figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato “il solo Santo”, amò la Chiesa come sua sposa e diede se stesso per essa, al fine di santificarla (cf Ef 5,25-26), l’ha unita a sé come suo corpo e l’ha riempita col dono dello Spirito Santo, per la gloria di Dio. Perciò tutti nella Chiesa, sia che appartengano alla gerarchia, sia che siano retti da essa, sono chiamati alla santità» (n. 39).

La consapevolezza dell’anticipo battesimale di santità permette di dare significato alla quotidianità: «tutti quelli che credono in Cristo saranno ogni giorno più santificati nelle condizioni, nei doveri o circostanze che sono quelle della loro vita, e per mezzo di tutte queste cose, se le ricevono con fede dalla mano del Padre celeste e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo» (n. 41). Si tratta di prospettive importanti da approfondire ulteriormente. Troppe volte i confessori sono ancora prigionieri della logica del “nonostante” che ha caratterizzato nel passato il rapporto tra santità e impegni sociali e perfino familiari. È urgente aiutare le coscienze a far propria la prospettiva conciliare dello “in e per mezzo”. Sarà così possibile testimoniare che la «santità promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano. Per raggiungere questa perfezione i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura con cui Cristo volle donarle, affinché, seguendo l’esempio di lui e diventati conformi alla sua immagine, in tutto obbedienti alla volontà del Padre, con piena generosità si consacrino alla gloria di Dio e al servizio del prossimo» (n. 40).

L’accompagnamento formativo, in quanto diaconia alla maturità della coscienza, dovrà «condurre sempre più verso Dio, in cui possiamo raggiungere la vera libertà. Alcuni si credono liberi quando camminano in disparte dal Signore, senza accorgersi che rimangono esistenzialmente orfani, senza un riparo, senza una dimora dove fare sempre ritorno. Cessano di essere pellegrini

e si trasformano in erranti, che ruotano sempre intorno a se stessi senza arrivare da nessuna parte. L'accompagnamento sarebbe controproducente se diventasse una specie di terapia che rafforzi questa chiusura delle persone nella loro immanenza e cessi di essere un pellegrinaggio con Cristo verso il Padre». ²⁶

Queste prospettive sono valide anche per il discernimento delle scelte da operare. Occorre accompagnare e sostenere, ma non sostituirsi alla coscienza. Valgono per tutta l'opera di formazione delle coscienze le affermazioni del n. 43 *Gaudium et spes* sul discernimento sociale. Dopo aver ricordato che «la dissociazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo» e che «ai laici spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali», aggiunge: «spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena. Dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale. Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che, ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta, o che proprio a questo li chiami la loro missione; assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del magistero». Dato poi che, «come succede abbastanza spesso e legittimamente», le conclusioni pratiche possono essere divergenti, «in tali casi ricordino essi che nessuno ha il diritto di rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa. Invece cerchino sempre di illuminarsi vicendevolmente attraverso un dialogo sincero, mantenendo sempre la mutua carità e avendo cura in primo luogo del bene comune».

3. Un servire vissuto con fiducia e gioia

Alla luce di quanto finora ho ricordato e valorizzando le indicazioni pastorali che i nostri vescovi hanno tracciato in *Educare al Vangelo della vita buona*, è opportuno approfondire insieme alcuni aspetti che mi sembrano

²⁶ *Ivi*, n. 170.

più importanti, nel nostro contesto, per essere coerenti con la pedagogia di Dio come è stata rivelata dal Cristo.²⁷

Fondamentale è aprire le coscienze all'*anticipo di amore* con cui il Padre, nel Cristo e per lo Spirito, riempie e rinnova la nostra vita. Credo stia qui la nota che deve caratterizzare in maniera particolare la ministerialità vissuta nella celebrazione sacramentale: «nella liturgia della Chiesa – ha scritto Benedetto XVI – nella sua preghiera, nella comunità viva dei credenti, noi sperimentiamo l'amore di Dio, percepiamo la sua presenza e impariamo in questo modo anche a riconoscerla nel nostro quotidiano. Egli per primo ci ha amati e continua ad amarci per primo; per questo anche noi possiamo rispondere con l'amore. Dio non ci ordina un sentimento che non possiamo suscitare in noi stessi. Egli ci ama, ci fa vedere e sperimentare il suo amore e, da questo "prima" di Dio, può come risposta spuntare l'amore anche in noi».²⁸ Papa Francesco ricorda continuamente: «Dio non si stanca mai di perdonare, siamo noi che ci stanchiamo di chiedere la sua misericordia. Colui che ci ha invitato a perdonare "settanta volte sette" (Mt 18,22) ci dà l'esempio: Egli perdona settanta volte sette. Torna a caricarci sulle sue spalle una volta dopo l'altra. Nessuno potrà toglierci la dignità che ci conferisce questo amore infinito e incrollabile. Egli ci permette di alzare la testa e ricominciare, con una tenerezza che mai ci delude e che sempre può restituirci la gioia».²⁹

Alla luce dell'anticipo misericordioso di amore, è possibile far sperimentare che la conversione è un *cammino graduale reso possibile dalla grazia*. Le difficoltà e i possibili momenti di incertezza non devono scoraggiare: la preghiera che ci apre alla grazia permetterà di affrontarli con fiducia, di rialzarsi, di crescere.

Il rispetto delle esigenze della legge della gradualità appare allora fondamentale per chiunque accompagna. Le parole di Giovanni Paolo II nei ri-

²⁷ Cf particolarmente il secondo capitolo di *Educare alla vita buona del Vangelo*, intitolato *Gesù, il Maestro*, che si apre ricordando: «Gesù è per noi non "un" maestro, ma "il" Maestro. La sua autorità, grazie alla presenza dinamica dello Spirito, raggiunge il cuore e ci forma interiormente, aiutandoci a gestire, nei modi e nelle forme più idonee, anche i problemi educativi».

²⁸ *Deus caritas est*, n. 17.

²⁹ *Evangelii gaudium*, n. 3.

guardi del cammino morale dei coniugi conservano tutta la loro attualità e valgono per tutte le situazioni di vita:

«L'uomo chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio, è un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte: per questo egli conosce, ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita. Anche i coniugi, nell'ambito della loro vita morale, sono chiamati ad un incessante cammino, sostenuti dalla volontà sincera e operosa di conoscere sempre meglio i valori che la legge divina custodisce e promuove, e dalla volontà retta e generosa di incarnarli nelle loro scelte concrete. Essi, tuttavia, non possono guardare alla legge solo come ad un puro ideale da raggiungere in futuro, ma debbono considerarla come un comando di Cristo Signore a superare con impegno le difficoltà».

E riguardo alle problematiche connesse con la paternità/maternità responsabile, aggiunge: «in questa stessa linea, rientra nella pedagogia della chiesa che i coniugi anzitutto riconoscano chiaramente la dottrina dell'*Humanae vitae* come normativa per l'esercizio della loro sessualità, e sinceramente si impegnino a porre le condizioni necessarie per osservare questa norma».³⁰

Si noti: la proposta della norma morale dovrà essere fatta in maniera pedagogica, facendo in modo che si possano comprendere «i valori» che essa «custodisce e promuove» e si possano «incarnare» nelle scelte concrete. L'imperatività morale è imperatività di cammino: imperatività «a superare con impegno le difficoltà» e «a porre le condizioni necessarie».

Significativo a questo riguardo è il richiamo di Papa Francesco: «senza sminuire il valore dell'ideale evangelico, bisogna accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone che si vanno costruendo giorno per giorno. Ai sacerdoti ricordo che il confessionale non dev'essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore che ci stimola a fare il bene possibile. Un piccolo passo, in mezzo a grandi limiti umani, può essere più gradito a Dio della vita esteriormente corretta di chi trascorre i suoi giorni senza fronteggiare importanti difficoltà. A tutti deve giungere la consolazione e lo stimolo dell'amore salvifico di Dio, che opera misteriosamente in ogni persona, al di là dei suoi difetti e delle sue cadute»³¹.

³⁰ *Familiaris consortio*, n. 34.

³¹ *Evangelii gaudium*, n. 44.

Sarà allora possibile evidenziare che *la responsabilità per il credente è sempre con-responsabilità*: con il Cristo, in forza della grazia dello Spirito, e con i fratelli. Non apparirà come un peso da “scaricare sugli altri”, ma gesto di fiducia da accogliere e condividere: «Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me, e io in lui, porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla... Se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi, chiedete quello che volete e vi sarà fatto. In questo è glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto» (Gv 15,5-8). Deve essere preoccupazione fondamentale del confessore fare che il penitente possa aprirsi alla gioia di questa possibilità nuova di vita e di cammino.

Per questo il confessore non può ridursi a essere un ripetitore di formule o di ricette pratiche. È suo compito *incarnare la verità morale* nella storia concreta delle persone. Non si tratta di sostituirsi alle coscienze, ma di proporre la verità morale in maniera che venga riconosciuta come tale dalle coscienze nel concreto delle situazioni che vivono. Limitarsi semplicemente a ripetere le norme non è una scelta fedele all'economia misericordiosa del Cristo nei riguardi della verità. Questo non significa relativizzare la verità morale, ma aiutare a far sì che essa possa essere percepita in tutto il suo significato di cammino verso l'incontro pieno con Dio. «Le ammonizioni del confessore sono più efficaci che le prediche dal pulpito – scriveva S. Alfonso – ed a ragione, mentre il predicatore non sa le circostanze particolari, come le conosce il confessore; onde questi assai meglio può far la correzione ed applicare i rimedi al male».³² Per l'uomo ferito e reso debole dal peccato, la verità morale è “medicina” da proporre con franchezza, rispettando però le possibilità di cura del penitente: il confessore «dev'egli sì bene insegnar le verità, ma quelle sole che giovano, non quelle che recano la dannazione a' penitenti».³³

Incarnare la verità nella concretezza della vita del penitente è un “rischio” che il confessore deve affrontare con fiducia nello Spirito. È la fiducia alla quale Papa Francesco invita tutta la comunità cristiana: «più della paura di sbagliare spero che ci muova la paura di rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici im-

³² *Pratica del confessore...*, cap. I, n. 7, 10-11.

³³ *Istruzione e pratica pei confessori*, cap. XVI, punto VI, n. 110, in *Opere*, vol. IX, Torino 1861, 415.

placabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli, mentre fuori c'è una moltitudine affamata e Gesù ci ripete senza sosta: «Voi stessi date loro da mangiare» (Mc 6,37)». ³⁴

Parimenti importante è aiutare le coscienze a maturare *un saggio equilibrio tra le diverse dimensioni della vita morale*, evitando esclusioni o enfattizzazioni eccessive. In maniera particolare la dura realtà socio-economica che stiamo vivendo evidenzia con forza il bisogno di un rinnovato impegno per il superamento di ogni riduzione individualistica, come sottolineava già il Vaticano II:

«La profonda e rapida trasformazione delle cose esige, con più urgenza, che non vi sia alcuno che, non prestando attenzione al corso delle cose e intorpidito dall'inerzia, si contenti di un'etica puramente individualistica. Il dovere della giustizia e dell'amore viene sempre più assolto per il fatto che ognuno, interessandosi al bene comune secondo le proprie capacità e le necessità degli altri, promuove e aiuta anche le istituzioni pubbliche e private che servono a migliorare le condizioni di vita degli uomini. Vi sono di quelli che, pur professando opinioni larghe e generose, tuttavia continuano a vivere in pratica come se non avessero alcuna cura delle necessità della società». ³⁵

I passi compiuti in questi ultimi decenni sono stati significativi. Il cammino da compiere resta però lungo e impegnativo. La sottolineatura di Papa Francesco nei riguardi delle «ripercussioni comunitarie e sociali del *ke-rigma*» costituisce un'indicazione preziosa da non lasciar cadere. ³⁶

È importante stimolare le coscienze a non fermarsi alla sola denuncia. Questa è certamente necessaria e va fatta in maniera franca cercando di coinvolgere l'intera comunità. Occorre però che sia accompagnata dalla ricerca e dalla proposta altrettanto franca di possibili soluzioni. È significativo al riguardo il monito della *Gaudium et spes* sulle caratteristiche dell'impegno so-

³⁴ *Evangelii gaudium*, n. 49.

³⁵ *Gaudium et spes*, n. 30.

³⁶ Cf *Evangelii gaudium*, n. 177-184. Soprattutto il fondamento trinitario delineato nel n. 178: «Lo stesso mistero della Trinità ci ricorda che siamo stati creati a immagine della comunione divina, per cui non possiamo realizzarci né salvarci da soli. Dal cuore del Vangelo riconosciamo l'intima connessione tra evangelizzazione e promozione umana, che deve necessariamente esprimersi e svilupparsi in tutta l'azione evangelizzatrice. L'accettazione del primo annuncio, che invita a lasciarsi amare da Dio e ad amarlo con l'amore che Egli stesso ci comunica, provoca nella vita della persona e nelle sue azioni una prima e fondamentale reazione: desiderare, cercare e avere a cuore il bene degli altri».

ziale: quando i fedeli laici «agiscono quali cittadini del mondo, sia individualmente sia associati, non solo rispetteranno le leggi proprie di ciascuna disciplina, ma si sforzeranno di acquistare una vera perizia in quei campi. Daranno volentieri la loro cooperazione a quanti mirano a identiche finalità. Nel rispetto delle esigenze della fede e ripieni della sua forza, escogitino senza tregua nuove iniziative, ove occorra, e ne assicurino la realizzazione».³⁷ Vale anche a questo riguardo l'esortazione di Papa Francesco: «Osiamo un po' di più di prendere l'iniziativa!».³⁸

La sottolineatura delle dimensioni sociali e culturali non deve però significare dimenticanza delle altre dimensioni della morale. Penso ad esempio al rischio che oggi si corre nel campo dell'affettività e della sessualità. La critica all'enfatizzazione eccessiva del passato non può diventare condivisione dell'indifferentismo relativista di parte della nostra cultura.

4. Conclusioni

Da quanto ho provato a richiamare emergono l'importanza e la delicatezza della diaconia formativa alle coscienze. La celebrazione del sacramento della confessione può esserne un momento privilegiato, essendo incontro e accoglienza grata dell'anticipo di amore misericordioso di Dio che riconcilia, sana, libera, fa crescere. Occorre però che il confessore aiuti a farne esperienza gioiosa, ponendosi lealmente al servizio delle coscienze, sapendo bene che «non è il padrone, ma il servitore del perdono di Dio».³⁹

³⁷ *Gaudium et spes*, n. 43. Analogo il monito di Paolo VI alle comunità locali: dopo aver ricordato che è loro competenza il discernimento evangelico della «situazione del loro paese», aggiunge: «spetta alle comunità cristiane individuare, con l'assistenza dello Spirito Santo – in comunione coi vescovi responsabili, e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà –, le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi» (*Octogesima adveniens*, n. 4).

³⁸ *Evangelii gaudium*, n. 24.

³⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1466.

MICHELE MARCATO

L'EDUCAZIONE DELLA COSCIENZA
NEL DIALOGO DI RIVELAZIONE TRA DIO E IL SUO POPOLO

Se si consulta una qualsiasi Bibbia in traduzione italiana ci si può facilmente rendere conto che le ricorrenze del termine “coscienza” sono relativamente poche. Nell’edizione ufficiale della *Conferenza Episcopale Italiana* del 2008, per esempio, il sostantivo ricorre trentacinque volte, di cui solo quattro nell’Antico Testamento. Nella prima parte della Bibbia la parola italiana “coscienza” è utilizzata due volte per tradurre il termine ebraico *lēb/lēbāb*, laddove la traduzione greca della LXX aveva scelto il verbo *synoida* in Gb 27,6 e il sostantivo *kardia* in Pr 20,9. In due libri scritti originariamente in lingua greca, traduce invece i termini *syneidēsis* (Sap 17,10) e *psychē* (Sir 37,14). Su trentuno ricorrenze del Nuovo Testamento, ventinove volte “coscienza” traduce la parola greca *syneidēsis*¹ e due volte il sostantivo *pistis* (Rm 14,23). Se guardiamo a un’altra edizione, la *Nuova Versione della Bibbia San Paolo* del 1995, troviamo trentanove ricorrenze dello stesso vocabolo italiano; le differenze più notevoli tra le due si riscontrano laddove quest’ultima ha scelto di rendere con “coscienza” il termine ebraico *lēb* in Qo 7,22, 1Re 2,44; 8,38 e, nel contesto specifico di Rm 12,2, il sostantivo greco *nous*. Nella *Sacra Bibbia Nuova Riveduta* del 1994² si contano trentadue ricorrenze, esclusivamente nel NT e praticamente sempre per tradurre il sostantivo *syneidēsis*, o il verbo *synoida*.³

¹ Cf. At 23,1; 24,17; Rm 2,15; 9,1; 13,5; 1Cor 8,7.10.12; 10,25.27.28.29*2; 2Cor 1,12; 4,2; 5,11; 1Tm 1,5.19; 3,9; 4,2; 2Tm 1,3; Tt 1,15; Eb 9,9.14; 10,2.22; 13,18; 1Pt 3,16.21).

² Si tratta della revisione della traduzione curata dal valdese Giovanni LUZZI nel 1924.

³ L’unica eccezione è costituita da una strana interpretazione del verbo *akouō* (ascoltare), legata ad una variante testuale minoritaria, nell’episodio della peccatrice perdonata (Gv 8,9).

Si può notare che, nella maggior parte dei casi, la parola italiana “coscienza” è considerata adeguata a tradurre il sostantivo greco *syneidēsis* – che appare una sola volta in tutto l’AT – o, più raramente, il verbo *synoida*. In alcune versioni più recenti si ritiene che il sostantivo “coscienza” possa rendere anche certe ricorrenze dei termini ebraici *lēb/lēbāb*, di solito tradotti in italiano con “cuore” e in greco con *kardia*: mai, però, *kardia* nel NT è tradotto con “coscienza”. Pochissimi, e solo nell’AT, sono i passi nei quali si è scelto di tradurre con “coscienza” il vocabolo greco *psychē*. Un *unicum* riservato alla lettera ai Romani sembra essere la scelta di tradurre in questo modo anche i sostantivi *nous* e *pistis*.

A partire da queste semplici osservazioni, si può capire per quale motivo gli autori tendano a restringere il campo dell’indagine biblica sulla coscienza⁴ alle ricorrenze del «vocabolo greco *syneidēsis*, in seguito ricalcato dal latino *conscientia*»: ⁵ sembra legittimo concentrarsi su un termine che, da quando san Paolo lo ha introdotto nelle sue lettere, ha assunto nel pensiero cristiano un rilievo straordinario.⁶ Nello stesso tempo, le traduzioni sembrano confermare che, essendo il cuore «il centro della vita della persona, [...] la parola *lēb* (*lēbāb*) è, nell’Antico Testamento, la più prossima alla nozione di coscienza». ⁷ Perciò, dovendo investigare dal punto di vista biblico il concetto di coscienza, di solito si raccoglie sinteticamente quanto i dizionari di teologia biblica dicono riguardo ai termini *syneidēsis* per il NT⁸ e *lēb/lēbāb*

⁴ Cf. A. MOLINARO – A. VALSECCHI, *La coscienza. Corso di teologia morale*, EDB, Bologna 1971, 11-27, sulla scorta di X. LÉON-DUFOUR, *Coscienza*, in ID., *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Genova 1976⁵ (originale francese del 1958), 128-222 e C. MAURER, *synoida*, *syneidēsis*, in G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento XIII (GLNT)*, Brescia 1981 (originale tedesco del 1969), 269-326.

⁵ A. FUMAGALLI, *L’eco rispose. Teologia della coscienza morale*, BTC 158, Queriniana, Brescia 2012, 135.

⁶ Cf. E. BORGHI – F. BUZZI, *La coscienza di essere umani. Percorsi biblici e filosofici per un agire etico*, Ancora, Milano 2001 e il già citato FUMAGALLI, *L’eco rispose*, 135-324.

⁷ FUMAGALLI, *L’eco rispose*, 143; cf. anche F. STOLZ, *lēb*, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, Marietti, Torino 1978, 744-748; H.-J. FABRY, *lēb/lēbāb*, in G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.-J. FABRY (a cura), *Grande Lessico dell’Antico Testamento IV (GLAT)*, Paideia, Brescia 2004, 636-682.

⁸ Dice in proposito R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, Edizioni Paoline, Roma 1981, 266: «Bisogna rendersi conto che il concetto di “syneidesis” in Paolo non coincide in tutto e per tutto con quello che noi indichiamo con il termine “coscienza”».

per l'AT.⁹ Tale scelta, per quanto comprensibile, mostra però alcuni aspetti problematici.

L'impostazione che si concentra su uno o due vocaboli per indagare quanto il testo biblico ha da dire su un concetto è debitrice dell'impianto dei dizionari biblici – come il *Grande Lessico del Nuovo Testamento* – nei quali si tende ad enfatizzare l'originalità nell'utilizzo di certi termini, rispetto al contesto culturale in cui gli scritti neotestamentari prendono forma. Concentrando l'attenzione su un unico termine, si tende a confondere lo studio lessicale con un approfondimento relativo a un concetto più ampio, a volte senza chiarire se quel tipo di concezione sia legato ad una specifica parola o, piuttosto, al contesto particolare del passo in cui tale parola è utilizzata.¹⁰ Lo stesso vocabolo, infatti, in contesti diversi, può esprimere concetti divergenti, così come parole diverse, in contesti simili, possono contribuire ad illuminare lo stesso identico concetto.¹¹

Un ampliamento della prospettiva di ricerca appare ancor più necessario nel caso in cui si vogliano far emergere elementi significativi in rapporto allo specifico tema della “educazione” della coscienza. Nel testo biblico, infatti, sono quasi del tutto assenti le azioni di tipo formativo sulla *syneidēsis*,¹² così come sono rari i passi in cui emerge in maniera esplicita la possibilità di un'azione divina su di essa.¹³ Manca, inoltre, un approfondimento che metta in luce come i testi biblici presentino la possibilità di “educare” il cuore

⁹ Un'interessante eccezione è costituita da S. MAJORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 66-88.

¹⁰ Cf. J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna 1968, 297 (originale inglese del 1962): l'autore in quest'opera ha ampiamente messo in luce i diversi aspetti di limite presenti nell'impostazione del Kittel.

¹¹ «Un pensiero teologico come quello che si ha nel Nuovo Testamento trova la sua caratteristica espressione linguistica non nelle singole parole, ma nelle combinazioni di parole o frasi» (BARR, *Semantica*, 323).

¹² Ricorre, casomai, l'invito a conservare una “coscienza pura” (*agathē syneidēsis*, 1Tm 1,19; *kathara syneidēsis*, 1Tm 3,9), senza che sia esplicitato in che modo ciò si possa realizzare (cf. anche At 24,16).

¹³ Vanni, a partire da Rm 9,1 ritiene che per Paolo i contenuti che regolano la coscienza/*syneidēsis* del credente siano da considerarsi in relazione diretta con lo Spirito (cf. U. VANNI, *La coscienza (syneidēsis): una novità antropologico-teologica di Paolo?*, in L. PADOVESE (a cura), *III Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1995, 5-25), ma l'interpretazione del passo è discussa (cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani, II: Rm 6-11*, EDB, Bologna 2006, 237). Molto più chiaro, invece, è il significato cristologico di Eb 9,14 (cf. 10,22).

(*lēb/lēbāb*) che, come notato, è per l'AT quasi il corrispettivo di *syneidēsis* nel NT. Si dovrebbero inoltre tenere in maggior considerazione gli elementi di continuità tra quanto emerge dalle ricorrenze veterotestamentarie di *lēb/lēbāb* e il modo nel quale gli scritti neotestamentari presentano l'opera di "educazione" del cuore (*kardia*). La sottolineatura unilaterale della presunta originalità dell'utilizzo paolino di *syneidēsis*, infatti, mentre enfatizza la novità del messaggio neotestamentario sul tema della coscienza, mette in ombra la continuità presente tra le due parti della Bibbia.

È certamente più facile dire cosa non si dovrebbe fare che individuare concretamente un'adeguata modalità di approccio.¹⁴ Ci accontentiamo qui di presentare un tentativo che, per quanto ancora germinale e incompleto, potrebbe essere promettente. Abbiamo preso in esame tutte le ricorrenze bibliche dei termini greci ed ebraici¹⁵ che, nelle traduzioni in italiano, sono resi almeno una volta con "coscienza": dunque non solo *syneidēsis*,¹⁶ ma anche *kardia* (TM *lēb/lēbāb*),¹⁷ che più spesso è tradotto con "cuore", *psychē* (TM *nepēš* o *lēb/lēbāb*),¹⁸ *nous* (TM *lēb/lēbāb*)¹⁹ e un paio di ricorrenze del termi-

¹⁴ Cf. P. COTTERELL – M. TURNER, *Linguistics and Biblical Interpretation*, Downers Grove, IL 1989, 28. Anche P. BOSMAN, *Conscience in Philo and Paul. A Conceptual History of the Synoida Group*, WUNT2 166, Tübingen 2003, volendo indagare l'origine e la formazione del moderno concetto di coscienza, mentre afferma l'opportunità di studiare anche altri termini (in particolare la funzione di *kardia*, *nous* e *psychē*), delimita il campo di indagine al solo gruppo lessicale *synoida*, confessando che si tratta solo di una "tessera" di un mosaico più ampio.

¹⁵ È stato preso in considerazione il testo greco del Nuovo Testamento e la traduzione greca dell'Antico Testamento detta dei Settanta (LXX), mentre per i termini ebraici si è fatto riferimento al Testo Masoretico (TM).

¹⁶ Il sostantivo greco *syneidēsis* (consapevolezza, coscienza, convinzione) ricorre 2 volte nella LXX (traduce l'ebraico *maddā'* in Qo 10,20) e 30 volte nel NT, ma mai nei Vangeli. Il verbo *synoida* (sapere con, essere cosciente/consapevole) ricorre solo in Lv 5,1; Gb 27,6; At 5,2; 1Cor 4,4.

¹⁷ Il sostantivo greco *kardia* (cuore) ricorre circa 950 volte nella LXX e più di 130 volte nel NT; il sostantivo ebraico *lēb/lēbāb* (cuore, come organo fisico, o come "centro"; in senso figurato, come sede del pensiero o della volontà) ricorre 600/257 volte nel TM.

¹⁸ Il sostantivo greco *psychē* (anima) ricorre circa 900 volte nella LXX e più di 100 nel NT; il sostantivo ebraico *nepēš* ricorre 757 volte nel TM. In molti casi il termine ebraico, e così come il corrispettivo greco, indica semplicemente l'essere vivente, l'uomo.

¹⁹ Il sostantivo greco *nous* (modo di sentire, mente, intelletto, ragione) ricorre 19 volte nella LXX e 24 volte nel NT (una volta sola nel Vangelo secondo Luca); è utilizzato normalmente per rendere l'ebraico del TM *lēb/lēbāb*, salvo i casi di Pr 29,7, dove traduce il ver-

ne *pistis*.²⁰ Tra i numerosi passaggi considerati, ci interessano soprattutto quelli nei quali si può riconoscere una qualche forma di progresso, oppure un intervento "educativo" da parte di Dio, o da parte dell'uomo. Non potendo rendere qui ragione di tutti i passi biblici implicati, si è scelto di proporre la lettura di alcuni tra gli esempi ritenuti più significativi.

La ricerca era iniziata con l'obiettivo di offrire un quadro sintetico di quanto emerge lungo tutto il testo biblico ma, per ragioni di tipo editoriale, si concentra per ora sul solo Antico Testamento.

1. «Con tutto il cuore e con tutta l'anima»: la coscienza di un popolo

La visione biblica dell'uomo si configura entro la logica dell'Alleanza tra Dio e il suo popolo. L'uomo biblico comprende se stesso come soggetto entro quel dialogo di rivelazione che è narrato, e reso possibile, attraverso tutte le pagine della Scrittura. Dio si mostra fiducioso di poter educare l'uomo in ogni tempo, luogo e contesto culturale, nel momento in cui ha iniziato un dialogo, condotto fedelmente lungo tutta la storia di Israele, che ha portato a compimento nel suo Figlio, Verbo fatto carne, crocifisso e risorto, che con il dono dello Spirito Santo ha dato origine alla Chiesa. Di tale dialogo di rivelazione la Scrittura è insieme testimonianza e condizione di possibilità, entro la vivente tradizione del popolo di Dio.

Nel libro del Deuteronomio Mosè, profeticamente, rilegge l'esperienza complessiva del popolo di Israele fino all'esilio Babilonese. Si tratta di una rilettura teologica di ciò che è stato sperimentato durante l'esperienza dell'esilio. In gioco ci sono almeno tre elementi: la fedeltà di Dio alla sua promessa, la rinnovata consapevolezza da parte di Israele che la catastrofe è stata causata dalla propria infedeltà e la coscienza della propria identità di popolo dell'alleanza.²¹

bo *bîn* (discernere), Gb 33,16, dove traduce *'ōzen* (orecchio) e Is 40,13, dove si tratta della *rûah* (spirito, soffio) di YHWH.

²⁰ Il sostantivo greco *pistis* (fede, fiducia, fedeltà) ricorre 49 volte nella LXX e 243 volte nel NT, per la maggior parte negli scritti di Paolo, o di area paolina.

²¹ «I racconti del Pentateuco non hanno il fine di informare sul passato d'Israele. Hanno come primo scopo di formare la coscienza di un popolo; anzi, di creare una coscienza

Quando tutte queste cose che io ti ho poste dinanzi, la benedizione e la maledizione, si saranno realizzate su di te e tu le richiamerai alla tua mente (*lēb/kardia*) in mezzo a tutte le nazioni dove il Signore tuo Dio ti avrà disperso, se ti convertirai al Signore, tuo Dio, e obbedirai alla sua voce, tu e i tuoi figli, con tutto il cuore (*lēb/kardia*) e con tutta l'anima (*nepēš/psychē*), secondo quanto oggi ti comando, allora il Signore, tuo Dio, cambierà la tua sorte, avrà pietà di te [...]. Il Signore, tuo Dio, circoncederà (*ūmāl yhwḥ/perikathariei kyrios*) il tuo cuore e il cuore della tua discendenza, perché tu possa amare il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore e con tutta l'anima e viva (Dt 30,1-3.6).²²

La “maledizione” che Dio aveva annunciato, divenuta una realtà nel dramma dell'esilio, è vista nel suo valore pedagogico. Dio si è manifestato fedele alla sua parola anche nell'attuare la “maledizione”. Proprio la constatazione della fedeltà di Dio alla parola data consente al popolo di rendersi conto del proprio errore: potrà sperimentare nuovamente la benedizione che Dio gli ha riservato, a condizione di ritornare a lui e obbedire alla sua voce. Non si tratta, in primo luogo, di obbedire a delle norme specifiche quanto, piuttosto, di ristabilire una relazione: ritornare a volgersi verso “la sua voce”, cioè ascoltare e, di conseguenza, anche obbedire. Si osservi pure che, mentre spetta a Israele la decisione di convertirsi al Signore,²³ tornando liberamente a rivolgersi a Lui, sarà solo Dio a “circoncedere” il cuore: solo grazie a questo intervento di Dio si potrà amare il Signore “con tutto il cuore e con tutta l'anima”.

1.1. Ascolta Israele: tu amerai il Signore, tuo Dio

È caratteristico del Deuteronomio – ma non solo – presentare l'unità di cuore (*lēb/kardia*) e anima (*nepēš/psychē*) come espressione dell'uomo che

comune e un sentimento di appartenenza a un'unica nazione» (J.-L. SKA, *L'Antico Testamento. Spiegato a chi ne sa poco o niente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2011, 28).

²² Il testo biblico in lingua italiana, salvo diversa indicazione, riporta la traduzione ufficiale CEI del 2008.

²³ Così è testimoniato da tutta la predicazione profetica, che possiamo esemplificare con un testo di Ez 18,30b-31: «Convertitevi e desistete da tutte le vostre iniquità, e l'iniquità non sarà più causa della vostra rovina. Liberatevi da tutte le iniquità commesse e formatevi (*wa 'āšû/kai poiēsate*) un cuore nuovo».

cerca e ama Dio integralmente,²⁴ senza compromessi con altri culti di tipo idolatrico. Solo l'azione di Dio rende possibile un amore così totalizzante. Ci si potrebbe chiedere, allora, quale senso abbia quello che è chiamato da Gesù stesso il "grande e primo comandamento" (cf. Mt 22,38): «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore. Tu amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6,4-5). Si può comandare quello che l'uomo non riesce a realizzare senza l'intervento di Dio? Quale pedagogia si rivela in questa richiesta apparentemente irrealizzabile? L'invito all'ascolto, che introduce il comandamento e le sue applicazioni concrete, è un invito a restare in relazione con Dio, con l'unico Dio. Solo il Signore può stabilire e ristabilire la relazione di alleanza con il suo popolo, ma tocca all'uomo rispondere liberamente – in una relazione dialogica – alla sua iniziativa. Quotidianamente, dunque, l'Israelita viene posto di fronte alla sua responsabilità, nel senso primo e fondamentale della parola: è invitato a rispondere a un'iniziativa preveniente di Dio.

1.2. Guardati bene dal dimenticare

Per questo motivo nel Deuteronomio si riscontra un'insistenza sulla necessità di non dimenticare quanto Dio ha già fatto per il popolo. L'invito all'ascolto obbediente delle leggi e delle norme è legato indissolubilmente al far memoria di ciò che il Signore ha già operato.

Ora, Israele, ascolta le leggi e le norme che io vi insegno, affinché le mettiate in pratica, perché viviate ed entriate in possesso della terra che il Signore, vostro Dio, sta per darvi. [...] Ma bada a te e guardati bene (*ûšmōr napšākā mā'ōd/phylaxōn tēn psychēn sou sphodra*) dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto, non ti sfuggano dal cuore (*lēb/kardia*) per tutto il tempo della tua vita: le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli (Dt 4,1.9).

Le espressioni riportate nel testo tra parentesi si potrebbero tradurre letteralmente: "custodisci la tua anima" e "non si allontanino dal tuo cuore". Quando l'anima non è custodita nel far memoria e quando il bene sperimentato non è conservato nel cuore, il popolo, con le sue scelte concrete, si

²⁴ Cf. Dt 4,29; 6,5; 13,4; 26,16; 30,2.6.10; Gs 23,14; 1Re 2,4; 2Re 23,3.25; 1Cr 22,19.

stacca inevitabilmente da Dio e dalla sua alleanza. È il “cuore” il luogo in cui ricordare, innanzitutto, «quanto il Signore ha fatto sotto i vostri occhi» (cf. Dt 19,1-3). Storicamente, però, non sempre Israele ha riconosciuto e accolto questi doni e dunque, ingrato, ha lasciato la via che il Signore gli aveva indicato. Si capisce, dunque, l’insistenza sul tema:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore, tuo Dio, ti ha fatto percorrere in questi quarant’anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore (*lēb/kardia*), se tu avresti osservato o no i suoi comandi. [...] Il tuo mantello non ti si è logorato addosso e il tuo piede non si è gonfiato durante questi quarant’anni. Riconosci dunque in cuor (*lēb/kardia*) tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore, tuo Dio, corregge te (Dt 8,2.4-5).

Umiliare, mettere alla prova, correggere come un padre, per sapere quanto il popolo aveva nel cuore, continuando ad offrire segni evidenti della Sua fedeltà (v. 4): questa è la pedagogia di Dio secondo il Deuteronomio. Di particolare rilievo è l’invito a far memoria dell’Alleanza: «Guardatevi dal dimenticare l’alleanza che il Signore, vostro Dio, ha stabilito con voi e dal farvi alcuna immagine scolpita di qualunque cosa» (Dt 4,23). Solo dopo aver sperimentato le conseguenze della propria infedeltà, in particolare dell’idolatria, il resto di Israele, ormai segnato dall’umiliazione dell’esilio, ricordando l’alleanza che Dio gli aveva offerto, ha l’occasione di tornare a “cercare” il Signore in maniera integrale: «Ma di là cercherai (*ûbīqqaštem/zētēsete*) il Signore, tuo Dio, e lo troverai, se lo cercherai con tutto il cuore (*lēb/kardia*) e con tutta l’anima (*nepeš/psychē*)» (Dt 4,29).

2. «La mia coscienza non mi rimprovera»: l’uomo in dialogo con Dio

I passi del Deuteronomio, come abbiamo anticipato, oltre alla fedeltà di Dio alle sue promesse – che rimane un dato centrale – mettono in luce la coscienza di Israele nel suo insieme, sia nel riconoscere le proprie responsabilità, sia nel prendere consapevolezza di sé in quanto popolo dell’alleanza. In Israele è forte l’idea di personalità collettiva, perciò sarebbe anacronistico sovrapporvi la percezione della coscienza individuale tipica della modernità occidentale. Tuttavia, non è del tutto assente l’idea di una “coscienza” e di

una “responsabilità” personale, come apparirà evidente a partire dai profeti Geremia ed Ezechiele.²⁵

2.1. Le ispirazioni di Dio sul cuore dell'uomo

Il cuore è descritto come il luogo di influenza di Dio sull'uomo.²⁶ Nel libro dell'Esodo, dopo il rinnovo dell'alleanza al Sinai, si dice che Mosè, sceso dal monte, porta al popolo le istruzioni per la costruzione della Dimora: «Il Signore ha comandato: “Prelevate su quanto possedete un contributo per il Signore”. Quanti hanno cuore generoso, portino questo contributo al Signore» (Es 35,5). L'espressione “quanti hanno cuore generoso”, nel testo ebraico, potrebbe indicare semplicemente una spontanea “nobiltà di cuore” (*kōl nādīb libbô*), ma la traduzione della LXX suggerisce una sfumatura leggermente diversa: “chiunque è spinto dal proprio cuore” o “accoglie nel proprio cuore” (*katadechomenos*) una sorta di desiderio spontaneo, solo costui offra il proprio contributo al Signore. Poco dopo ritornano espressioni simili: «Quanti erano di cuore generoso (*'āšer-nāšā'ô libbô/hōn epheren autōn hē kardia*) ed erano mossi dal loro spirito (*'āšer nādābāh rūhō 'ōtô/hosois edoxen tēi psychēi autōn*), vennero a portare il contributo per il Signore...» (Es 35,21a). Non si tratta solo di un movimento spontaneo del cuore, ma c'è anche qualche cosa di non ben precisato che “accade” interiormente e che muove alcuni a collaborare al progetto di Dio. Ancor più significativo è quanto si dice più avanti, a proposito degli artisti che dovranno prendere parte alla costruzione: essi sono definiti in Es 36,1 «uomini dal cuore saggio» (*hākamlēb/sophos tēi dianoiāi*) in cui «il Signore aveva posto la saggezza (*hokmāh/sophia*)». ²⁷ In Es 36,2 si sottolinea che Mosè chiamò coloro nel cui

²⁵ Pur non essendo mai stata negata la responsabilità personale (cf. Dt 24,16), un certo tipo di teologia popolare aveva enfatizzato un concetto di responsabilità collettiva che sarà corretto dalla predicazione di Geremia e di Ezechiele (cf. J. BLENKINSOPP, *Ezechiele*, Claudiana, Torino 2006, 102-105; L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DIAZ, *I profeti*, Borla, Roma 1996, 836-842).

²⁶ Cf. FABRY, *lēb/lēbāb*, GLAT IV, 667.

²⁷ Secondo FABRY (*lēb/lēbāb*, GLAT IV, 439) questo tipo di azione di Dio sul cuore dell'uomo sarebbe testimoniata soprattutto in testi più tardivi, come Esd 7,27, dove ricorre lo stesso tipo di costruzione ebraica (*nātan... bālēb*; cf. anche Ne 2,12).

cuore il Signore aveva messo la saggezza (*ḥokmāh/epistēmē*). Non si esplicita il modo nel quale Dio agisce nel cuore di questi uomini, ma si nota che Mosè coglie l'invito a coinvolgere nell'opera voluta da Dio solo coloro nei quali si riscontri questo intervento di Dio. Mosè non deve educare i cuori di questi uomini, ma piuttosto discernere come il Signore abbia già agito in ciascuno, orientandoli – alla luce di quanto Dio gli ha ordinato – a dare attuazione concreta al desiderio percepito nel proprio intimo.

C'è una certa fiducia nel fatto che l'uomo possa seguire ciò che percepisce nel proprio cuore, come risulta anche dal caso specifico dei leviti. Mosè chiede al popolo di prendersi cura di chiunque di loro giungerà «seguendo pienamente il suo desiderio (*'awwat napšô/kathoti epithymei hē psychē autou*), al luogo che il Signore avrà scelto e farà il servizio del nome del Signore» (Dt 18,6). Il luogo che il Signore ha scelto per il levita è quello che “la sua anima desidera”: sembra scontato che, essendo egli stato scelto dal Signore, il suo desiderio coincida con quello di chi lo ha chiamato. Si può vedere in proposito anche 1Sam 2,35, dove si annuncia a Eli che il Signore farà sorgere «un sacerdote fedele, che agirà secondo il mio cuore (*lēb/kardia*) e il mio animo (*nepeš/psychē*)». Chi è chiamato ha la possibilità di agire totalmente in conformità al cuore di Dio: l'azione educativa di Eli sarà quella di aiutare il giovane Samuele a riconoscere la voce di chi lo sta chiamando, in vista di una risposta libera (cf. 1Sam 3,1-10).

2.2. *Le convinzioni degli uomini e la volontà di Dio*

Il cuore, dunque, è considerato il luogo da cui emergono le intenzioni sincere degli uomini, come risulta dal dialogo tra il re Davide e il profeta: «Natan rispose al re: “Va', fa' quanto hai in cuor (*lēb/kardia*) tuo, perché il Signore è con te”» (2Sam 7,3). Eppure, anche dal cuore più sincero possono nascere intenzioni che, in sé buone, non corrispondono però alla volontà del Signore. Come a dire che ci sono scelte che “in coscienza” si sente di poter fare, ma che nel dialogo con Dio possono essere riconsiderate. Decisivo per un agire buono non è solo seguire la coscienza/cuore, ma accogliere il disegno di Dio sulla propria storia. È quanto emerge dal discorso che il re Salo-

mone rivolge al popolo nel momento in cui veniva introdotta l'arca dell'alleanza nel tempio.

Davide, mio padre, aveva deciso (*wayəhî ' im-ləbāb/egeneto epi tēs kardias*) di costruire una casa al nome del Signore, Dio d'Israele, ma il Signore disse a Davide, mio padre: "Poiché hai deciso (*hāyāh ' im-ləbābəkā/ēlthen epi tēn kardian sou*) di costruire una casa al mio nome, hai fatto bene a deciderlo; solo che non costruirai tu la casa, ma tuo figlio, che uscirà dai tuoi fianchi, lui costruirà una casa al mio nome" (1Re 8,17-19).

Il desiderio di costruire un tempio per il Signore è presentato come qualche cosa che "accade" nel cuore di Davide (così anche in 1Cr 28,2; 2Cr 6,7.8) e il Signore stesso conferma la bontà di tale desiderio: ciononostante, gli comunica che non potrà realizzarlo, ma potrà farlo suo figlio Salomone. Anche le più genuine intenzioni del cuore trovano compimento solo nel dialogo con Dio. Posizioni simili si trovano nel libro dei Proverbi: «Molti sono i progetti nel cuore dell'uomo, ma solo i disegni del Signore si compiono» (Pr 19,21).

2.3. La coscienza retta di fronte a Dio e il dramma di Giobbe

Nei casi considerati tutto si gioca nella relazione con Dio che suscita il desiderio di partecipare alla Sua opera, chiama qualcuno a dei compiti particolari e sintonizza con il Suo il cuore di chi risponde positivamente alla chiamata. Anche il caso di Giobbe, un «non ebreo»,²⁸ un personaggio dal valore volutamente universale²⁹ trova la sua chiave interpretativa nella qualità della relazione con Dio. Giobbe è l'uomo giusto che sperimenta ingiustamente le conseguenze del male. La teologia tradizionale di allora legava in-

²⁸ Un episodio, per certi versi secondario, testimonia la convinzione degli autori biblici che anche in un non israelita l'istanza della coscienza merita di essere tenuta in considerazione, addirittura di fronte a Dio. È il caso del re di Gerar, narrato nell'episodio di Gen 20,1-18. Si può leggere un riferimento alla "retta coscienza" nell'espressione ebraica *bətom ləbābî* (Gen 20,5.6): tradotta "con retta coscienza" nella versione ufficiale della CEI del 1974, sfugge al lettore nella traduzione CEI del 2008 che, seguendo la LXX (*en kathara; kardia;*) e la Vulgata (*in simplicitate cordis*), ha scelto la traduzione più letterale "cuore retto".

²⁹ L. MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale. Proverbi Giobbe Qohelet Siracide Sapienza. Caratteristiche letterarie e temi teologici*, EDB, Bologna 2012, 101.

scindibilmente l'esperienza del male subito al peccato: infatti gli amici di Giobbe tentano di spingerlo al riconoscimento di qualche colpa. Dio non può essere ingiusto³⁰ e, dunque, se colpisce qualcuno con una forma di punizione, significa che c'è stato qualche peccato.³¹ In un primo momento Giobbe, pur convinto della propria innocenza, si trova tuttavia nell'impossibilità di mettere in discussione questa idea di giustizia di Dio.

Giobbe prese a dire: «In verità io so che è così: e come può un uomo aver ragione dinanzi a Dio? [...] Se avessi ragione, la mia bocca mi condannerebbe; se fossi innocente, egli mi dichiarerebbe colpevole. Sono innocente? Non lo so neppure io (*lō'-'ēda' napšī/ouk oida tē, psychē*), detesto la mia vita! (Gb 9,1-3.20-21).

La sua consapevolezza di essere innocente è messa in crisi, tanto che egli arriva a chiedere direttamente a Dio che gli faccia riconoscere le colpe che non vede: «Darò libero sfogo al mio lamento, parlerò nell'amarezza del mio cuore (*bamar napšī/pikria, psychēs*). Dirò a Dio: "Non condannarmi". Fammi sapere (*hōdī' ēnī/didaske*) di che cosa mi accusi (Gb 10,1-2)». Eppure, l'affermazione della propria innocenza è considerata da Giobbe come una sorta di dovere nei confronti della verità: «Mai le mie labbra diranno falsità e mai la mia lingua mormorerà menzogna!». Nonostante i ripetuti inviti degli amici Elifaz (Gb 22,1-30) e Bildad (Gb 25,1-6) a riconoscersi colpevole, torna ad appellarsi alla sua buona coscienza: «Lontano da me darvi ragione; fino alla morte non rinuncerò alla mia integrità. Mi terrò saldo nella mia giustizia senza cadere, la mia coscienza non mi rimprovera (*lō'-yehērap lābābī/ou gar synoida emautō*) nessuno dei miei giorni» (Gb 27,5-6).

Due passaggi ulteriori completano il quadro. Nel primo, il giovane Eliu esprime un'idea diffusa ai tempi della composizione del testo: il Signore può agire nell'uomo, nel suo intimo, provocando un profondo turbamento. «Dio

³⁰ «Il libro di Giobbe si pone come un tentativo di discussione di un grave problema che gli esuli rientrati da Babilonia si trovano a dover affrontare: quello della giustizia di Dio; ma queste domande non trovano in realtà una vera risposta nel libro, il che, per molti aspetti, rende il problema ancora più radicale», MAZZINGHI, *Il Pentateuco sapienziale*, 91.

³¹ Questo tipo di convinzione sembra essere sottesa anche all'espressione sintetica di Pr 20,9, che è la seconda ricorrenza, nell'ordine canonico, del termine "coscienza" nell'AT secondo la traduzione CEI del 2008: «Chi può dire: "Ho la coscienza (*lēb/kardia*) pulita, sono puro dal mio peccato?"».

può parlare in un modo o in un altro, ma non vi si presta attenzione. Nel sogno, quando cade il torpore sugli uomini, nel sonno sul giaciglio, allora apre l'orecchio agli uomini e per la correzione li spaventa» (Gb 33,14-16). Altre immagini, come quella della "correzione con dolori nel suo letto" o "la tortura continua delle ossa" (Gb 33,19), esprimono un tormento quasi fisico che è provocato dal Signore per «distogliere l'uomo dal suo operato e tenerlo lontano dall'orgoglio» (Gb 33,17). Dunque, una sorta di terrore, o di rimorso della coscienza,³² è ritenuto suscitato dal Signore e provvidenziale, in quanto offre la possibilità di rivedere i propri comportamenti.

Con Giobbe, la Scrittura ci pone di fronte alla realtà di un uomo retto³³ che, in forza della propria coscienza di essere innocente, si trova a combattere anche contro le più diffuse concezioni teologiche e solo nel dialogo sofferito con Dio e nell'incontro personale con Lui troverà soluzione a tali conflitti: «Ascoltami e io parlerò, io t'interrogherò e tu mi istruirai! Io ti conoscevo solo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno veduto» (Gb 42,4-5). Si possono forse interpretare in questo senso i ricorrenti inviti, disseminati lungo tutta la Bibbia, a tornare al Signore, a cercare "il Signore con tutto il cuore e con tutta l'anima".³⁴

Ma come si può giungere a cercare il Signore in maniera così integrale? Un ruolo importante è certamente attribuito all'osservanza della Legge, o dei precetti del Signore ma, innanzitutto, si tratta di qualcosa che va chiesto come dono a Dio, prima ancora che un'attitudine a cui ci si possa educare. Nella preghiera il re Davide chiede questo dono per il popolo e per suo figlio

³² Un significato molto simile a questo si trova in Sap 17,8-14, dove si trova la terza ricorrenza del vocabolo "coscienza" nella traduzione CEI 2008 (ma si veda anche la *Vulgata* e la maggior parte delle traduzioni in italiano), che nella fattispecie si riferisce agli egiziani che, avendo ingiustamente oppresso i figli di Israele, sperimentavano l'oppressione dalla coscienza (*synechomenē tēi syneidēsei*): «tormentati da fantasmi mostruosi, ora erano paralizzati, traditi dal coraggio, perché una paura improvvisa e inaspettata si era riversata su di loro».

³³ Di cuore integro si parla spesso nel Salterio, a partire dalla "beatitudine" che sperimentano coloro che sono "retti di cuore" (*kol-yiśrê-lēb/hoi heuteis tēi kardia*, Sal 32,11; 36,11; 37,14; 64,11; 73,11; 94,15; 96,11; cf. 119,7; 125,4), o che "hanno il cuore integro" (*tōm/akakē*, Sal 78,72; 101,2), "puro" (*bar/katharos*, Sal 24,4), "pronto per Dio" (*nākôn/hetoimē*, 57,8; 107,2; 112,7). In altri testi il cuore è idealmente descritto come "saggio" (*hakmê-lēb/sophois tēi dianoia*, in Es 28,3; 36,1), capace di orientare la vita in sintonia con il volere di Dio.

³⁴ Un cuore che non si applica nella "ricerca" del Signore, inevitabilmente finirà a fare il male (cf. 2Cr 15,12.15; 17,6; 30,19).

Salomone (1Cr 29,10-20). Secondo la tradizione biblica, Davide si rivolge direttamente al Signore dicendo: «Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo» (Sal 51,12).³⁵ Anche il più tardivo testo di Sir 37,13-15, dove il saggio invita a confidare nel «consiglio del proprio cuore (*boulēn kardias*, v. 13)», poiché «la coscienza di un uomo (*psychē andros*) talvolta suole avvertire meglio di sette sentinelle collocate in alto per spiare» (v. 14), si conclude in definitiva con un invito esplicito a rivolgersi a Dio: «Per tutte queste cose invoca l'Altissimo, perché guidi la tua via secondo verità» (v. 15).

3. «Niente è più infido del cuore»: il rifiuto dell'alleanza

Accanto a uno sguardo positivo e fiducioso sulle possibilità del cuore umano, si trova spesso un'idea di segno opposto, sintetizzata efficacemente dal profeta Geremia: «Niente è più infido del cuore (*lēb/kardia*) e difficilmente guarisce! Chi lo può conoscere? Io, il Signore, scruto la mente (*lēb/kardia*) e saggio i cuori (*kalāyôt/nephrous*), per dare a ciascuno secondo la sua condotta, secondo il frutto delle sue azioni» (Ger 17,9-10). Risuona forte la dolorosa constatazione che accompagna la narrazione biblica e tutta la predicazione profetica: il cuore dell'uomo, come quello del popolo, appare spesso inaffidabile e indurito.³⁶

3.1. «Non indurite il cuore»: il costante appello a riaprire il dialogo

L'inaffidabilità e l'indurimento del cuore non sono realtà a cui il Signore si possa rassegnare facilmente, come dimostra l'invito del Salmo 95,8-9: «Non indurite il cuore (*lēb/kardia*) come a Meriba, come nel giorno di Massa nel deserto, dove mi tentarono i vostri padri». Ricordando l'esperienza del

³⁵ Cf. anche espressioni quali «Scruta il mio cuore» (Sal 17,3; 139,23); «Fa' che il mio cuore tema la tua parola» (Sal 86,11); «Piega il mio cuore verso i tuoi insegnamenti» (Sal 119,36); «Non piegare il mio cuore verso il male» (Sal 141,4).

³⁶ Il cuore può essere *kābēd*, oppure *hāzaq*, *qāšâ* etc. Cf. FABRY, *lēb/lēbāb*, GLAT IV, 669-672.

deserto, si mira a provocare una reazione in chi ascolta.³⁷ Il cuore si mostra indurito quando dimentica le opere compiute da Dio e dunque pretende di metterlo alla prova. «Ma il mio popolo non ha ascoltato la mia voce, Israele non mi ha obbedito: l'ho abbandonato alla durezza del suo cuore. Seguano pure i loro progetti» (Sal 81,12-14). Il cuore si indurisce sui propri progetti³⁸ quando interrompe la relazione con Dio: e un cuore indurito risulta incapace di fare scelte corrette.³⁹

3.2. «Rendi insensibile il cuore di questo popolo»: una strana pedagogia di Dio

Meritano un cenno alcuni passaggi del profeta Isaia e del Pentateuco che sembrano mettere in discussione la libertà dell'uomo. Il primo si trova all'inizio del cosiddetto "libro dell'Emmanuele" (capp. 6-12), nel contesto della vocazione di Isaia. Il profeta è chiamato a riferire al popolo: «Ascoltate pure, ma non comprenderete, osservate pure, ma non conoscerete». Rendi insensibile il cuore (*lēb/kardia*) di questo popolo, rendilo duro d'orecchio e acceca i suoi occhi e non veda con gli occhi, né oda con gli orecchi, né comprenda con il cuore (*lēb/kardia*), né si converta in modo da essere guarito» (Is 6,9b-10). Sembra che sia Dio stesso a volere tale indurimento, ma in realtà sta solo annunciando quale sarà la reazione del popolo alla predicazione del profeta: l'indurimento del cuore, legato all'incapacità di ascoltare la Parola e di vedere quanto il Signore sta operando, provocherà conseguenze drammatiche. Nonostante il rifiuto a cui può andare incontro, la predicazione deve essere attuata, perché offrirà a Dio la possibilità di realizzare il suo progetto, anche se dovrà passare attraverso un giudizio storico di retribuzione nei confronti del popolo.

³⁷ L'appello del salmo è ripreso dalla Liturgia delle Ore, anche a motivo della risonanza neotestamentaria nella Lettera agli Ebrei (cf. Eb 3,8-9.15;4,7).

³⁸ Si veda la forza delle espressioni profetiche in proposito, come quella che si trova in Zac 7,12: «Indurirono il cuore come diamante, per non udire la legge e le parole che il Signore degli eserciti rivolgeva loro mediante il suo spirito, per mezzo dei profeti del passato».

³⁹ Si veda Sir 3,26-29: «Un cuore ostinato (*kardia sklēra*) alla fine cadrà nel male, chi ama il pericolo in esso si perderà. Un cuore ostinato (*kardia sklēra*) sarà oppresso da affanni, il peccatore aggiungerà peccato a peccato».

Il messaggio non è lontano da quanto emerge nei testi dell'Esodo a proposito del cuore del Faraone.⁴⁰ Non desta meraviglia che il cuore di un sovrano nemico del popolo possa reagire con l'indurimento alle parole di Mosè, ma appare scandaloso che ciò sia voluto dal Signore.⁴¹ Perché mai Dio non solo permette, ma addirittura provoca la reazione negativa alla sua parola e ai suoi progetti? La risposta viene offerta direttamente allo stesso faraone, anche se lascia aperti molti interrogativi: «per dimostrarti la mia potenza e per divulgare il mio nome in tutta la terra» (Es 9,16).⁴²

3.3. «Perché indurisci il nostro cuore?»: la ripresa del dialogo

La meditazione sulla storia di Israele raccolta nella terza parte del libro del Profeta Isaia (capp. 56-66) si conclude con una strana invocazione rivolta a Dio: «Perché, Signore, ci lasci vagare lontano dalle tue vie e lasci indurire il nostro cuore, perché non ti tema?» (Is 63,17a). Si chiede al Signore di intervenire, impedendo che il cuore del popolo possa continuare nella sua ostinazione. Dio permette l'indurimento del cuore o, addirittura, lo provoca⁴³ tramite la predicazione dei suoi profeti perché, sperimentando le conseguenze delle proprie scelte sbagliate, l'uomo prenda coscienza del peccato commesso. Ma quando il credente, tornando a far memoria dell'agire di Dio a favore del suo popolo, finalmente riconosce la propria responsabilità, sperimenta che non gli è più possibile "sciogliere" il cuore che ha lasciato colpevolmente indurire.

⁴⁰ Cf. Es 7,13.14.22; 8,1; 9,7.34.35; 14,5; 1Sam 6,6.

⁴¹ Cf. Es 4,21; 7,3; 8,28; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17; oppure Dt 2,30; Gs 11,20; Sal 105,25.

⁴² Tale concezione teologica sembra essere accolta anche da Paolo, che si troverà a cercare una risposta per coloro che accusavano Dio di "ingiustizia" perché «ha misericordia verso chi vuole e rende ostinato chi vuole» (Rm 9,18). Alla luce dei testi biblici l'Apostolo arriverà a riconoscere che lo scopo ultimo del modo di agire di Dio è la manifestazione della sua misericordia (cf. Rm 9,23; 11,32).

⁴³ Letteralmente l'espressione "perché... lasci indurire", potrebbe essere tradotta come "perché indurisci il nostro cuore". La *Vulgata* latina, in effetti, traduce l'intera frase sottolineando l'agire esplicito di Dio in questa direzione: «*quare errare nos fecisti Domine de viis tuis indurasti cor nostrum...?*».

4. «Scriverò la mia legge sul loro cuore»: l'annuncio di un nuovo dialogo di alleanza

4.1. Un cuore nuovo: il primato del dono

Nei testi profetici si manifesta sempre più chiara l'incapacità dell'uomo di realizzare quella trasformazione del cuore che è necessaria per poter vivere la relazione di alleanza con Dio. Il libro del profeta Ezechiele conserva in proposito alcuni passi emblematici.⁴⁴ Più volte si ribadisce la condanna contro i "profeti" o le "profetesse" che profetizzano senza "aver avuto visioni", ma piuttosto seguendo "il loro spirito/cuore (*rûḥām/kardias autōv*)" (Ez 13,3) o "i loro desideri (*lēb/kardia*)" (Ez 13,17): non sono interpreti affidabili perché hanno lasciato che entrassero "gli idoli" nel proprio cuore (cf. Ez 14,3-4). Porteranno le conseguenze del proprio inganno insieme con il popolo che ha cercato di consultare il Signore per loro tramite (cf. Ez 14,1-11). Il cuore compromesso con gli idoli è totalmente inadeguato a mettersi in ascolto della volontà di Dio: occorre un intervento radicale per sanare questa situazione. È quanto si annuncia al capitolo 11: Dio stesso raccoglierà coloro che erano dispersi tra le genti per ricondurli alla propria terra.

Darò loro un cuore nuovo (*lēb 'eḥād/kardian heteran*), uno spirito nuovo (*rûaḥ/pneuma*) metterò dentro di loro (*bəqirbəkem/en autois*). Toglierò dal loro petto il cuore di pietra, darò loro un cuore di carne, perché seguano le mie leggi, osservino le mie norme e le mettano in pratica: saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio (Ez 11,19-20).

L'annuncio di un cambiamento radicale operato da Dio è preceduto da una sorta di condizione previa richiesta al popolo: «Essi vi [nella terra] entreranno e vi elimineranno tutti i suoi idoli e tutti i suoi abomini» (Ez 11,18; cf. Ez 18,31). In un secondo momento, però, mentre si afferma che Dio agisce solo per amore del suo nome (cf. Ez 36,22), si rinuncia addirittura a chiedere qualsiasi condizione previa da parte del popolo.

⁴⁴ Le ricorrenze del termine *lēb* (41x) / *kardia* (44x) sono molto numerose nell'intero libro: si sono scelti i due passi nei quali è più evidente l'azione di Dio "sul cuore", tanto che saranno ripresi da Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi.

Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre iniquità e da tutti i vostri idoli, vi darò un cuore nuovo (*lēb ḥādāš/kardian kainēn*), metterò dentro di voi uno spirito (*rûah/pneuma*) nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme. Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio (Ez 36,25-28).

L'iniziativa di realizzare finalmente l'alleanza è tutta ed esclusivamente di Dio. Anche se non si trova qui il termine tecnico *bərît/diathēkē*, appare però la corrispondente formula di alleanza "mio popolo-vostro Dio", che esprime piena reciprocità nella relazione. Il cuore e lo spirito del popolo sono rinnovati da una sorta di trapianto di cuore. Diversamente da quanto annunciato al capitolo 11, ciò avverrà solo a partire da una purificazione operata da Dio, senza alcuna azione previa da parte del popolo: un'azione efficace di Dio che avverrà nei confronti di quella parte di Israele che ha sperimentato la catastrofe dell'esilio. Sembra che il popolo debba sperimentare la sua totale inadeguatezza prima che il Signore possa intervenire efficacemente. Solo allora lo spirito del Signore sarà posto nel cuore e permetterà finalmente di vivere con fedeltà la relazione di alleanza. L'effetto più pratico sarà una rinnovata capacità di vivere concretamente secondo le leggi (*ḥoq/dikaiōma*) e le norme (*mišpāt/krima*) che il Signore ha dato.

4.2. La legge scritta sul cuore: l'importanza del perdono

Il profeta Geremia annuncia il dono di una "nuova alleanza" (*bərît ḥādāšāh/diathēkē kainē*) nei seguenti termini:

Porrò la mia legge (*et-tôrātī/nomous mou*) dentro di loro, la scriverò sul loro cuore (*lēb/kardia*). Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo. Non dovranno più istruirsi l'un l'altro dicendo: "Conoscete il Signore"; perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande – oracolo del Signore –, poiché io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato (Ger 31,33b-34).

La “legge” (“le leggi” nei LXX),⁴⁵ che «era una realtà esterna, scolpita su pietra, una serie di comandamenti e di proibizioni di fuori, con le quali non si sintonizzava l'intimità profonda dell'uomo»,⁴⁶ viene ora posta nell'intimo,⁴⁷ scritta direttamente sul cuore. Sarà così possibile una relazione fondata sulla conoscenza diretta di Lui. Una conoscenza che si realizzerà “quando”, o meglio “perché”⁴⁸ ci sarà il perdono e la cancellazione totale delle iniquità e del peccato da parte di Dio. Mentre alla disobbedienza della prima alleanza Dio aveva reagito abbandonando il popolo a se stesso, la nuova alleanza si realizza quando l'uomo acconsente pienamente alla legge dell'amore, accogliendo il perdono che Dio gli offre.

5. Conclusione aperta

L'educazione della coscienza, nei testi veterotestamentari, è sempre l'educazione di tutto l'uomo nella sua integralità di “cuore e anima”, entro una relazione di alleanza tra Dio e il suo popolo. Solo Dio può agire in maniera efficace a questo livello, ma spetta all'uomo custodire una memoria grata di quanto sperimenta come dono: solo così può assumere una corretta consapevolezza di sé all'interno del popolo “eletto”. Nonostante il rilievo che viene dato ai testi legislativi, nell'Antico Testamento l'educazione della coscienza non consiste nello sforzo di inculcare nel cuore dell'uomo delle “norme” a cui attenersi, ma piuttosto in un costante invito a prendere coscienza di sé entro quel popolo a cui Dio ha rivolto la parola, offrendo una relazione di

⁴⁵ La sfumatura di significato presente nella traduzione che passa dal termine ebraico *tôrā*, singolare, al greco *nomous*, plurale, suscita un interrogativo: cosa scrive Dio sul cuore dell'uomo? Tutte le singole “leggi” che Dio ha dato sul Sinai, come farebbe pensare il plurale, o l'insieme della rivelazione contenuto in tutto il Pentateuco a cui si può riferire in maniera più ampia l'ebraico *tôrā*?

⁴⁶ ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *I profeti*, 645.

⁴⁷ La traduzione della LXX suggerisce di leggere “in modo adatto alla sua comprensione”, scegliendo di tradurre l'espressione ebraica *baqirbām* con *eis tēn dianoian* sottolineando, oltre all'interiorizzazione delle norme, anche una dimensione di tipo più intellettuale, così che quelle leggi diventano ora comprensibili.

⁴⁸ Quest'ultimo sarebbe qui il valore preferibile per la particella *kî/hoti* secondo ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ, *I profeti*, 646.

alleanza. Tale consapevolezza interpella ad una risposta che rimane assolutamente libera.

Ogni singolo, nel suo intimo, è capace di percepire i suggerimenti e le ispirazioni di Dio. Le pagine bibliche lasciano trasparire una certa fiducia che dal cuore possano emergere desideri positivi, in sintonia con il volere di Dio, su cui l'uomo può fondare il suo agire. La sintonia con "il cuore di Dio" risulta più chiara in coloro che si sono riconosciuti chiamati e hanno risposto a tale appello.

Accompagnare la formazione della coscienza credente significa aiutare a riconoscere gli appelli emergenti dal cuore, mostrando come le norme rivelate, espressione del volere di Dio, possono aiutare a dar forma concreta a quanto sentito interiormente.

Nel dialogo personale con il Signore si può riconoscere anche un invito ad andare oltre i desideri del proprio cuore perché il disegno di Dio è comunque più grande. Non si tratta di andare contro la propria coscienza, ma di lasciare che il dialogo con Dio permetta a questa istanza interiore di trovare compimento.

Il caso di Giobbe è emblematico. L'appello alla coscienza, anche di fronte alle accuse provenienti dall'esterno, rimane decisivo, perché nessuno può arrogarsi il diritto di giudicare la coscienza di un altro, neanche per difendere la giustizia di Dio: solo la perseveranza nel dialogo, magari con i toni della ribellione e della protesta, porta alla maturazione di una coscienza di sé nuova in relazione ad una rinnovata esperienza di Dio.

La storia del popolo di Israele è segnata anche dall'esperienza di un cuore indurito, chiuso nei confronti di Dio e, dunque, ormai incapace di riconoscere gli appelli interiori che dovrebbero essergli familiari. Mentre l'appello a non indurire il proprio cuore è costante, a volte tale indurimento è permesso, o addirittura voluto da Dio, affinché l'uomo possa prendere consapevolezza di sé, riscoprendo il desiderio interiore di una relazione rinnovata con Lui.

Da solo, però, l'uomo non è in grado di ricostituire l'alleanza a cui è venuto meno. Ecco allora che l'invocazione nei confronti di Dio apre le porte a un intervento che è sempre gratuito e preveniente. Si possono anche insegnare leggi e norme di tipo etico e culturale, che accentueranno il rimprovero della coscienza provocato da Dio in vista del ravvedimento, ma ciò che im-

prime profondamente nel cuore dell'uomo la capacità di rimanere fedele all'alleanza è solo la conoscenza diretta di Lui che si sperimenta tramite il perdono dei peccati commessi.

Se la pedagogia del castigo conseguente alle proprie scelte sbagliate e il rimprovero interiore della coscienza sono utili affinché l'uomo possa rendersi conto della propria condizione di lontananza da Dio, l'azione formativa efficace sul cuore, che orienta il suo agire, è possibile solo a partire dall'accoglienza di un dono totalmente gratuito quale è il perdono.

Questi temi aprono le porte alla novità del messaggio neotestamentario: la partecipazione all'evento pasquale realizza una trasformazione radicale nell'uomo.

Se la coscienza/*syneidēsis* è un punto di riferimento valido per ogni uomo, come rimprovero interiore che offre la possibilità di riconoscere le proprie scelte sbagliate, per il credente è decisivo quanto Dio, in Cristo, ha realizzato nella coscienza/*kardia* mediante lo Spirito Santo. Così san Paolo può scrivere ai cristiani di Corinto:

«È noto infatti che voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole di cuori umani (*en plaxin kardiais sarkinai*)» (2Cor 3,3).

Ai cristiani di Roma dice:

«La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori (*en tais kardiais hēmōn*) per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5).

Solo questo rinnovamento interiore, dono di grazia, offre al credente la possibilità di collaborare in vista di una totale conformazione a Cristo del proprio modo di pensare, valutare e decidere: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti (*touto phroneite en hymin*) di Cristo Gesù...» (Fil 2,5).

Punto di riferimento per l'agire morale del cristiano, dunque, sarà sempre più una coscienza/*kardia* e una mentalità (*phronein*) rinnovate nella Pasqua di Cristo. Per orientare le proprie scelte in sintonia con i suggerimenti dello Spirito Santo, l'uomo giustificato può fare affidamento su una coscienza/*nous* rinnovata:

«Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare (*nous*), per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2).

Ma su questi temi contiamo di tornare, a Dio piacendo, in un articolo di prossima pubblicazione.⁴⁹

⁴⁹ Elementi utili all'approfondimento di queste tematiche si possono trovare in M. MARCATO, *Qual è la volontà di Dio? (Rm 12,2b). Il discernimento cristiano nella lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2012.

BRUNO BORDIGNON

PERSONA UMANA E COSCIENZA

La passione infinita dell'interiorità

Il concetto di persona, secondo il significato che ha assunto storicamente nella cultura occidentale, è nato all'interno del cristianesimo quale riflessione sull'autocomprensione di Gesù, documentata nei Vangeli e nel Nuovo Testamento.¹

1. Persona è relazione

Per poter esprimere in forma razionale lo sviluppo della propria conoscenza su quanto Gesù ha detto, ha fatto ed ha esistenzialmente vissuto ed espresso, i cristiani si sono serviti soprattutto delle lingue greca e latina e delle relative culture, nelle quali allora il cristianesimo era maggiormente diffuso.

Per questo motivo il concetto di persona, nel significato proposto dal cristianesimo, non è presente originariamente in tante culture del mondo, ma è giunto ad esse attraverso la riflessione cristiana dei primi secoli dopo Cristo, come è avvenuto pure nella cultura occidentale.

È interessante notare come sia stata la riflessione sull'esperienza personale di Gesù Cristo a portarci verso una scoperta senza fine della nostra identità. La fede non muta in alcun modo il «fatto storico»; ce lo fa comprendere meglio sia nella ricostruzione che nelle cause di esso; e, quale adesione alla persona di Gesù di Nazareth, apre la ragione umana verso un'intelligen-

¹ Riprendo, in parte, quanto ho pubblicato in Bruno BORDIGNON, *Persona è relazione*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2013.

za ulteriore della realtà, sulla base, appunto, della rivelazione di Gesù, a cominciare dalla nostra identità personale, e ne documenta esistenzialmente i limiti, aprendoci ad un incontro senza fine con la realtà medesima: la nostra ragione limitata, fallibile e sempre perfettibile si vede spalancare orizzonti nuovi, l'origine dei quali, però, è controllata, appunto, razionalmente.

In Dio l'identità delle persone non è data dall'essenza, dall'essere in sé, ma dalle relazioni, cioè dalle Persone divine. L'unità delle tre Persone in un solo Dio, non conferisce l'identità alle Persone, ma ci dice che sono Dio. Il Padre è Padre, cioè persona, perché genera; il Figlio è Figlio, cioè persona, perché è generato; lo Spirito Santo è persona perché è Spirito, cioè spirato dall'amore del Padre per il Figlio e del Figlio per il Padre.

La persona umana di fronte a Dio si trova ad essere un «io» in rapporto con un «Tu»: Dio parla con l'uomo e l'uomo con Dio. Dal libro della Genesi cogliamo le particolarità della creazione dell'uomo e della donna, i quali vengono ad essere immediatamente in dialogo (relazione) con Dio. Pertanto l'affermazione biblica: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra"»,² mette in risalto sia la superiorità dell'uomo su tutta la creazione, che l'essere creato «a immagine e somiglianza» di Dio. E questo non solamente nell'affermazione riportata, ma nella constatazione che Dio parla immediatamente con l'uomo e con la donna: siamo di fronte a relazioni personali. Quindi fondamentalmente e primariamente l'uomo è relazione con Dio, che crea l'uomo come persona, appunto, a immagine e somiglianza sua.

Poiché siamo relazione con Dio, creata da Dio, nella nostra identità personale ci conosciamo e siamo conosciuti, amiamo e siamo amati: da Dio siamo in quanto «tu» rispetto a Lui che ci crea. Dio ci dà del «tu» poiché siamo fatti «a sua immagine e somiglianza» nel Figlio; e ci viene donato lo Spirito, che è amore. La natura umana, anima e corpo, sono assunti dalla persona.

² Gen 1, 27-28.

2. Relazione e coscienza

In quanto relazione, nella «passione infinita dell'interiorità», possiamo riconoscere in noi il Tu che ci ha creati e ci parla, facendoci esistenzialmente conoscere la nostra origine e percepire l'amore con il quale ci ha voluti. La coscienza nella «passione infinita dell'interiorità» è conoscenza esistenziale di me stesso, come «io» ed in essa colgo gli altri «tu»: mi trovo in relazione esistenziale con loro, li conosco ed instaurò con loro una relazione nell'amore, che è l'insieme dei valori morali e di tutta la morale: l'amore è dono, generosità, sincerità, costanza, sacrificio, umiltà, riconoscimento dell'altro e così via.

3. I valori nella relazione

Le relazioni in Dio, le tre Persone divine, nella loro identità personale, ci fanno comprendere la nostra identità di persone create quali relazioni con Loro.

Il Padre genera il Figlio, che è la sua immagine perfetta e, pertanto, conoscenza vera, cioè verità: il Padre genera la verità, che è il Figlio. Se il Padre genera la verità, ciò significa che in Lui è la verità, perché il Figlio è in Lui: siamo nell'eternità, non in una successione temporale, nella quale vi sarebbe prima il Padre e, successivamente, la generazione del Figlio. Ora il Padre genera il Figlio nell'amore ed il Figlio è verità nell'amore verso il Padre. Ne consegue che lo Spirito Santo, amore del Padre e del Figlio, è relazione ed è in loro. Per questo possiamo affermare che le relazioni in Dio sono verità e amore, e che verità e amore sono generati o spirati (con il Figlio) dal Padre.

Noi, persone umane create, siamo relazioni con Dio. Ne risulta che pure la relazione creata, cioè la persona umana, è nella verità e nell'amore; anzi ogni relazione personale creata è verità ed amore creati, in quanto proviene da una persona che è relazione con Dio. Infatti Dio, l'esistenza, in quanto tale è relazioni e l'esistenza personale creata è relazione.

Emerge una visione fondamentale: senza verità ed amore noi non possiamo esistere come persone; e, soffocando verità ed amore in noi, ci soffochiamo come persone.

È facile comprendere come tutti i valori etici, tutti i comportamenti morali, i comandamenti, le virtù non siano altro che amore nella verità e verità nell'amore. Infatti ne sono esplicitazioni, non conseguenze. «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*. L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore. La legge dice: Ama il tuo prossimo come te stesso. In questo comandamento sono contenuti tutti gli altri».³

Dunque la morale, se con questo termine provo a riassumere tutti i valori ed i comportamenti eticamente corretti, è la persona creata stessa, in quanto relazione, poiché la relazione è amore nella verità e verità nell'amore. Essendo relazione, sono sempre in rapporto con un tu (o con più «tu»). Questo rapporto è esistenzialmente, costitutivamente, amore nella verità e verità nell'amore.

In quanto relazione questa mia persona è relazione con un Tu divino; e pertanto è responsabile e libera nelle proprie azioni; ma in quanto relazione non può non essere nella verità e nell'amore, altrimenti si distruggerebbe; poiché una relazione fuori dalla verità e dall'amore non è più relazione e conduce alla morte.

Siccome ogni azione mia deve essere nella verità e nell'amore, io, in quanto relazione, sono morale, nel senso di verità e amore creati, ma in relazione con la Verità e l'Amore increati.

Dio Padre non può generare fuori della verità, perché l'esistenza è verità; e neppure fuori dell'amore, perché l'esistenza è pure amore, in quanto è le relazioni divine.

Da questo punto di vista si comprende immediatamente che, senza verità e senza amore, non esistono relazioni umane e, di conseguenza, una convivenza civile.

³ Rm 13,8-10. Si veda pure l'*Inno all'amore* di S. Paolo nella *prima Lettera ai Corinzi*, cap. 13.

4. La coscienza

La domanda che ora pongo è la seguente: dopo aver affrontato il rapporto tra persona, morale e valori, dove e come riesco a percepire la mia identità di persona e la verità e l'amore, con tutte le specificazioni coerenti?

Il rapporto di libertà e di responsabilità lo percepisco in quanto sono relazione con Dio, non nella conoscenza intellettuale astratta o nel ragionamento discorsivo, ma nella esperienza esistenziale della mia persona, realizzata con tutta la mia persona, quando mi apro all'interno, nella «passione infinita dell'interiorità», verso il Tu trascendente.

Non solamente percepisco esistenzialmente che io esisto, ed è l'apporto fondamentale alla conoscenza, sul quale posso compiere ogni genere di astrazione, e senza del quale nulla mi è dato di intendere; ma, percependomi esistenzialmente, mi posso aprire all'interiorità e giungo a «sentire» me stesso come «io» in rapporto ad un «Tu»; a riconoscermi nella verità e nell'amore; ad accogliermi come esistente; ad agire nella verità e nell'amore; ed a sentire prima l'obbligo di agire nella verità e nell'amore; e, pure, il rimorso, il rimprovero interiore se non ho seguito verità e amore in ogni specificazione di essi.

In sintesi, posso dire che in questo modo posso percepire la mia identità personale, il mio rapporto con i «tu» creati e con tutta la realtà creata.

4.1. La scoperta della coscienza

In me stesso percepisco la relazione che sono con Dio: questa è la coscienza; quella relazione che è verità e amore e, pertanto, se vado contro di essa, sento il rimorso, poiché la relazione con la persona è tale che mi fa percepire la reazione della persona che è in rapporto con me: in questo caso Dio (la voce di Dio). Mentre mi percepisco come soggetto responsabile e colgo la mia interiorità come unica ed incomunicabile, nella unicità di essa, di fronte agli altri, perché non sono soggetti della mia esperienza intima, percepisco pure di essere conosciuto pienamente dall'interno da un altro «Tu» che non altera la mia identità, ma la coglie, appunto dall'interno: siamo di fronte alla

coscienza, che mi fa percepire quale persona unica ma in un rapporto pure di tutto me stesso nella mia identità e unicità con Lui.

Mentre ad un'altra persona creata non riuscirò mai a comunicare pienamente la percezione interiore della mia identità, nei confronti delle Persone divine non solamente mi rendo conto di essere pienamente conosciuto come persona unica ma di essere pure aperto ad una relazione personale senza limiti: è una relazione che mi realizza e mi apre alla realtà nella verità.

Quando Riccardo di S. Vittore parla di carattere «ex-statico» dell'essere persona, egli lo intende come accezione etimologica di *ex-sistere*, cioè «un consistere che manifesta in sé un'originaria relazionalità e rinvia, pertanto, a quel carattere “ex-statico” dell'essere persona per il quale una persona può essere pensata solo in relazione ad altre persone, e quindi al plurale»⁴: questa visione è frutto dell'esperienza esistenziale interiore della persona.

Nel superamento dell'idealismo, soprattutto di Hegel, Kierkegaard è pervenuto alla realtà dell'esistenza, dalla quale dipende il pensiero, al vissuto esistenziale: «L'esistente che sceglie il cammino dell'oggettività si sprofonda ora in tutta quella riflessione d'approssimazione che vuole esporre oggettivamente Dio, il quale in tutta l'eternità non può essere raggiunto: perché *Dio è soggetto* e quindi esiste solo per la soggettività nell'interiorità. L'esistente che sceglie il cammino della soggettività concepisce nello stesso momento tutta questa difficoltà dialettica di dover impiegare qualche tempo, forse un lungo tempo, per trovare Dio oggettivamente; egli comprende questa difficoltà dialettica in tutto il suo dolore, perché egli deve nello stesso momento usare Dio, perché ogni momento in cui egli non ha Dio è sprecato»⁵.

⁴ *De Trinitate*, IV, 20, 943 D. Citato in Enrico PEROLI, *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 59-62.

⁵ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in C. FABRO (ed.), *Opere*, vol. II, Piemme, Casale M. 1995, pp. 326-327. Kierkegaard, in nota a questo punto, spiega: «In questo modo Dio diventa certamente un postulato, ma non nel significato ozioso in cui di solito si prende questo termine. Piuttosto qui diventa chiaro che l'unico modo con cui un esistente arriva a un rapporto con Dio è questo, che la contraddizione dialettica spinge la passione fino alla disperazione e aiuta con la “categoria della disperazione” (fede) a concepire Dio. A questo modo il postulato è lungi dall'essere un arbitrio, ma è precisamente *legittima* difesa, così che Dio non è un postulato, ma il fatto che l'esistente postula Dio è una necessità» (p. 327). In altri termini: «Essa è la domanda che coinvolge il domandante stesso, è *metaproblema*. Diciamolo: è *invocazione*. La “domanda” metafisica è un'invocazione trascritta nel linguaggio dei problemi razionali. È una “interrogatio” nella

E prosegue: «Nello stesso momento egli ha Dio non in forza di qualche riflessione oggettiva, ma in forza della passione infinita dell'interiorità. Il pensatore oggettivo non è disturbato da simili difficoltà dialettiche, come questa: che significa dedicare tutto il tempo della ricerca per trovare Dio? – poiché può darsi benissimo che colui che fa questa ricerca muoia domani, e se visse egli non potrebbe considerare Dio come qualcosa che si può prendere come pare e piace: poiché Dio è precisamente qualcosa che si deve prendere, costi quel che costi: ciò che nella comprensione della passione è precisamente il vero rapporto dell'interiorità a Dio»⁶.

Proprio «in forza della passione infinita dell'interiorità», che ha origine in Dio, che ci ha creati quali relazioni con Lui, si costituisce la coscienza nella persona umana, che la percepisce esistenzialmente con tutta se stessa: l'uomo è relazione creata esistente con Dio, nel significato profondo che è creato e mantenuto nell'esistenza a immagine e somiglianza di lui e in dialogo con lui; può incamminarsi verso la conoscenza limitata, fallibile e sempre perfettibile, ma esistenzialmente umana, di Dio. È questo il luogo nel quale la persona umana è costituita come tale, come un «io» in rapporto a Dio, e dal quale sgorga la percezione esistenziale del «dovere» nel significato morale profondo, il quale dovrebbe essere oggetto dell'etica come scienza.

Ciò comporta la percezione esistenziale che il mio essere relazione, perché tale mi sento interiormente di esistere in quanto «io», è costitutivamente positivo, cioè morale, rispettoso fino all'amore: questa è la relazione che io espando, svolgendo me stesso e che attendo dagli altri. Ma questa relazione ha sempre un rapporto non solamente con gli altri, ma pure con Dio, che mi «invita» al rispetto, all'amore; e mi «rimprovera» quando non mi comporto

forma; solo "rogatio" nella sostanza. Per questo essa non ammette soluzioni presunte razionali univoche, assolute e incontrovertibili. *Ammette soltanto scelte di fede.* La domanda metafisica, se vuole una risposta *assoluta*, avrà soltanto una *risposta di fede*, una risposta religiosa. E ciò vuol dire, inequivocabilmente, che anche la domanda era religiosa, era cioè invocazione. Invocazione di salvezza, invocazione appunto di salvezza dall'assurdo, invocazione di quel senso assoluto della vita che da soli non riusciamo a costruire. E chi sceglie l'assurdo, cioè l'ateo, non è più scientifico del credente» (D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, con una replica di mons. R. FISICHELLA e una lettera di S. GALVAN, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 118-120).

⁶ KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva, Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in C. FABRO (ed.), *Opere*, vol. II, Piemme, Casale M. 1995, pp. 327-328.

nel rispetto degli altri e del creato; sono un invito ed un rimprovero percepiti interiormente e colti metacognitivamente: ecco la coscienza.

Non è coscienza la mera attività metacognitiva; questa mi permette di rendermi conto che sono io che agisco, che sento, che penso, che voglio e di controllarmi nelle mie azioni e dirigerle nella realizzazione di esse e nelle finalità che mi propongo; ma questo agire, sentire, pensare, volere devono essere responsabili, cioè a livello di rispetto delle relazioni e sono attribuite a me come persona: è questo riferimento al bene e al male ed a Dio, nella responsabilità del mio comportamento, che costituisce formalmente la coscienza: è un rapporto esistenziale di conoscenza e di amore verso Dio, verso le persone create, e di apertura nella verità e nell'amore, nei confronti delle altre realtà create, quali dono di Dio. Di qui il legame profondo tra questa esperienza della nostra coscienza e la lode a Dio. «Non si tratta, infatti, semplicemente di riconoscere l'onnipotenza di un dio solitario, estrapolazione delle immagini umane, che, come gli idoli o i potenti della terra, richieda sottomissione e riconoscimento della sua supremazia: si tratta, invece, del Dio uno e trino. La concezione del culto deve essere corrispondente al mistero rivelato. Per questo sia la parola dell'uomo che la sua ragione sono chiamate ad inserirsi in questo movimento a partire dal dono dello Spirito per raggiungere il Figlio e arrivare al Padre».⁷

Pertanto siamo di fronte ad un rapporto con Dio nell'amore e nella verità, quindi nel dono, che Egli ha fatto a noi di noi stessi, di se stesso a noi, nella verità. Concretamente, pur come relazioni create, ci inseriamo nelle relazioni divine, proprio perché Dio stesso ci ha voluto persone, quali relazioni create con Lui. Quindi «dalla logica del possesso bisogna passare a quella del dono».⁸ La persona umana «offre solo il dono della sua libertà (τήν προαίρεσιν) e solo con il suo volere realizza il dono che si era proposta».⁹

⁷ Giulio MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Roma, Città Nuova 2013, p. 183.

⁸ Giulio MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Roma, Città Nuova 2013, p. 184.

⁹ GREGORIO DI NISSA, *Adversos Macedonianos*, GNO III/1, 114, 5-21. Citato in Giulio MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Roma, Città Nuova 2013, p.185.

4.2. Coscienza e fede

«La vera conoscenza si realizza non nel possesso di concetti che esprimano la natura, ma nello scoprire l'inconoscibilità di Dio per aprirsi alla relazione personale con la Trinità. Si tratta, dunque, di una conoscenza personale che nasce come relazione con Colui che è in sé relazioni di origine».¹⁰

La coscienza «nella passione infinita dell'interiorità», come percezione esistenziale che io esisto, è relazione nella verità e nell'amore con Dio, che mi ha voluto quale relazione creata con Lui. Pertanto è all'interno di questa esperienza esistenziale della coscienza, nella quale partecipo con tutto me stesso, che ha origine e si sviluppano la mia conoscenza e le mie relazioni con gli altri, iniziando da Dio, nella verità e nell'amore. L'inizio è da Dio, perché nella coscienza mi percepisco da Lui pienamente conosciuto come persona, come «io» unico ed irripetibile, nella mia identità profonda e completa, a differenza delle relazioni con gli altri. E questo pur non vedendo Dio e pur vedendo gli altri.

Questa conoscenza esistenziale ed esperienziale della mia coscienza è la conoscenza umana più profonda che esista; ed io la posso approfondire fino all'estasi, mai comprendere, se non in forma sempre limitata, fallibile, benché pure sempre perfettibile. Parlo di approfondimento e comprensione esistenziale; per questo ho aggiunto fino all'estasi. Posso pure mettere a frutto l'astrazione e la conoscenza razionale per concetti; ma è sempre un'astrazione che suppone e percepisce costantemente in forma esistenziale (e quindi pure intellettualmente) la mia esistenza e la mia relazione con Dio.

Mi sembra documentato che la forma originaria e più profonda di conoscenza sia rappresentata dalla fede: fede nell'accettazione di me stesso, percependomi esistente; fede in Colui che mi vuole in relazione con Lui, fede nella realtà e negli altri. Fede significa un rapporto personale di amore nella verità. Ne consegue che l'esplicitazione che la coscienza si esprime per fede mi fa comprendere che la conoscenza esperienziale interiore è anteriore, più profonda di quella razionale: questa è di aiuto e di approfondimento razionale della mia coscienza, che resta a fondamento costante di ogni mio discorso razionale.

¹⁰ Giulio MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Roma, Città Nuova 2013, p.187.

«Se per il greco la fede era solo un modo inferiore di conoscenza, da percorrere quando la scienza era impossibile, in questa visione, invece, la fede e l'apertura di sé divengono vertice sommo di conoscenza proprio perché personali. La fede, anche a livello creaturale, direbbe perfezione e non limite». ¹¹ La conoscenza personale, che si realizza nella relazione, è il vertice della conoscenza. La verità è nella relazione personale con la realtà: vi è sempre impegnata tutta la persona. Il tentativo di uscire dal rapporto personale con la realtà è un allontanarsi dalla verità.

Michael Polanyi sottolinea: «è *autocontraddittorio uscire dalla situazione d'impegno relativa alle fedi mantenute all'interno di essa, ma pure restare impegnati nelle stesse fedi nel riconoscere come vero il loro contenuto fattuale*. È un nonsenso implicare che noi simultaneamente manteniamo e non manteniamo la stessa fede e definire la verità come la coincidenza tra la nostra fede effettiva (in quanto implicata nel nostro fiducioso riferimento ai fatti) e la nostra negazione della stessa fede (in quanto implicata nel nostro riferimento ad essa quale mero stato della nostra mente riguardante questi fatti)» ¹².

Ogni nostra conoscenza è sempre una relazione della nostra persona con la realtà e implica di conseguenza il coinvolgimento personale di tutta la persona. ¹³

In ultima analisi, ogni nostro processo conoscitivo competente comporta sempre il confronto interiore con la nostra coscienza, poiché deve avvenire nella verità e nell'amore verso le persone ed in una relazione morale con la realtà.

La coscienza non è mai sostituita dalla conoscenza razionale astratta, poiché ogni forma di conoscenza umana, se avviene nella verità e nell'amore, è nella coscienza, come per le conoscenze di fede.

¹¹ Giulio MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Roma, Città Nuova 2013, pp. 206-207.

¹² *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, a cura di Emanuele RIVERSO, (1958) tr. it., Milano, Rusconi 1990, p. 479.

¹³ Bruno BORDIGNON, *Dialogo tra fede e ragione nell'insegnamento*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino 2011, vedi soprattutto alle pp. 105-117.

4.3. Coscienza e libertà

Poiché la relazione è verità e amore, e l'esistenza è fondamentalmente dono, siamo fuori dalla visione di necessità della filosofia antica, ed entriamo in un'esistenza libera, voluta, nell'amore e nella verità: è un atto di libertà la nostra esistenza, poiché Dio ci ha creati liberamente nell'amore.

Nella «passione infinita dell'interiorità» noi ci percepiamo esistenzialmente, con tutta la nostra persona, in grado di decidere o non decidere sulle nostre attività; intuiamo il bisogno e il dovere di doverle fare e di evitarne altre. Pertanto sentiamo «il dovere» morale e, in corrispondenza, il rimorso se non vi attendiamo. In altre parole, siamo responsabili delle nostre azioni e ne dobbiamo assumere le conseguenze. Percepiamo che siamo in grado di compiere un'azione disonesta, ma sentiamo pure che non la dobbiamo fare. Quando viviamo nella verità e nell'amore, ci sentiamo interiormente liberi ed aperti verso ogni persona umana e in rapporto con Dio.

La libertà non è né pensare e dire ciò che si vuole, né fare ciò che si vuole: è il seguire la propria coscienza. Quando uno va contro la propria coscienza, egli ha limitato la sua libertà, anche se ha preteso di affermarla, poiché non è più nella verità e nell'amore. Quindi è fuori pure della libertà, perché è motivato da ciò che non è verità o non agisce nell'amore: è nella natura, non nella persona.

La legge umana non è la morale; essa deve rendere possibile a tutte le persone di vivere secondo la loro coscienza. La legge umana non è il diritto; essa deve rendere possibile a tutte le persone di vivere nella verità e nell'amore secondo la loro coscienza, poiché questa è la pretesa di qualunque persona umana, che è relazione; ed il diritto è questa pretesa (Bruno Leoni).¹⁴ La legge garantisce alle persone di essere se stesse e, quindi, di esercitare la propria libertà: deve difendere il diritto delle persone.

Quando si pretende che la libertà sia pensare, dire e fare ciò che si vuole, si sopprime la libertà, si impone sugli altri il proprio punto di vista, e si giunge a votare la morale a maggioranza. Il che è una forma di relativismo morale che è espressione di totalitarismo: che sia di una sola persona (il cosiddetto tiranno o dittatore) o della maggioranza, siamo sempre di fronte a

¹⁴ Bruno LEONI, *Il diritto come pretesa*, a cura di Antonio MASALA, Introduzione di Mauro BARBERIS, Postfazione di Alberto FEBBRAJO, Macerata, Liberilibri 2004.

pretese totalitarie, nelle quali non entra più né l'amore né la verità, ma unicamente ciò che si pretende: quindi un diritto senza morale e, di conseguenza, nella distruzione delle relazioni personali.

Un paese così [dis]organizzato diseduca e distrugge la convivenza civile. La legge non può garantire la convivenza civile senza il rispetto della coscienza. Viene a mancare completamente la «passione infinita dell'interiorità» e quindi la persona, che è relazione. Bisogna pensare ed esprimersi secondo verità, ed agire nell'amore verso gli altri. Diversamente disconosci pure la ragione umana. Infatti la legge non crea neppure un grammo di morale e non può garantire la convivenza civile senza la coscienza libera. La ragione umana può difendere con argomentazioni, nella verità, la morale, ma pure la ragione umana non è in grado di creare un grammo di morale, che è la persona in quanto relazione.

Nell'analisi metacognitiva della mia identità e della relazione interpersonale con gli altri, a cominciare da Dio, che mi vede dall'interno, mi rendo conto che vivo di valori, senza dei quali non vivo, ma muoio; che vivere di valori è un dovere; e questo dovere dipende da me e ne sono responsabile. Il percepire che le mie azioni e il dovere, che ne costituisce l'*habitat*, dipendono da me, mi fa intuire che sono libero e, di conseguenza, responsabile.

Pertanto la moralità emerge costitutivamente e originariamente dal fatto che la persona è relazione: è il costitutivo della persona, che è la moralità, poiché una relazione non positiva, non buona, autodistrugge la persona e il suo rapporto con le altre persone e con la realtà; siamo costitutivamente morali perché siamo relazione.

La visione della libertà nell'amore ci viene direttamente dalla rivelazione. La morte dell'uomo è dovuta alla distruzione intenzionale della propria relazione personale con Dio. Ma Dio ha rispettato la libertà dell'uomo e gli è venuto incontro nella storia della salvezza fino a mandare il proprio Figlio e permettere che morisse in croce, condannato ingiustamente. Infatti Gesù non ha distrutto le persone che lo hanno condannato, ma si è richiamato alla loro libertà, affinché mutassero liberamente la loro vita e ritornassero nell'amore e nella verità. Chiaramente, Dio non si è lasciato sconfiggere dalla cattiveria nostra, e Gesù è risuscitato dai morti. Ma non per questo ha tolto la nostra libertà; anzi ci invita continuamente alla conversione alla verità nell'amore. Il comportamento di Cristo, se da una parte ci documenta il ri-

spetto di Dio verso la libertà della persona umana, dall'altra ci testimonia pure che Egli mai è venuto a compromessi con il male ed i comportamenti contrari alla verità e all'amore. L'amore non è contro la verità, ma nella verità; ma la verità, pure, non è contro l'amore, ma nell'amore. La linearità della condotta di Gesù è unica.

La coscienza non è solamente una «voce» interiore, ma è il coinvolgimento di tutto noi stessi, persona e natura, ad esprimere, vivere secondo quanto vi è nella relazione, che siamo in rapporto con Dio, che ci fa esistere; tra noi, gli altri e la realtà.

Poiché la relazione è esistenza, la libertà, che costituisce la relazione, in quanto verità ed amore, è realtà ontologica appunto nella persona. Chi non è persona non è libero. «Io sono me stesso perché sono in relazione con un *tu*, come avviene per il Padre e il Figlio. Nessun uomo è se stesso da solo, ma dipende in modo radicale, in primo luogo, dal Creatore e poi da un padre e una madre, cioè dalle sue relazioni fondanti»,¹⁵ e successivamente, dalle relazioni con le altre persone.

Pertanto, la morale è il costitutivo della relazione che sono in quanto persona.

Su questo punto è importante l'esperienza biblica, documentata dai profeti. Geremia scrive: «Ecco verranno giorni – dice il Signore – nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore.

Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo.

Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato» (31,31-34).

Ed Ezechiele: «Vi prenderò dalle nazioni, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò sul vostro suolo. Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io

¹⁵ Giulio MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Roma, Città Nuova 2013, p. 230.

vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme. Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio (36,24-28)

Siamo ormai di fronte ad una riflessione sulla nostra realtà quale conseguenza dell'esperienza di Gesù: sia Sua che nostra su di Lui. La rivelazione di Gesù ci fa comprendere chi siamo, poiché siamo fatti a immagine di Lui; la nostra convivenza, poiché ci rivela esperienzialmente la Sua relazione con il Padre e lo Spirito Santo: ecco la convivenza ideale, nella quale può entrare una creatura, purché sia persona. Nell'Amore verso Dio e verso il prossimo, che rappresentano un'unica esperienza morale relazionale, sono presenti tutti i valori: donazione, fiducia, sincerità, fedeltà, cioè quanto costituisce e costruisce la relazione e, di conseguenza, la convivenza libera e responsabile.¹⁶

¹⁶ Poiché l'identità della persona, l'«io» unico e irripetibile, è dato dalla relazione, dal rapporto con un «tu», ne consegue che la relazione è fondamento della propria identità; sminuire o soffocare le relazioni con ogni forma di peccato, significa tendere a distruggere la propria identità ed a ridursi a natura. La persona umana, quale relazione, è perciò l'opposto del «gregge» e la verità e l'amore fanno crescere l'identità. Mi riferisco a Friedrich NIETZSCHE: «Più antico è il piacere del gregge che il piacere dell'Io: e finché la buona coscienza si chiamerà gregge, solo la cattiva coscienza dice: Io. In verità, l'Io furbo, senza amore, che cerca il suo utile nell'utile di molti: questa non è l'origine del gregge, ma la sua fine» (*Così parlò Zarathustra. Introduzione, traduzione e commento*, Testo tedesco a fronte, Introduzione, traduzione, note e commento di Sossio GIAMETTA. Notizia biografica e bibliografia di Diego FUSARO, Milano, Bompiani 2010, *Dei mille e uno scopi*, p. 319). Compare il gregge solamente all'apparire di un «io» che si distacca dalla matrice per oggettivarsi, separarsi, isolarsi. Come può «l'Io furbo» cercare il proprio utile «nell'utile di molti» senza relazione nella verità e nell'amore? Se «ai vecchi doveri il superuomo sostituisce la propria volontà» (Giovanni REALE - Dario ANTISERI, *Il pensiero occidentale. 3. L'età contemporanea*. Nuova edizione riveduta e ampliata, Brescia, La Scuola 2013, p. 257) siamo a livello meramente naturale, senza Dio; e lo stesso superuomo può trovare nel gregge il suo desiderabile riposo. Il «superuomo» è la distruzione dell'«io», proprio per l'assolutizzazione della sua volontà, quindi, il soffocamento della relazione e della propria identità: senza un «tu» non sono un «io», non sono persona.

5. Persona come relazione e relazione educativa

Se la persona è relazione e, di conseguenza, la relazione è costitutiva della persona umana; ed inoltre, la persona umana, essendo finita, è in un processo senza fine della propria realizzazione, e questa avviene nella relazione, ne emerge chiaramente che la relazione personale è sempre educativa e ciò per l'identità delle persone stesse. Infatti la relazione fa crescere le persone nelle proprie attitudini e nelle proprie aspirazioni. In Dio le relazioni sono piena realizzazione: il Padre, donando tutto se stesso, genera il Figlio nell'Amore; con il ricambio totale di Amore del Figlio, viene spirato lo Spirito Santo: è l'identità divina, perfetta, non soggetta al tempo, sempre presente ed in azione, poiché Dio stesso è azione e perfezione.

Pertanto la persona nella relazione dona e con questo si realizza, perché sviluppa il proprio capitale umano e cresce nella propria identità; ma donando fa crescere pure gli altri, permettendo loro di realizzare la propria vita secondo le attitudini e le aspirazioni di ognuno.

I genitori generano il figlio, in collaborazione con Dio, che lo crea come persona. Immediatamente sono in relazione con il proprio figlio, creato da Dio come relazione con Lui e con i propri genitori. Per questo nella relazione, che li fa crescere attraverso il dono di se stessi, i genitori sono a fianco del proprio figlio per aiutarlo a realizzarsi secondo le sue attitudini ed aspirazioni, nella ricerca della vocazione trascendente di Colui che lo ha creato come persona.

L'educatore, per professione, collabora con i genitori alla realizzazione delle persone degli «educandi» per aiutarli a scoprire le loro attitudini, le loro aspirazioni in vista di un progetto personale di vita, da realizzare per mezzo di un progetto professionale ed un progetto personale di apprendimento, quale risposta ad una chiamata trascendente.

Nessuno di noi può imporre i propri schemi alla realizzazione di una persona, ma siamo a fianco delle persone per aiutarle a realizzarsi secondo le loro aspirazioni. In questa relazione personale, che, in quanto tale è educativa, pure l'educatore cresce come persona e si realizza, donando se stesso.

Quindi la relazione educativa non comporta esercizio di potere (supremazia e subordinazione), ma servizio delle persone nella verità e nell'amore.

Nella relazione con gli altri la persona umana scopre la propria identità, comprende di essere un «io» libero e responsabile, manifesta la percezione della propria interiorità e ne documenta la coscienza.

Nella nostra identità scopriamo che non esiste una persona uguale all'altra: siamo di fronte ad una motivazione definitiva per la quale non possiamo imporre alcun progetto di vita ed alcuna azione; ma dobbiamo cercare di aiutare la persona a scoprire le proprie attitudini, le proprie aspirazioni nella «passione infinta dell'interiorità» e nel rapporto con Dio per giungere alla coscienza della propria identità e riuscire di chiarirla a se stessa e nel dialogo con gli altri, percependo interiormente di essere conosciuta pienamente da Dio.

La scoperta che ogni persona è unica e irripetibile riguarda la persona, non la natura. La persona umana manifesta un'identità unica pure dal punto di vista di tutte le sue azioni, che la esprimono e la sviluppano.¹⁷ Non esiste un'azione uguale all'altra, neppure compiute dalla stessa persona.

L'identità e l'unicità della persona comporta una diversità costitutiva in tutte le sue manifestazioni: non solamente nelle scelte, ma nell'intelligenza, nella volontà, nel corpo e così via.

E la crescita e l'arricchimento di ogni persona avviene nelle relazioni, senza delle quali non esiste.

Ogni azione umana è un investimento, pure implicitamente; e questo a tutti i livelli, non solamente economico, ma fisico, intellettuale e spirituale. Oltre alla constatazione che il tempo è moneta, non si può ridurre l'azione a somma zero o, peggio, a consumo: ogni consumo deve essere in vista di un investimento con risultati superiori al consumo medesimo.

Ma ciò che è fondamentale per il progetto personale di apprendimento e, in generale, per la visione di persona che ho proposto, è quanto segue:

¹⁷ Ludwig VON MISES afferma: «Come categoria *a priori*, il principio dell'azione è sullo stesso piano del principio di causalità. È presente in tutta la conoscenza di qualsiasi condotta che vada oltre la reazione inconscia. "All'inizio c'era l'atto". Dal nostro punto di vista, il concetto di uomo è soprattutto il concetto di un essere che agisce. La nostra consapevolezza è quella di un *ego* che è capace di agire e che agisce. L'intenzionalità dietro i nostri atti li rende azioni. Le nostre idee sugli altri e sulla loro condotta e la nostra condotta nei loro confronti e nei confronti del nostro ambiente in generale presuppongono la categoria dell'azione» (*Problemi epistemologici dell'economia*, Roma, Armando 1988, p. 41. Il titolo originale: *Epistemological Problems of Economics*, New York & London, by Institute for Humane Studies New York University Press 1976).

«Questa libertà, riconosciuta a tutti coloro che erano giudicati responsabili delle proprie azioni, li rendeva al tempo stesso responsabili del loro destino: mentre la protezione offerta dalla legge consisteva nel permettere a ciascuno di perseguire i propri scopi, ciò non implicava tuttavia che il governo dovesse garantire agli individui un particolare risultato dei loro sforzi. Mettere l'individuo in grado di far uso delle sue conoscenze e delle sue capacità nel perseguire gli obiettivi autonomamente scelti era considerato, da un lato, come il più grande vantaggio che il governo potesse garantire a tutti e, dall'altro, come la via migliore per indurre questi individui a fornire il loro maggiore contributo al benessere altrui. Esprimere il migliore sforzo di cui un individuo fosse stato in grado nella sua particolare situazione e per le sue particolari capacità (che nessuna autorità era in grado di conoscere) era giudicato il vantaggio principale che la libertà di ciascuno avrebbe apportato a tutti gli altri».¹⁸

E «la libertà nella legge implica la libertà economica, mentre il controllo economico rende possibile – in quanto controllo dei mezzi necessari alla realizzazione di tutti i fini – la restrizione di tutte le libertà».¹⁹

Approfondiamo per il nostro argomento: «Ma c'è un altro motivo per cui la libertà di azione, specialmente nel campo economico (così spesso giudicato di rilievo secondario), è altrettanto importante della libertà intellettuale. Se è infatti la mente a scegliere i fini dell'azione umana, il loro raggiungimento dipende tuttavia dalla disponibilità dei mezzi necessari. Ne consegue che una qualsiasi forma di controllo economico, che conferisca potere sui mezzi, conferisce al tempo stesso potere sui fini. [...] È questa la ragione per cui la gestione statale di ogni attività economica, spesso intrapresa nella vana speranza di mettere mezzi più ampi a disposizione di tutti gli scopi possibili, ha invariabilmente prodotto rigorose restrizioni dei fini che gli individui possono perseguire. È probabile che la lezione più significativa di tutte le vicende politiche del Novecento consista nel mostrarci come il controllo della parte materiale della vita abbia dato ai governi – in quelli che abbiamo imparato a chiamare sistemi totalitari – ampi poteri sulla vita intellettuale. Soltanto se una molteplicità di fonti differenziate e indipendenti mette

¹⁸ Friedrich A. VON HAYEK, *Liberalismo*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino 2012, p. 43.

¹⁹ Friedrich A. VON HAYEK, o.c., p. 41.

a disposizione i mezzi necessari, siamo in grado di scegliere i fini che vogliamo perseguire». ²⁰

Nella visione di don Bosco, per esempio, l'educatore fa questo in una relazione educativa, nella quale il giovane scopre che l'educatore gli è a fianco per aiutarlo a realizzarsi, come lui stesso aspira, non secondo le idee dell'educatore. Ne consegue uno scambio di amore, cioè l'amorevolezza, per il quale il giovane percepisce non solamente che deve realizzarsi ma pure che ha a fianco una persona dedita al suo bene, alla sua realizzazione: non è uno scambio di sentimenti, ma di amore nel significato profondo del termine. L'essere a fianco del giovane in questo modo esige che l'educatore si senta collaboratore di Dio nella realizzazione della persona del giovane, poiché il giovane è persona umana, creato ad immagine e somiglianza di Dio, figlio di Dio con un valore infinito e una rapporto unico con Dio nel quale si realizza. Questa relazione educativa raggiunge l'espressione massima nel sacramento della confessione, nel quale diviene, appunto, sacramentale, e Gesù Cristo è impegnato direttamente a portare il giovane alla salvezza, cioè alla realizzazione di una vocazione trascendente, che il giovane stesso, con l'aiuto dell'educatore, deve progressivamente scoprire e realizzare. L'apertura al sacramento dell'Eucarestia, da parte del sacramento della confessione, porta il giovane alla relazione diretta con Cristo, si giunge alla relazione con Cristo stesso che dà la forza concreta alla persona per una vita nell'amore, in relazioni interpersonali nei valori, nell'imprenditorialità di ogni propria azione e nello scambio continuo con gli altri all'intero di un *habitat* di valori: è il dialogo tra persona umana e Persona divina, che l'ha creata e salvata e la vuole portare alla piena realizzazione. Pertanto l'Eucaristia costruisce non solamente la Chiesa ma pure la convivenza civile. Infatti non si arresta ad un amore sentimentale o passivo, che non è amore, ma porta, tra l'altro, allo scambio continuato imprenditoriale delle proprie azioni con il risultato di aiutare effettivamente i poveri a guadagnarsi da vivere con le proprie mani, non solo, ma creando una convivenza civile arricchita in tante dimensioni.

Dal punto di vista civile, la dimensione religiosa è libera e non può essere toccata nelle leggi, se non per proibire i limiti della libertà nel rispetto di tutti; e le persone sono soggette alle leggi civili. Tuttavia queste leggi non co-

²⁰ Friedrich A. VON HAYEK, o.c., pp. 62-63.

stituiscono la morale, ma sono semplicemente a difesa delle persone, che sono il diritto sussistente (Antonio Rosmini).

Questo è il fondamento originario del progetto personale di vita, per il quale una persona umana scopre di essere creata da Dio quale relazione personale con Lui e con tutti gli altri; percepisce che deve realizzarsi impegnando imprenditorialmente tutto il proprio capitale umano (umano, sociale, economico e così via) in vista di una realizzazione combinata in dialogo con il proprio Creatore, poiché è Lui che l'ha voluta persona nella libertà ma pure nella responsabilità conseguente. Ciò non è avvenuto meramente né per la generazione dei genitori né per l'apporto di alcuna realtà creata.

In questo modo la persona si realizza pienamente proprio come persona umana: la vocazione trascendente è originaria dell'identità della persona umana stessa in quanto relazione creata con Dio.

Ora, la propria realizzazione, il progetto personale di vita, non è qualcosa di astratto, ma appunto perché la persona è relazione, esso deve avere come contenuto il continuo scambio con gli altri e ciò è costituito da un progetto professionale personale. Questo non significa solamente che di continuo siamo in relazione ed in una situazione di scambio con gli altri; ma che relazione e scambi devono giungere ad un apporto professionale, cioè competente, in qualche campo dell'agire umano, per portare il mio apporto a livello professionale agli altri e far progredire la convivenza civile e la produzione di bene e servizi verso la creazione di nuove possibilità in un miglioramento continuo, ed offrire da vivere a chi non è in grado di guadagnarsi il pane con il proprio lavoro per motivi di salute.

Evidentemente, appunto perché la persona è libera e responsabile, in una natura intelligente e in grado di volere, questi progetti presuppongono logicamente un progetto personale di apprendimento. Pertanto non è sufficiente nell'educazione portare il giovane ad apprendere, ma ad un progetto personale di apprendimento con il controllo metacognitivo che lo abiliti ad un progresso continuo nelle proprie azioni verso un miglioramento che non avrà mai fine. La perdita della visione trascendente può impedire di riconoscere l'originalità e l'unicità della persona del giovane.

DARIUSZ GRZĄDZIEL

IL CARATTERE: PROCESSI EDUCATIVI¹

Marvin Berkowitz (2012, 248), psicologo evolutivo, propone di considerare il carattere come un insieme di caratteristiche psicologiche che motivano, sostengono e abilitano il soggetto a funzionare come un agente morale competente. Sulla base di questa definizione egli analizza il carattere dal punto di vista di tre dimensioni: cognitiva, affettiva e comportamentale. Educare il carattere significa per lui considerare non solo “la testa” degli studenti (la dimensione cognitiva), ma anche il loro “cuore” (la dimensione affettiva) e le “mani” (la dimensione comportamentale).

1. Il carattere e le sue dimensioni fondamentali

La prospettiva tridimensionale del carattere è condivisa anche da altri studiosi. K. Ryan (1989, 7) spiega che “il carattere umano è composto di tre componenti: del sapere, delle emozioni e delle azioni”. In termini simili si esprime anche Th. Lickona (1991, 51):

“Il carattere così inteso ha tre parti, collegate tra loro: gli abiti della mente, gli abiti del cuore e gli abiti dell’agire. Tutte e tre aiutano la persona a conoscere il bene, a desiderare il bene e a realizzare il bene. Tutte e tre sono necessarie per poter condurre una vita morale matura”.

¹ Il testo appartiene alla pubblicazione dell’Autore, dal titolo: *Educare il carattere. Per una pratica educativa teoricamente fondata* = Enciclopedia delle Scienze dell’Educazione 127, LAS, Roma 2014, cap. VIII.

Gli autori sono d'accordo che la componente cognitiva comprende la consapevolezza e la coscienza morale, la conoscenza dei valori morali e delle esigenze che essi pongono, la competenza di ragionamento morale, la capacità di decisione responsabile e consapevole delle conseguenze. La componente affettiva riguarda invece la sensibilità per realizzare ciò che si giudica giusto, il rispetto per se stessi e per gli altri, la compassione e gli atteggiamenti empatici nei riguardi degli altri, emozioni positive nei confronti del bene e negative nei confronti del male. Infine, la componente volitiva contiene le energie interne necessarie per agire con persistenza e perseveranza, le strategie di controllo dell'azione, inclinazioni abituali di agire in una certa maniera.

Notiamo che la visione tricotomica della struttura del carattere mette insieme e valorizza varie correnti di pensiero e di ricerca. Essa le valorizza al fine di studiare e di comprendere il carattere stesso e i processi del suo sviluppo e dell'educazione (Seider, 2012, 22).

Le analisi e la comprensione della componente cognitiva si può basare quindi su decenni di ricerca sul ragionamento morale, sul giudizio morale e sul contenuto del sapere morale. Lawrence Kohlberg (1984), considerato da alcuni il padre della psicologia morale, ha meriti indiscutibili in questo ambito. Lo stesso si può dire dei suoi allievi, come ad esempio Thoma, Rest o Davidson (1991), che hanno continuato le sue indagini in questo ambito. Anche le ricerche di Howard Gardner (1983) sulle intelligenze multiple e di Robert Selman (1983) sulla prospettiva sociale dello sviluppo cognitivo aiutano a comprendere meglio la dimensione cognitiva del carattere.

Svolgono qui una fondamentale importanza sia *l'intelligenza interpersonale*, considerata come l'abilità del soggetto di riconoscere e di comprendere gli stati d'animo degli altri, le motivazioni e le intenzioni, sia *l'intelligenza intrapersonale*, considerata come l'abilità di riconoscere e comprendere queste caratteristiche dentro se stessi. La capacità di riflettere sui propri stati d'animo, sulle motivazioni, e la capacità di poterlo fare nei riguardi degli altri, è cruciale per i processi decisionali e per le relazioni fra le persone.

Gli studi della componente affettiva del modello tricotomico del carattere possono da parte loro valorizzare le ricerche sullo sviluppo delle emozioni. L'empatia, l'altruismo, il prendersi cura degli altri sono esempi di come questa dimensione si manifesta nei rapporti interpersonali e sociali. Co-

me esempi di ricerche in questo ambito si possono richiamare quelle condotte da Martin L. Hoffman (2000) sull'empatia, o da Samuel e Pearl Oliner (1988) sulla concettualizzazione della *personalità altruistica*. La prospettiva psicologica riguardo alle emozioni è stata offerta anche dal ben noto Daniel Goleman (2006), o dal lavoro di James J. Gross (2007). La riflessione di natura filosofica, associata alla componente affettiva dell'educazione, è stata realizzata da Nel Noddings (1995) attraverso l'approccio dell'etica del prendersi cura (ingl. *care ethics*).

Infine, la comprensione dell'ambito comportamentale del carattere può essere sostenuta dagli studi e ricerche relativi all'agire umano, agli aspetti della persistenza e dell'autodisciplina nell'agire, o, recentemente, alle forme di bullismo. Le indagini di Virginia Hodgkinson (1995) hanno rivelato che tre individui su quattro, i cui genitori erano impegnati in varie attività di servizio agli altri o alla comunità, quando erano ancora bambini e potevano osservare il loro impegno adesso sono essi stessi impegnati in varie forme di servizio. D'altra parte, solo una persona su quattro, i cui genitori non erano impegnati in alcuna forma di servizio alla comunità mentre essi erano bambini, in età adulta era impegnata in qualche forma di volontariato. Un altro filone di ricerca in questo ambito ha indagato la questione del successo in varie aree della vita (Duckworth – Seligman, 2005, 2006). È stato dimostrato che la persistenza nell'impegno era più forte predittore del successo nelle attività scolastiche ed extrascolastiche che il quoziente di intelligenza. È stato scoperto inoltre che uno dei più evidenti predittori dell'impegno nel volontariato era il forte senso dell'autoefficacia. Gli ambiti di ricerca qui presentati possono essere integrati e completati con gli studi degli psicologi tedeschi del Max Planck Institut für Psychologische Forschung. È stato merito di Heinz Heckhausen (1992), di Peter Gollwitzer (Heckhausen Gollwitzer, 1987) e di Julius Kuhl (1983, 1984, 1987) riscoprire e sottolineare la dimensione volitiva dell'agire umano. Secondo questi autori, nell'azione umana si distinguono due momenti fondamentali: uno predecisionale di tipo motivazionale e l'altro postdecisionale di tipo volitivo. Tra questi due si trova il momento di presa della decisione di agire.² Negli anni ottanta Julius Kuhl ha

² Per una spiegazione sintetica dei concetti si veda PELLERREY - GRZĄDZIEL (2011, 76-83).

esplorato in modo approfondito la fase volitiva dell'azione, mettendo in evidenza un sistema di autoregolazione che contiene strategie metacognitive di auto-controllo delle azioni. Ha esaminato poi la dinamica del controllo delle azioni nel quadro di una teoria dell'Io e della personalità.

Ora, in riferimento ai confini tra le tre componenti, quella cognitiva, quella affettiva e quella comportamentale, bisogna notare che essi non sono così ermetici da non potersi sovrapporre o intrecciare. Ciò nonostante, il modello tricotomico offre una struttura utile per integrare le scoperte fatte nei vari settori delle scienze dell'educazione al fine di offrire una visione più comprensiva sia del carattere stesso che dei processi educativi riferiti al suo sviluppo.

Tuttavia circa questa maniera di prospettare il carattere possono nascere dei dubbi e critiche. Una di queste critiche è che sotto una categoria, ad esempio la volizione, vengono considerati troppi elementi (l'autocontrollo, la perseveranza, il volontariato) che rendono il modello troppo vasto e dispersivo, sia dal punto di vista della ricerca che dal punto di vista educativo ed operativo (Seider, 2012, 26, 31-32).

1.1. Modelli teorici del carattere: proposta di Th. Lickona e di M. Davidson

Un interessante modello del carattere è stato elaborato da Thomas Lickona e Matthew Davidson (2005), i quali, pur accettando le tre dimensioni del modello precedente, propongono di considerare il carattere nella prospettiva di due altre dimensioni: della dimensione del *moral character* e della dimensione del *performance character*. Sia il già menzionato Berkowitz (2012), che anche altri autori, valorizzano volentieri questa prospettiva bidimensionale perché, pur essendo anche questa generale, considera il carattere da un punto di vista nuovo e promettente. Non è senza significato che le due dimensioni, come vedremo più avanti, siano in sintonia con le due dimensioni aristoteliche dell'agire umano, la *praxis* e la *poiesis*.

Nel loro studio pubblicato nel 2005 Lickona e Davidson spiegano come sono arrivati a questa nuova concettualizzazione. Essi ricordano che, in una pubblicazione precedente (Lickona, 1991), il carattere era stato considerato esclusivamente dal punto di vista delle eccellenze di natura esclusivamente

morale. Sulla base delle ricerche condotte successivamente nelle scuole, questi studiosi hanno avvertito però che le qualità morali del carattere degli studenti, come l'onestà, la responsabilità, il rispetto, non si possono educare e sviluppare separatamente da quello che si fa ordinariamente a scuola, cioè separatamente dallo studio e dall'impegno. Anzi, la diligenza, la perseveranza, come qualità relative al rendimento scolastico, si intrecciano strettamente con le qualità morali, quali la responsabilità e l'onestà. Gli autori suggeriscono quindi che il carattere della persona deve essere considerato in modo complementare, cioè, sia dal punto di vista delle eccellenze morali, che dal punto di vista delle competenze e eccellenze nello studio e nel lavoro. Le qualità morali cioè devono sostenere quelle performative, e quelle performative quelle morali. Secondo la nuova concettualizzazione del carattere, le prime sono elementi costitutivi di quello che gli autori chiamano *performance character*, e le seconde sono elementi costitutivi di quello che chiamano *moral character*.

Il *performans character* è orientato alla competenza e alla padronanza (ingl. *mastery orientation*). È costituito dalle disposizioni cognitive, emozionali e comportamentali per poter realizzare il potenziale dell'eccellenza nell'ambito dello studio, delle attività extracurricolari, nel proprio lavoro e in ogni altro tipo di impegno. Le qualità particolari che lo costituiscono sono la diligenza, la perseveranza, l'impegno, l'ingegnosità, la creatività, l'auto-disciplina, l'etica del lavoro, ecc. Il *moral character* è orientato alle relazioni con gli altri, ma anche alla persona stessa nella vita privata, sociale e professionale. È costituito dalle disposizioni cognitive, emozionali e comportamentali che abilitano la persona a creare adeguate relazioni interpersonali e ad agire in maniera morale; il *moral character* ci rende capaci di trattare gli altri – e noi stessi – con rispetto e con cura, e di agire in coerenza con i propri valori etici. Questa dimensione controlla inoltre l'uso dei mezzi per raggiungere in modo etico gli obiettivi della dimensione *performans*.

Anche qui le due dimensioni non possono essere considerate in modo separato, ma devono essere viste come parti integranti di un unico carattere della persona (Berkowitz, 2012, 249-250). Sembra che questa sia stata anche l'idea originale di Lickona e Davidson (2005, 22), quando hanno scritto: "Il *performance character* deve essere sempre regolato dal *moral character* per assicurare che non facciamo cose sbagliate o cattive nel perseguimento dei

nostri obiettivi, e il *moral character* ha sempre bisogno del *performance character* per assicurare che siamo efficaci nel realizzare le nostre buone intenzioni”. Per sostenere questa tesi, gli autori riportano l’affermazione di Theodore Roosevelt: “Educare solo l’intelletto della persona senza la morale significa educare una minaccia per la società”. È anche vero, continuano Lickona e Davidson, che educare solo la morale della persona senza l’intelletto, se non è una minaccia, comunque è una perdita per la società. Possiamo immaginare, ad esempio, che una persona con il carattere performativo, ma senza il carattere morale, possa correre il rischio di diventare folle. Il coraggio senza l’etica può finire col far diventare un terrorista; la gestione efficace di un’azienda in vista solo del profitto può finire con la rovina delle persone. Al contrario, essere una persona con il carattere morale, ma senza il carattere performativo, causerà inefficacia e inefficienza nel lavoro. Le buone intenzioni senza le capacità adeguate non potranno mai essere attualizzate. Un importante studio da questo punto di vista lo offrono Gardner, Csikszentmihalyi e Damon (2001, 2011) che da anni sono impegnati nel progetto denominato *Good Work*. Una delle conclusioni delle loro ricerche è appunto che esiste una stretta relazione tra il buon lavoro e l’etica.

David Shields (2011, 48-53), accettando il modello di Lickona e Davidson, propone di aggiungere anche una terza dimensione, relativa all’impegno civile della persona e al lavoro per il bene comune nella società. Questa dimensione si distinguerebbe per le conoscenze, le competenze e le virtù necessarie per educare una cittadinanza responsabile e impegnata. Se il carattere morale è in linea con le qualità proprie delle relazioni tra le persone, il carattere civile si riferirebbe ai ruoli che il soggetto dovrebbe svolgere nella comunità locale, nazionale e globale (Torney-Putra – Vermeer Lopez, 2006).

1.2. Modelli teorici del carattere: proposta di M. Berkowitz

Tenendo conto delle proposte presentate fino ad ora, Berkowitz cerca di sintetizzarle elaborando un modello unico. Gli elementi del carattere della persona sono da lui rappresentati con un modello a tre cerchi concentrici. Al centro sarebbe il concetto dell’identità morale dell’individuo, come è spiega-

to teoricamente da L. Nucci.³ La rappresentazione del carattere con questo modello si differenzia leggermente da quella di Lickona, in quanto Lickona dà alle due parti del carattere, quella performativa e quella morale, uno status alla pari; Berkowitz invece subordina il *performance character* al *moral character*. Nella pratica educativa, nota Berkowitz (2012, 250), questo non ha molta importanza; è significativo solo dal punto di vista teorico e concettuale.

Ricordiamo che anche le dimensioni psicologiche del carattere (cognitiva, affettiva e comportamentale), di cui abbiamo detto sopra, sono pienamente presenti nei modelli appena disegnati. In riferimento al *moral character*, il ragionamento morale fa parte della dimensione cognitiva, l'empatia o la compassione di quella affettiva, e il prendersi cura dell'altro di quella comportamentale. Ugualmente, in riferimento al *performance character*, le conoscenze specifiche dei vari settori della scienza o del lavoro professionale fanno parte della dimensione cognitiva, l'ottimismo motivazionale fa parte di quella emozionale, e l'autoregolazione o la perseveranza nell'impegno di quella comportamentale. In modo analogo si potrebbero portare esempi anche per la dimensione civile. Ugualmente come nelle componenti cognitiva, affettiva e comportamentale, anche qui bisogna dire che i confini tra i tre tipi del carattere, morale, performativo e civile, soprattutto nella pratica educativa, spesso non sono ben distinti. Dal punto di vista concettuale rappresentano comunque strutture utili sia per le spiegazioni teoriche e pedagogiche sia per le analisi delle modalità concrete con cui il carattere si sviluppa.

2. Educare il carattere: contenuti e processi

Molti autori concordano che l'educazione morale intesa come educazione del carattere, mirando allo sviluppo delle disposizioni interne, a differenza degli approcci che si dichiarano neutrali e si concentrano solamente su astratti processi di ragionamento morale, deve prendere in considerazione anche ciò che costituisce la materia e il contenuto della morale. Lickona (1991, 51), parlando del concetto comprensivo del carattere spiega: "Il carat-

³ Per identità morale Nucci intende tutte le modalità con cui il soggetto integra la morale personale con la percezione soggettiva della propria identità (NUCCI, 2001, 128).

tere consiste nei valori operativi, nei valori in azione. Noi sviluppiamo il carattere quando i valori diventano virtù, cioè quando diventano disposizioni interne affidabili nel rispondere alle situazioni in maniera moralmente corretta”. L’educazione, in questo senso, è intesa come “uno sforzo intenzionale che ha come obiettivo lo sviluppo delle virtù. Esse sono intese come qualità umane, come, ad esempio, onestà, saggezza, compassione, coraggio, diligenza, perseveranza, auto-controllo. Le virtù sono buone per il soggetto, in quanto lo sostengono nel condurre una vita pienamente realizzata. Sono buone anche per la comunità in quanto abilitano a vivere insieme in maniera armoniosa e produttiva. Le virtù, infine, si fondano sulla natura umana e sull’esperienza, esse forniscono gli standard per definire il buon carattere” (Lickona, 1999, 23).

I contenuti che permeano i processi educativi, cioè il contenuto assiologico e il contenuto operativo, creano le condizioni affinché l’educando possa sviluppare due generi di competenze: quelle etiche e quelle operative. Esse fanno parte del carattere della persona e danno fisionomia a quelle dimensioni che Lickona e Berkowitz hanno definito *morale* e *formativa*.

2.1. *Contenuto assiologico e contenuto operativo*

L’educazione del carattere morale enfatizza il contenuto della moralità, cioè le conoscenze morali e il loro riferimento alla vita reale (Wynne e Ryan, 1993). Riguardo ai contenuti di natura assiologica, due elementi meritano una attenzione particolare. In primo luogo, l’importanza della conoscenza esplicita di certe qualità morali, come ad esempio l’onestà, la giustizia, il prendersi cura dell’altro, che le tradizioni progressiste hanno spesso trascurato omettendo di rivolgere l’attenzione degli educandi sulle loro azioni e sui loro comportamenti concreti.⁴ In secondo luogo, viene sottolineata l’impor-

⁴ L’approccio all’educazione morale elaborato da Kohlberg è stato criticato proprio a causa della indifferenza e del disprezzo dei metodi tradizionali, come l’insegnamento diretto circa il bene e il male. È stato anche accusato di mancanza di contenuto morale esplicito e di esigere troppa responsabilità dai bambini chiedendo loro di prendere decisioni circa le regole che non sono negoziabili o sono prerogative del mondo degli adulti, come per esempio le sanzioni per la violazione delle regole sociali. Spesso sono citate anche due ulteriori critiche. Una di esse deriva dalla discrepanza empirica tra il giudizio morale e l’azione: gli indi-

tanza dell'ambiente nel socializzare le conoscenze morali e il modo di realizzarle nella quotidianità.

Un altro tipo di contenuto è di natura operativa e riguarda le capacità di gestire la vita in modo autonomo e responsabile, soprattutto nel campo del lavoro professionale. Tutti e due i tipi di contenuti sono indispensabili affinché l'educando possa sviluppare due generi di competenze: quelle etiche e quelle operative. Secondo il modello di Lickona e Davidson, esse fanno parte di due dimensioni del carattere, cioè di quella *morale* e di quella *performativa*. Devono essere proposte all'educando in maniera parallela secondo le fasi dello sviluppo fino a quando egli diventi maturo socialmente, moralmente e professionalmente.

La crescita armoniosa in ciascuna delle due dimensioni ha la sua importanza sia per la vita del soggetto, che per tutta la società. Possiamo vederne esempi molto frequenti nel nostro quotidiano. Non vogliamo, per esempio, affidare la macchina a un meccanico che forse è una persona gentile, ma non conosce il suo mestiere; così pure preferiamo affidarci a un chirurgo che è competente e non solo un bravo amico di famiglia. D'altra parte, non accettiamo che qualcuno sia un bravo avvocato o un buon medico, ma nello stesso tempo approfitti delle sue competenze e della sua posizione per guadagnare soldi in modo non lecito. Lo stesso ragionamento può essere riferito agli educatori e agli insegnanti. Non basta che siano esperti nelle loro discipline, se al loro comportamento manca tutta la componente etica. D'altra parte, non vogliamo che siano soltanto persone gentili e oneste, ma prive delle competenze didattiche e metodologiche.

Un'eloquente dimostrazione di come le dimensioni performativa e morale si manifestano nelle varie situazioni della vita delle persone e nel lavoro professionale, è stata offerta nel già citato studio di H. Gardner, M. Csikszentmihalyi e W. Damon (2001). Questi autori analizzano attentamente due ambiti del lavoro professionale, quello del giornalismo e quello della biotecnologia, per rilevare che cosa significhi lavorare in modo che nello

vidui spesso non agiscono secondo i loro ragionamenti. In altre parole, il giudizio morale da solo è insufficiente per il comportamento morale. La seconda mette in rilievo che l'approccio di Kohlberg trascura le dimensioni della personalità nell'azione umana elevando il ragionamento intellettuale sopra tutti gli altri aspetti della morale e del carattere della persona (NARVAEZ, 2006).

stesso tempo il soggetto sia professionalmente esperto e socialmente responsabile. Essi affermano che le lezioni tratte dalle professioni analizzate possono essere valorizzate anche in altri campi professionali al fine di realizzare un lavoro che sia eccellente nella qualità (competente ed efficiente), ed inoltre sia effettuato in modo eticamente responsabile (tenendo conto delle implicazioni per la società più ampia).

2.2. Comunità: processi educativi e relazioni umane

Ora, tenendo conto delle definizioni e delle spiegazioni riguardo al carattere e all'educazione del carattere, possiamo intravedere alcune implicazioni per l'agire educativo degli insegnanti e degli educatori in varie strutture educative, prima di tutto nelle scuole. Lickona indica alcune componenti che sono fondamentali:

“Per essere effettiva, l'educazione del carattere deve essere comprensiva, deve considerare intenzionalmente ogni aspetto della vita della scuola come opportunità per lo sviluppo del buon carattere. L'approccio comprensivo intende sostenere le virtù attraverso l'esempio degli insegnanti, le materie che fanno parte del curriculum, l'osservazione degli standard accademici, le attività extrascolastiche, i modi di osservare le regole e la disciplina, il clima e la cultura della scuola. L'approccio comprensivo riconosce che ogni aspetto della vita della scuola influenza il carattere, in un modo o in altro, in modo buono o cattivo” (Lickona, 1999, 23).

Gli educatori devono essere consapevoli che gli educandi percepiscono le relazioni come segnate assiologicamente. Negli ambienti e nelle strutture destinate all'educazione e all'istruzione, oltre ai programmi ufficiali e ai curricula formali, sorgono parallelamente i curricula non formali (riprenderemo più avanti questo argomento). Questo fa sì che le istituzioni svolgano non solo un ruolo istruttivo, ma anche educativo.⁵

La ricerca psicologica distingue due tipi di aspetti nella relazione educativa (Franta, 1988): quello contenutistico e quello relazionale. L'importanza della dimensione relazionale, accanto a quella contenutistica, deriva dal fatto che l'educazione è realizzabile soltanto se sono presenti relazioni interperso-

⁵ La presentazione delle posizioni di alcuni autori si trova in PELLERAY (2007, 85).

nali significative. Gli obiettivi educativi ricevono il loro significato soltanto quando le persone in interazione si incontrano e creano una relazione di un certo tipo. La comunicazione educativa diventa una specie di medium pedagogico che svolge un ruolo fondamentale nel raggiungimento delle finalità educative.

Questo fatto ha notevoli implicazioni: la relazione educativa è interattiva e trasformativa. I bambini trasformano se stessi in risposta all'ambiente, e in modo particolare alle relazioni con gli educatori (Varela et al., 1991). Essi acquisiscono conoscenze e costruiscono la comprensione del mondo attraverso esperienze attive, partendo dalle quali costruiscono anche schemi emozionali, cognitivi e comportamentali. Questi schemi guidano l'attenzione e filtrano gli stimoli in accordo con quello che hanno imparato a stimare e a valorizzare sulla base di esperienze significative. Gli schemi interiori sono costruiti sia per esperienza incidentale, che per le esperienze di insegnamento intenzionale e consapevole. Un bambino, ad esempio, la cui attenzione è ripetutamente richiamata e rivolta al benessere degli altri, sviluppa schemi diversi da quelli di un bambino la cui attenzione viene focalizzata sull'essere attrattivo (Narvaez, 2006, 719). La maggior parte di ciò che sappiamo risiede nella cosiddetta conoscenza tacita (come l'abbiamo chiamata con Polanyi), di cui fanno parte le intuizioni su come le cose funzionano (Sternberg – Torff, 2001). Così, per esempio, dal ripetersi delle interazioni con i genitori, con gli educatori e con gli altri membri del proprio gruppo culturale, i bambini imparano come stare vicino a qualcuno, come condividere lo sguardo con altri, come trattare le diverse parti del corpo, e così via. Molti di questi comportamenti culturali sono appresi senza istruzioni esplicite e diventano automatici, e cioè fanno parte del comportamento naturale su cui la persona non riflette costantemente.

Per il fatto che gran parte del nostro comportamento si basa sulla nostra conoscenza tacita o sulle intuizioni, gli adulti devono creare ambienti che indirizzano le intuizioni dei bambini in una direzione giusta.⁶ L'ambiente include il clima e l'atmosfera. In senso ampio il clima comprende il modo di organizzare l'ambiente, gli obiettivi e le aspirazioni, i discorsi sugli obiet-

⁶ Secondo ABBA (1995), gli educatori possono farlo in due modi come *causa efficiente dispositiva* e come *causa esemplare*; ne parleremo più specificamente nel paragrafo successivo.

tivi e i sistemi di premi e di punizioni, sia manifesti che nascosti. In senso specifico, il clima ha a che fare con il come le persone si trattano l'una con l'altra, come lavorano insieme, come prendono le decisioni, quali sentimenti sono incoraggiati e quali aspettative sono promosse. Un clima positivo, in questo senso, soddisfa i bisogni del bambino e favorisce il suo senso di appartenenza al gruppo più largo. La comunità locale in primo luogo crea l'ambiente in cui il bambino impara come vivere. Fornisce modelli di ruoli e assicura l'insegnamento necessario da parte di quelli che sono più competenti. In secondo luogo, la comunità è una specie di "tela" su cui il bambino esprime il proprio carattere. Essa è il luogo dove si praticano e si esercitano le competenze, e si formulano e applicano le risposte alle interazioni con gli altri e con l'ambiente.

Due tipi di comunità influenzano maggiormente la vita dei bambini: la comunità della scuola e la comunità fuori della scuola (familiare, parrocchiale, del quartiere). Tutte e due garantiscono che gli educandi sono immersi in ambienti che guidano le loro intuizioni (circa l'onestà o la giustizia) e offrono parallelamente indicazioni esplicite su come ragionare per risolvere problemi in un campo specifico (per esempio nelle situazioni del bisogno degli altri). La loro riflessione critica viene ispirata e guidata sia nel contesto delle esperienze positive (successi) che di quelle negative (errori e fallimenti), viene istruita sia nei momenti di rabbia che di gioia. In questo modo, lungo il periodo della formazione e della crescita, le loro competenze e le loro percezioni sono perfezionate e sviluppate in sistemi facilmente accessibili in ogni momento. Si apprendono le strutture interpretative che, con il progresso della pratica, vengono applicate più facilmente. Schemi di azione sono realizzati ad alti livelli di automaticità, la quale però è il risultato di precedenti comportamenti e azioni su cui è avvenuta la riflessione, l'accettazione e l'adesione consapevole (Hogarth, 2001). Quello che per un "novizio" è faticoso e si basa sulle regole, diventa facile e automatico quando uno diventa esperto (Dreyfus – Dreyfus, 1990).

Ciò implica che, per sostenere lo sviluppo dei bambini fino allo stato di competenza etica (*know-how* etico), bisogna prendere in considerazione sia i processi educativi espliciti, sia anche tutto l'ambiente in cui il bambino si trova. Questa prospettiva coincide con quanto abbiamo visto in Aristotele: le virtù (abiti virtuosi) sono modelli di comportamento sviluppati con la prati-

ca, con lo sforzo e con la guida di genitori e insegnanti, fino al momento in cui la guida esterna diventa inutile. L'acquisizione delle virtù esige un apprendistato sotto la guida di altri, non una cieca obbedienza, ma una riflessione guidata. All'inizio della strada il bambino compie solo atti morali che soddisfano gli standard di eccellenza solo esternamente. Poi, lungo il processo educativo, si strutturano in modelli di comportamento che vengono consolidati e integrati con la struttura volitivo-motivazionale della persona. All'inizio, la motivazione del bambino per mostrarsi grato, per esempio, scaturisce solo dal desiderio di rispondere alle aspettative del genitore e in prospettiva di una ricompensa o di una eventuale punizione. Ma, quando diventa più maturo, i suoi comportamenti soddisfano i criteri delle virtù: sono coscienti, eticamente motivati, naturali e, in certo senso, prevedibili.

All'inizio i comportamenti sono guidati dall'educatore, ma lungo il processo dell'educazione, sperimentando la loro validità e il loro valore, l'adolescente comincia a guidarsi da solo con motivazioni proprie. Il passaggio dall'eteronomia nell'educazione all'autonomia del soggetto non è un atto, è un processo. Esso in maniera continua porta a una sempre maggiore capacità di autogestirsi e a una sempre minore necessità di essere guidato. Qui si verifica la validità delle affermazioni di Sichel o di Abbà, che rispecchiano anche le intuizioni di Aristotele. "L'essere umano diventa morale attraverso la vita morale" (Sichel, 1988, 103). La vita morale e l'azione morale precedono il ragionamento morale, così che prima il soggetto agisce moralmente ed è membro di una comunità morale e poi sviluppa appropriate comprensioni e abitudini di qualità. Nel processo di crescita, grazie all'immersione nell'ambiente più vicino, le intuizioni e le esperienze vengono integrate con la guida e l'istruzione. I bambini agiscono in una varietà di contesti e accumulano un repertorio di schemi e di risposte e sviluppano l'intelligenza contestualizzata e le emozioni legate al comportamento di un certo tipo.⁷ La psicologia dello sviluppo conferma la potenza dei sistemi ecologici e delle interazioni dinamiche tra la persona e il contesto per lo sviluppo della personalità (Hogarth, 2001).

⁷ La spiegazione dei processi psicologici che qui avvengono si trova nel paragrafo successivo.

2.3. L'atto educativo

Abbiamo già varie volte avvertito quanto l'uomo si caratterizzi per una naturale impreparazione a condurre una vita morale. Questa sua iniziale inabilità esige l'azione di un educatore il quale, essendo più maturo ed esperto, sollecita e guida l'educando in modo che si possano sviluppare certe qualità del suo carattere. Abbà indica due di tali modi con cui l'educatore può esercitare il suo ruolo: nel modo di *causa efficiente dispositiva* (l'educatore interviene intenzionalmente sull'educando) e nel modo di *causa esemplare* (l'educatore esibisce i propri atti che sono esemplificazioni di certe qualità e di certi valori) (Abbà, 1995, 311).

Il primo modo riguarda sia la dimensione cognitiva che quella affettiva. Riguardo alla prima bisogna dire però che la virtù della prudenza non è né propriamente né direttamente insegnabile. Essa può esistere solo in quanto l'individuo stesso capisce i fattori rilevanti della situazione pratica e stabilisce il giusto mezzo con cui regolarsi e comportarsi. Ma siccome essa si serve di molti fattori che fungono da ragionamento prudenziale, l'educatore può intervenire su questi fattori. Egli quindi può sollecitare l'educando ad eseguire o ad evitare certe azioni esteriori, può intervenire sull'affettività e sulla conoscenza pratica. Fa questo sia *in universalibus*, con l'istruzione morale, sia *in particularibus*, focalizzando l'attenzione dell'educando sui particolari dell'azione e fornendogli in questo modo le premesse grazie alle quali egli può giudicare quale sia la scelta da compiere. Riguardo alla dimensione affettiva invece, l'educatore svolge il ruolo di *causa efficiente dispositiva* sia come precettore, sia come maestro e istruttore, sia come interlocutore del dialogo. Siccome l'affettività e la conoscenza si sviluppano a partire dall'esperienza di azioni e di comportamenti, l'intervento attivo dell'educatore, soprattutto nel periodo dell'infanzia dell'educando, parte dalla pratica e cioè dall'esecuzione di azioni esteriori da parte dell'educando. Compiendo le azioni l'educando sperimenta contemporaneamente la comprensione, la volizione e i sentimenti. È importante che le azioni, che l'educando inizia ad eseguire per sollecitazione dell'educatore, siano azioni *secundum rationem rectam*, anche se al momento di eseguirle l'educando non le capisce ancora e la ragione che lo spinge a compierle non è ancora la sua ragione ma quella dell'educatore. At-

traverso la realizzazione eseguita in varie situazioni è possibile la formazione delle abitudini sia nel volere che negli appetiti passionali (Ibidem, 312).

Abbà sostiene che le passioni non sono impulsi ciechi, ma comportano anche una valutazione della situazione, che abbiamo chiamato *valutazione cogitativa* (Ibidem, 313). All'inizio essa si presenta irriflessiva e legata al particolare; valuta solo un bene concreto e particolare del mondo e un comportamento individuale del soggetto. È invece la ragion pratica che supera il particolare della situazione in direzione di ciò che è bene per l'individuo in quanto la persona è inclinata a perseguire beni umani in rapporto a finalità più generali. A quest'ordine, concepito dalla ragion pratica, si riferisce appunto la *valutazione cogitativa*.

L'educatore sollecita l'educando a esercitare anche la *percezione emotiva* e lo fa in due direzioni: lo sollecita a percepire quale tipo di azione o scopo virtuoso è rilevante in vista di una certa situazione o a percepire quale azione particolare e quale scopo virtuoso rilevante è richiesto in quella data situazione. L'educatore può richiamare l'attenzione dell'educando, per esempio, su esperienze passate, su norme generali di condotta, su storie ed esempi di altri. Mediante domande appropriate può cercare di fargli scoprire circostanze rilevanti, può avvertirlo di eventuali errori di ragionamento, può anche farlo riflettere sul rapporto tra i dati e l'azione da compiere, su eventuali inconvenienti e ostacoli. Attraverso questi atti prerequisites e preparatori l'educando può arrivare a trovare da se stesso il giudizio pratico prudenziale (Abbà, 1995, 314).

L'educatore può anche condividere la sua esperienza con l'educando per estendere in lui la conoscenza delle cose umane nelle circostanze particolari. Questa estensione della conoscenza prudenziale è preceduta però dall'educazione primaria dell'affettività. Abbà afferma: "L'educazione morale inizia ancora prima dell'uso della ragione. Essa procede dall'azione all'emozione e da questa al ragionamento morale" (Ibidem). Questo implica che l'uomo diventa giusto compiendo atti giusti, diventa onesto compiendo atti onesti, ecc., anche se inizialmente non lo fa in maniera virtuosa perché gli manca il momento della libera scelta e quello prudenziale della decisione. Per questo, l'educando deve essere aiutato a percepire le azioni come esemplificazioni di una qualità morale comune, per esempio della bontà, della generosità, dell'onestà, che sono realizzate in una data azione. In questo mo-

do l'educando inizia a scoprire che certe azioni sono buone, giuste, generose, e allo stesso tempo comincia ad inclinare consapevolmente l'affettività verso di esse.⁸

Come abbiamo detto prima, l'educatore esercita ancora un altro tipo di intervento attivo sull'educando, quello di una *causalità esemplare*. Essa viene esercitata quando l'educatore mostra il modo in cui egli stesso realizza la propria vita. Egli fa da modello. Per essere efficace deve sostenere però il suo esempio di vita con le motivazioni, deve assistere l'educando nelle sue deliberazioni e nelle sue proprie riflessioni pratiche. Bisogna tenere presente però che la vita dell'educatore non si ripete nella vita dell'educando. Questi perciò deve essere aiutato ad entrare nella dialettica tra l'universale e il particolare, a percepire le somiglianze e le differenze e a riconoscere scopi identici, concretizzati in esemplificazioni diverse. Del significato dei modelli e della loro forza per i processi educativi parleremo più diffusamente nel paragrafo successivo, ma qui dobbiamo soffermarci ancora un po' su un aspetto dell'educazione che è significativo per quanto riguarda le implicazioni della teoria di MacIntyre.

Presentando la concezione della virtù del filosofo scozzese, abbiamo presentato anche le caratteristiche della vita umana intesa come unità narrativa. Ricordiamo che la vita concepita in termini narrativi significa per MacIntyre in primo luogo la storicità dell'esistenza umana. Ricordiamo anche che la narrazione è concepita da lui come l'articolazione razionale dell'esperienza storica, sociale e culturale che il soggetto deve avere per garantirsi una comprensione dell'esistenza propria e altrui. In *After Virtue* (MacIntyre, 2015), l'uomo viene presentato appunto come narratore e autore di storie e la sua vita è concepita come un tutto, con una sua identità e continuità. Il modo di concepire la vita umana come unità narrativa ha quindi le sue implicazioni per i processi educativi. La scoperta di base di MacIntyre è che nelle culture della Grecia, del Medioevo e del Rinascimento, il mezzo principale per l'educazione morale era il racconto di storie di eroi e di santi che fornivano la memoria storica e il contesto morale di queste società (MacIntyre, 2015, 121). Le storie presentavano la vita come una lotta tra la vittoria e la sconfitta. MacIntyre, ricostruendo la tradizione delle società eroiche,

⁸ Con Abbà abbiamo già chiamato questo tipo di percezione (1995, 313) *percezione emotiva pratica*.

scopre nella narrazione un significato particolare in vista dell'educazione delle persone. "Se privi i bambini delle storie, li lasci non preparati, ansiosi e insicuri nelle loro azioni e parole. Perciò non c'è altra strada per avere la comprensione di una qualsiasi società, inclusa la nostra, se non quella delle storie che costituiscono le loro iniziali risorse drammatiche" (MacIntyre, 1985, 216). In questa prospettiva la vita morale è vista come acquisizione delle qualità personali e delle virtù che sono necessarie per una storia di vita riuscita.

S. Hauerwas ha provato a dimostrare come la morale della persona dipenda dallo sviluppo del carattere attraverso la narrativa. Riflettendo sulle idee di MacIntyre, afferma che lo sviluppo del carattere morale avviene non attraverso l'adesione a principi, ma tramite l'acquisizione della narrazione storica che ci fa abili ad adattare in modo coerente quello che facciamo e quello che non facciamo alla nostra propria storia di vita. La vita è una narrazione che disegna la strada per vivere coerentemente nella diversità dell'esperienza umana. Hauerwas (1980) suggerisce che invece di fissare gli studenti sui dilemmi morali, come propone Kohlberg, essi dovrebbero essere aiutati a comprendere le storie e le immagini attraverso cui la gente vive la propria vita.

3. Competenze dell'educatore. Il ruolo della *praxis* e della *poiesis* nell'educazione

In questo paragrafo ci concentreremo maggiormente sul tipo di qualità e di competenze di cui gli educatori necessitano ai fini della formazione del carattere degli educandi.⁹ Valorizzeremo la riflessione aristotelica, che considera l'agire umano dal punto di vista di due dimensioni, la *praxis* e la *poiesis*.

Cercheremo di vedere come le categorie aristoteliche della *praxis* e della *poiesis*, e le relative competenze personali necessarie per realizzarle, corrispondono e spiegano le caratteristiche delle due dimensioni del carattere, e cioè quella *morale* e quella *performativa*.

⁹ Oltre all'analisi che seguiamo, bisogna ricordarsi qui delle idee di MacIntyre riguardo alle qualità e al ruolo degli educatori.

Considerando il lavoro che gli insegnanti e gli educatori svolgono come una particolare sorta di agire umano, è lecito chiedersi come le due dimensioni, *praxis* e *poiesis*, si attualizzano e cosa ci insegnano. L'autore che ha realizzato uno studio al riguardo è Alfred Winfrid Müller (2008). Egli dimostra che il lavoro educativo realizza per eccellenza le due dimensioni aristoteliche: da una parte la *poiesis*, in quanto è un agire orientato ai risultati (risultati educativi), dall'altra anche la *praxis*, in quanto la sua qualità è determinata non solo dai risultati, ma prima di tutto dalla qualità dell'azione stessa. Seguendo il ragionamento di Aristotele (EN VI 4, 1140a 1-5), deve essere quindi possibile specificare due tipi di competenze che sono richieste per realizzare ciascuna delle dimensioni. La dimensione tecnica dell'agire degli insegnanti o educatori (*poiesis*) riguarda maggiormente la parte progettuale, organizzativa e realizzativa dei processi didattici ed educativi. Le competenze di questa dimensione si acquisiscono nei processi di formazione professionale, iniziale e continua, per poter insegnare una data materia, e per poter progettare, realizzare e valutare i percorsi didattici in maniera metodologicamente corretta. Ma è esattamente la dimensione etica e sociale (*praxis*) che costituisce lo spazio specifico in cui avvengono i processi educativi più intensi. Le competenze di questa dimensione sono prima di tutto le qualità e caratteristiche personali degli insegnanti ed educatori, il loro sistema di valori e di convinzioni, come pure le disposizioni interiori per realizzarle nella propria vita.

Ma qui sta il paradosso dell'agire educativo: nella maniera in cui si realizza con la dimensione *praxis*, grazie alla sua qualità interna diventa *poiesis*, cioè esplicitamente educativo, e quindi "educativamente produttivo". La qualità interna dell'agire dell'educatore sostiene la crescita e lo sviluppo dell'educando (Müller, 2008, 18). Questo significa che il *medium* reale di cui l'educatore dispone è il suo atto educativo di qualità e, in ultima istanza, la sua vita guidata da alti standard umani ed etici (Ibidem, 97, 36). I valori che hanno un'influenza educativa, cioè la bontà dell'agire realizzato in modo etico, adeguato e competente, sono inclusi nelle attività realizzate quotidianamente dall'educatore o dall'insegnante (Ibidem, 115). In questo senso l'educazione è *poiesis*, cioè produttiva, ma solo quando è realizzata a modo dalla *praxis*, cioè dal buon agire dell'educatore. L'educazione è *praxis*, in quanto è un buon agire dell'educatore, ma è una *praxis* che è finalizzata poieticamente.

te, mira cioè al raggiungimento dei risultati. In questo senso, si può dire che il buon lavoro dell'educatore sta al servizio della buona educazione.¹⁰

Ma, come un'azione (buona o cattiva) incide educativamente? Sono le qualità e le caratteristiche personali dell'educatore che danno un valore particolare alla sua azione e alla sua presenza davanti all'educando, e lo rendono modello (buono o cattivo) che può essere imitato. In questo senso, la *praxis* è produttiva educativamente anche senza avere l'intenzione di produrre qualcosa. L'influenza di un modello consiste non solo nella forza di attrazione di un ideale, ma anche nel fatto che gli esseri umani per loro natura tendono a imitarsi. Più gli educandi sono piccoli, o meno coscienti e autonomi, più facilmente assumono i comportamenti e le strutture motivazionali degli adulti.

C'è anche un altro modo in cui la qualità dell'azione dell'educatore influisce sullo sviluppo del bambino: l'influenza della comunicazione valutante e stimante. Tutti i tipi di raccomandazioni, di ammonimenti, di reclami, o, in generale, tutte le forme di stima o disprezzo circa l'azione o l'abbandono dell'azione da parte del bambino, espresse in comunicazioni e reazioni verbali o non verbali, non sono neutrali per il bambino che le percepisce (Ibidem, 292, 295, 298). L'educazione non consiste solo nella creazione delle condizioni, come è stato proposto da Jean-Jacques Rousseau, ma anche in una continua responsabilità dell'educatore di fronte all'educando e nella sua consapevole presenza comunicativa (Ibidem, 237-239). Quando si parla di responsabilità dell'educatore, si intende dire che essa non consiste primariamente nell'applicazione di metodi educativi corretti o di mezzi realizzativi o operativi, ma prima di tutto nella sua presenza adeguata sempre lì dove si

¹⁰ Dobbiamo precisare che, secondo Müller, lo sviluppo e la crescita del bambino non è il *telos* dell'azione dell'educatore – questo è solo un effetto collaterale della sua azione; il *telos* dell'educazione è indipendente dall'azione dell'educatore. Müller sottolinea qui che l'educazione non è una *poiesis* tecnica, perché il bambino non è un materiale da elaborare. Conseguentemente, afferma Müller, l'educazione non è né pura *praxis* né pura *poiesis*. In riferimento alla distinzione tra il *telos* dell'educazione e il *telos* dell'azione dell'educatore, Müller chiarisce che il primo *telos* non può dipendere dalle intenzioni degli educatori. Il fine educativo non è un fine dell'educatore, ma un fine dell'educazione. Il *telos* dell'educazione è una funzione dell'educazione, e non dell'intenzione dell'educatore. Ma, come nei processi di produzione l'idea del prodotto corrisponde con l'intenzione di chi lo produce, nello stesso modo, si presume che l'intenzione dell'educatore corrisponda con il *telos* dell'educazione (Ibidem, 268, 270, 272).

realizza o dovrebbe realizzarsi l'educazione. In tal modo, di fronte all'educando, l'educatore è responsabile sia per la qualità della sua presenza educativa e della comunicazione, sia per il comportamento e l'azione (Ibidem, 287-288, 301).

Di conseguenza, il lavoro degli insegnanti nella scuola non è solo di natura tecnico-metodologica, ma anche di natura etica e sociale. Coinvolge valori, forme di interazione con gli allievi, processi di interpretazione delle situazioni e dei significati. "È stato affermato varie volte che dovremmo considerare l'insegnamento come un'arte e non una scienza. L'insegnamento, si sostiene, non consiste nell'applicazione di conoscenze decontestualizzate e regole astratte, ma implica una sensibilità per il *teachable moment* e la capacità di prendere decisioni appropriate in situazioni che, in un certo senso, sono sempre nuove e uniche" (Biesta, 2009, 184, 188). Le decisioni che gli insegnanti prendono coinvolgono sempre la capacità di fare una giusta valutazione dei mezzi e dei modi con cui certi determinati obiettivi possono essere raggiunti. Nella tradizione aristotelica questa capacità viene chiamata prudenza, o saggezza.

Qui possiamo dire con Lickona (2005, XV) che l'educazione ha sempre due obiettivi fondamentali: aiutare gli studenti a diventare intelligenti e a diventare buoni. Tutta la competenza professionale degli insegnanti e degli educatori deve portare a individuare i mezzi adeguati, personali o tecnici, per raggiungere tutti e due i traguardi: che gli studenti possano crescere nel loro *carattere morale* e nel loro *carattere performativo*, che possano sviluppare la padronanza esperta nel lavoro e la padronanza esperta nelle relazioni.

Tenendo conto delle considerazioni fatte su *praxis* e *poiesis* nell'agire educativo, possiamo analizzare ulteriormente il ruolo che svolge la scuola. A.W. Müller (2008, 183.184) distingue qui tra formazione (*Bildung*) e istruzione (*Ausbildung*). Con l'insegnamento, la scuola contribuisce ugualmente a entrambe: alla formazione e all'istruzione degli studenti. Entrambe, sia la formazione che l'istruzione sono orientate (allineate) a finalità relative e proprie le quali, ciascuna in maniera propria, contribuiscono allo sviluppo e al compimento (ingl. *flourishing*) della persona. Nel primo caso si ha un buon carattere, nel secondo la cultura generale della persona. La *Bildung* mira a formare l'orientamento e la stabilità della volontà della persona, cioè le strutture del carattere e le strutture motivazionali. La *Ausbildung*, in un cer-

to grado, ha una qualifica strumentale. Essa, insieme con la formazione professionale, è orientata a sostenere la persona nell'acquistare competenze per essere in grado di agire e di fare le cose (Ibidem, 188-189). Ma vi è una relazione tra le finalità della *Bildung* e della *Ausbildung*. Le competenze della persona acquisite tramite la *Ausbildung* sono moralmente neutrali. Esse possono essere applicate a scopi buoni o cattivi. Le virtù acquisite tramite la *Bildung*, al contrario, qualificano ogni azione della persona realizzando in esse la dimensione *praxis*. I genitori, per esempio, svolgono il ruolo sia di insegnanti che di educatori, specialmente nell'età infantile dei propri figli. Essi li allenano nella capacità di parlare (*Ausbildung*), ma nello stesso tempo formano il carattere attraverso la qualità della relazione con loro (*Bildung*). Lo stesso vale per l'insegnante. Egli insegna agli studenti al fine di aiutarli ad acquisire nuove conoscenze e abilità (*Ausbildung*). Ma l'influenza formativa (*Bildung*) sul loro carattere è inseparabile da questa azione. Con la qualità della presenza e con la qualità e la capacità comunicativa esercitano quindi anche un ruolo educativo.

Se prendiamo in considerazione che la *praxis* ha un ruolo chiave nelle interazioni tra l'insegnante e lo studente, diventa evidente che anche il *curriculum* scolastico non riguarda solo "le cose" da imparare e i programmi da utilizzare in termini metodologici e tecnici (Grundy, 1987, 114-115). Il *curriculum* reale ed effettivo si sviluppa grazie all'interazione dinamica tra l'azione e la riflessione delle persone coinvolte nei processi didattici e formativi e si costituisce attraverso un processo attivo in cui la pianificazione, la realizzazione e la valutazione sono reciprocamente connessi e integrati. Se il curriculum viene considerato in termini di *praxis* sociale, e non in termini del semplice programma da applicare, dovrebbe essere costruito dentro situazioni di apprendimento reali, non ipotetiche, insieme con studenti reali, non immaginari. In questo senso la *praxis* si realizza anche come processo in cui si arriva ai significati condivisi come risultato della costruzione sociale con gli altri. Essendo partecipi attivi ai processi di apprendimento, gli studenti diventano soggetti della costruzione delle proprie conoscenze. Questo fatto li obbliga ad impegnarsi in una riflessione critica al fine di distinguere tra le conoscenze appartenenti al mondo naturale e quelle appartenenti al modo culturale. È anche importante riconoscere che gli aspetti del mondo naturale selezionati per far parte del *curriculum* rappresentano e interpreta-

no soltanto il mondo naturale e non rappresentano tutta la verità circa questo mondo. La considerazione critica delle conoscenze è perciò anche una parte implicita della dimensione *praxis* nella costruzione del *curriculum*.

Bibliografia

- Abbà G. (1995), *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, LAS.
- Berkowitz M. (2012), *Moral and Character Education*, in Harris K.R. - Graham S. - Urdan T. (Eds.), *APA Educational Psychology Handbook*, Vol. 2. *Individual Differences and Cultural and Contextual Factors*, Washington, DC, American Psychological Society, 247-264.
- Biesta G. (2009), *Values and ideals in teachers' professional judgment*, in Gewirtz S. - Mahony P. - Hextall I. - Cribb A. (Eds.), *Changing teacher professionalism*, London, Routledge, 184-193
- Dreyfus H.I. - Dreyfus S.E. (1990), *What is morality? A phenomenological account of the development of ethical expertise*, in Rasmussen D. (Ed.), *Universum vs. Communitarism. Contemporary debates in ethics*, Cambridge-Massachusetts, MIT Press Edition, 237-264.
- Duckworth A.L. - Seligman M.E.P. (2005), *Self-Discipline Outdoes IQ in predicting Academic Performance of Adolescents*. «Psychological Science» 16, 939-944.
- Duckworth A.L. - Seligman M.E.P. (2006), *Self-Discipline gives Girls the Edge: Gender on Self-discipline, Grades, and Achievement Test Scores*. «Journal of Educational Psychology» 98, 198-208.
- Franta H. (1988), *Atteggiamenti dell'educatore. Teoria e training per la prassi educativa*, Roma, LAS.
- Gardner H. (1983), *Frames of Mind: the Theory of Multiple Intelligences*, Philadelphia, Basic Books.
- Gardner H. - Csikszentmihalyi M. - Damon W. (2001), *Good Work: When excellence and ethics meet*, New York, Basic Books.
- Goleman D. (2006), *Intelligenza sociale*, Milano, Rizzoli.
- Gross J.J. (2007), *Handbook of Emotion Regulation*, New York, London, The Guilford Press.
- Grundy S. (1987), *Curriculum: Product or Praxis*, London, New York, The Falmer Press.

- Hauerwas S. (1980), *Character, Narrative, and Growth in the Christian Life*, in Brusselsman C. (Ed.), *Towards Moral and Religious Maturity*, Morristown - N.J. Silver Burdet, 7-35.
- Heckhausen H. (1992), *Motivation and action*, Berlin, Springer.
- Heckhausen H. - Gollwitzer P.M. (1987), *Thought contents and cognitive functioning in motivational vs. volitional states of mind*. «Motivation and emotion» 11, 101-120.
- Hodgkinson V.A. et al. (1995), *Giving and Volunteering in the United States*, Vol. 2: *Trends in Giving and Volunteering by Type of Charity*, Washington, DC, Independent Sector.
- Hoffman M.L. (2000), *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, New York, Cambridge University Press.
- Hogarth R.M. (2001), *Educating Intuition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Kohlberg L. (1984), *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco, Harper & Row.
- Kuhl J. (1983), *Motivation, Konflikt und Handlungskontrolle*, Berlin, Springer.
- Kuhl J. (1984), *Motivational aspects of achievement motivation and learned helplessness: Toward a comprehensive theory of action control*, in Maher B.A. - Maher W.B. (Eds.), *Progress in experimental personality research*, Vol. 13, New York, Academic Press, 99-171.
- Kuhl J. (1987), *Action control: The maintenance of motivational states*, in Alisch F. - Kuhl J. (Eds.), *Motivation, intention and volition*, Berlin, Springer, 279-291.
- Lickona T. (1991), *Educating for Character. How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, New York, Bentam Books.
- Lickona T. (1999), *Religion and character education*. «Phi Delta Kappan» 81, 21-27.
- Lickona T. - Davidson M., et al. (2005), *Smart & good high schools : integrating excellence and ethics for success in school, work, and beyond*, Cortland, N.Y, Washington, D.C., Center for the 4th and 5th Rs/Character Education Partnership.
- MacIntyre A. (1985), *After Virtue*, London, Duckworth [tr. it. (1988), *Dopo la virtù*, Capriolo P. (trad.), Milano, Feltrinelli].
- Müller A.W. (2008), *Produktion oder Praxis? Philosophie des Handelns am Beispiel der Erziehung*, Heusenstamm, Ontos Verlag.
- Narvaez D. (2006), *Integrative Ethical Education*, in Killen M. - Smetana J.G., *Handbook of moral development*. Mahwah, NJ, London, Erlbaum, 703-732.
- Noddings N. (1995), *A morality defensible mission for schools in the 21st century*. «Phi Delta Kappan» 76, 365-368.
- Nucci L. (2001), *Education in the Moral Domain*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Oliner S. - Oliner P. (1988), *The altruistic Personality: Rescuers of Jews in Nazi Europe*, New York, Free Press.
- Pellerey M. (2007), *Processi formativi e dimensione spirituale e morale della persona. Dare senso e prospettiva al proprio impegno nell'apprendere lungo tutto l'arco della vita*, Roma, CNOS-FAP.
- Pellerey M. - Grządziel D. (2011), *Educare. Per una pedagogia intesa come scienza pratico-progettuale*, Roma, LAS.
- Ryan K. (1989), *In defense of character education*, in Nucci L. (Ed.), *Moral development and character education*, Berkeley, CA, McCutchan, 3-17.
- Seider S. (2012), *Character Compass. How Powerful School Culture Can Point Students Toward Success*, Cambridge, MA, Harvard Education Press.
- Selman R.L. et al. (1983), *A naturalistic study of children's social understanding*. «Developmental Psychology» 19, 82-102.
- Shields D.L. (2011), *Character as the aim of education*. «Phi Delta Kappan» 92, 48-53.
- Sichel B.A. (1988), *Moral Education. Character, Community and Ideals*, Philadelphia, Temple University Press.
- Sternberg R.J. - Torff B. (2001), *Understanding and teaching the intuitive mind: Student and teacher learning*, Mahwah NJ, Erlbaum.
- Thoma S.J. - Rest J.R. - Davidson M.L. (1991), *Describing and testing a moderator of the moral judgment and action relationship*. «Journal of Personality and Social Psychology» 61, 659-669.
- Torney-Putra J. - Vermeer Lopez S. (2006), *Developing Citizenship Competencies from Kindergarten through Grade 12: A Background Paper for Policymakers and Educators*, Denver, Education Commission of the States and National Center for Learning and Citizenship.
- Varela F.J. - Thompson E. - Rosch E. (1991), *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Wynne E. - Ryan K. (1993), *Reclaiming Our Schools: A Handbook on Teaching Character. Academics and Discipline.*, New York, Macmillan.

IGNAZIO SCHINELLA

LA COSCIENZA, IL DESIDERIO E IL CAMMINO

Uno dei limiti dei trattati classici della teologia morale è il silenzio abituale e l'assenza dello studio dei processi, delle tappe e dei criteri della maturazione morale dell'uomo e della comunità, a cominciare dalla sua radice interiore, da quel cuore, sede dell'intelligenza e della volontà, senza altro controllo o testimone che la nudità dell'uomo e Dio solo.

Dove ciascuno sperimenta la propria umanità con l'appello etico a fare il bene e dove non solo il credente è incontrato da un'altra Parola, che lo chiama alla responsabilità. In questo luogo intimo e prezioso, la coscienza come capacità di accoglienza o apertura al tutto a cominciare dall'altro uomo o da ogni altro che la norma morale gli propone di accogliere, l'uomo è pro-vocato a decidersi e a dare al suo *desiderio* l'orientamento fondamentale della sua vita con le scelte quotidiane del suo agire, che possono plasmare e narrare il *suo desiderio* come opera di vita o come opera di morte.

1. Dal silenzio alla riscoperta della scommessa educativa

La teologia morale classica conosce il termine della *concupiscenza*, che mutua la disciplina morale odierna traducendola con *desiderio*. L'attenzione di riflessione portata dalla manualistica riguarda, in ogni caso, i condizionamenti che essa registra nelle scelte della persona e che attentano all'apporto della volontà e quindi della responsabilità.

Preoccupati di esporre e approfondire i temi della coscienza morale e dell'osservanza della legge, i testi di teologia morale sono estranei alla prospettiva genetica ed esistenziale *del desiderio* e delle strade che può far percorrere all'esistenza umana. I manuali mancano di studiare la vita cristiana

nel suo divenire e nello spessore temporale dell'esistenza umana. Piuttosto lasciano questa prospettiva ai trattati di teologia ascetica e mistica che, al seguito dell'antica tradizione patristica, riprendono il tema della *via* o del *viaggio*, distinguendo tre età o tre gradi di sviluppo verso la perfezione. Senza mai dimenticare che la stessa ascesi richiede tempo.

In realtà, gli autori si soffermano principalmente sulle ultime fasi di sviluppo denominate "mistiche" che, però, suppongono l'avvenuta maturazione, almeno nella sua dimensione essenziale, della maturità morale e affettiva. Tale situazione riflette il percorso che la teologia morale ha conosciuto dopo la lezione di san Tommaso fino a tutto il XX sec. con la sua mentalità legalista, nominalista e volontaristica.

Solo a partire dagli anni cinquanta del XX secolo si incontrano studi di dommatici più che di teologi morali, che cominciano a scoprire l'importanza pastorale della dimensione pedagogica della teologia morale. Ai nostri giorni la realtà è andata sempre più maturandosi dentro l'antico strumento teologico della distinzione – non separazione del piano oggettivo-piano soggettivo, con la *legge di gradualità*, che anche i catechismi, specie dei giovani e degli adulti, propongono. Soprattutto ciò è avvenuto in riferimento alla vita di coppia e al tema specificamente moderno della pianificazione familiare.

Anche il documento della Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e morale* del 2008, è un documento altamente pedagogico: uno dei cosiddetti *criteri specifici* offerti per una retta ermeneutica della vita morale è la *legge di progressione*, che emerge dal cammino della rivelazione e viene offerto ai pastori e alle persone per valutare il senso pieno della responsabilità morale come cammino verso l'autenticità della vita e della vocazione alla perfezione divina.¹

Ma dinanzi a una crisi epocale strutturale e simbolica, qual è la nostra, che pone drammaticamente il senso stesso della vita, della persona, della società, dell'amore, della libertà, della coscienza, della Chiesa, ecc., la *Veritatis splendor* assegna ai cultori della teologia morale, in una connessione intima e vitale con la teologia biblica e dommatica, la necessità di sottolineare nella presentazione scientifica della disciplina «l'aspetto dinamico che aiuta a mettere in risalto la risposta che l'uomo deve dare alla chiamata divina nel processo della sua crescita nell'amore, nel seno di una comunità salvifica»

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale*. Radici bibliche dell'agire cristiano, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, n. 125, p. 176.

(n. 111). Vengono così affermate tre linee operative: l'aspetto dinamico dell'operare; il processo di crescita del soggetto morale nell'amore; l'ambito nel quale si vive la vita morale: la comunità salvifica.

Evangelii gaudium riprende a più riprese la necessità dell'accompagnamento della fragilità dell'uomo, mentre esorta vivamente che «senza sminuire il valore dell'ideale evangelico, bisogna accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone che si vanno costruendo giorno per giorno. [...]. Un piccolo passo, in mezzo a grandi limiti umani, può essere più gradito a Dio della vita esteriormente corretta di chi trascorre i suoi giorni senza fronteggiare importanti difficoltà» (n. 44).

Il problema pedagogico della coscienza morale riceve, però, oggi una notizia inattesa: essa si situa in quel *processo della globalizzazione*, che chiama la coscienza a progettarsi e narrarsi non più in uno spazio e un tempo ristretti dove la legge bastava per indicare la rotta dell'agire, ma di fronte al mondo intero, sicché eventi e fatti, come guerre, scontri, forme di xenofobia, di terremoti e delle loro vittime fanno della coscienza umana non solo un possibile *spettatore a distanza*, ma un vero e proprio *agente morale*, perché accolto nel *sacrario dell'uomo*, che tradizionalmente si chiama coscienza, in cui risuona la vocazione dell'uomo ad amare (GS 16).

La frequentazione di questa *cattedrale universale e trasversale*, che è la coscienza, ci aprirà a «nuove e più ricche prospettive di impegno e di azione, cioè ci umanizzerà, finché un giorno potrà, forse, permetterci di “bucare” lo schermo, trasformandoci da spettatori a distanza in attori sul posto. Non – ci auguriamo – come succubi di una nuova emergenza, ma come cittadini che hanno maturato una parola da dire».²

2. Il desiderio: la stoffa della vita

I dinamismi vitali in cui si dà l'essere umano (sessualità, avere e dominio)³ o i tre modi di amare in cui la stessa Scrittura individua la persona u-

² G. COSTA, «Rosarno e Haiti: la parola che costruisce», in *Aggiornamenti sociali* 51 (2010/3) 65-170, qui 170.

³ Cf. il mio lavoro, *Carità e dottrina sociale. I consigli evangelici “patrimonio comune” del popolo di Dio*, Editrice A.V.E, Roma 1996. Cf anche le belle pagine di A. DI LUCA-A.M.

mana,⁴ sono segnati da un'ambiguità e contraddizione di fondo, in quanto l'uomo si avverte interiormente diviso. Vi è un versetto della Genesi, che riassume eziologicamente tali antinomie antropologiche. Dopo il peccato originale dell'uomo, la verità biblica sull'uomo è: «verso tuo marito sarà il tuo desiderio, e lui ti dominerà» (Gn 3, 16). Così la Genesi svela che il desiderio ammalato dal peccato è divenuto per l'uomo e la donna, sia individualmente che comunitariamente e socialmente, uno strumento di potere e di dominazione e che le tre dinamiche genetiche sono congiuntamente minate dalla rottura del legame con Dio. La dimensione antinomica delle tre strutture, conseguenza dell'antinomia fondamentale dell'essere con Dio, vizia alla radice la possibilità di realizzarsi secondo l'intero dinamismo umano.

La tradizione cristiana ha chiamato tale principio di morte presente nel cuore dell'uomo *concupiscenza*, che ha collegato con il nono comandamento. Proprio nel contesto dell'esposizione del «nono comandamento» il *Catechismo della Chiesa Cattolica* tratta il tema della concupiscenza con il richiamo all'insegnamento della 1 Gv 2,16, che distingue la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita (cfr. CCC 2514 e 2515). Il Catechismo completa la visione cristiana dell'uomo, insegnando che «il Battesimo conferisce a colui che lo riceve la grazia della purificazione da tutti i peccati. Ma il battezzato deve continuare a lottare contro la concupiscenza della carne e i desideri disordinati. Con la grazia di Dio giunge alla purezza del cuore» (CCC 2520). Il Battesimo dona all'esistenza cristiana il suo modo proprio del *divenire* come il luogo della vita e della crescita credente.

Tale posizione cristiana mantiene tutto il suo valore oggi di fronte alle nuove tentazioni gnostiche a riguardo del tempo: quelle dell'evasione o quelle della possessione immediata. La tradizione cristiana non conosce tecniche di fuga e-o di appropriazione del tempo: il battezzato non ha nulla da spiare di una vita precedente, ma è chiamato ad abitare la storia e il tempo che per lui hanno sempre un significato di progressivo cammino non verso la morte ma verso *l'esser-per* definitivo. Quello che accade ogni giorno si iscrive

ARNESE-M. CASALE, *Desideri accesi*. Percorso di crescita dell'affettività, Paoline, Milano 2012, specie a partire da p. 69.

⁴ Cf. A.-C. AVRIL, «Ecoute, Israël. Réflexions sur la vie consacrée», in *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 709-726.

dentro il registro dell'eternità, che non svaluta il tempo ma lo conduce dentro quel dono della grazia che lo precede e lo trascende. Nella durata della fedeltà e delle perseveranza, segno quotidiano del *carattere battesimale*, e nell'*alleanza, che è insieme perdono e vita*. Ovvero capacità di inventare un'esistenza ormai riconciliata, a ripensare *sempre e altrimenti* gli spazi della sua libertà, quando il peccato disturba e spezza la sua vita e il suo cammino.

L'esistenza cristiana è per tutti quelli che l'accolgono, l'uscita progressiva dal determinismo antinomico e ambiguo, in cui si trova quotidianamente l'umanità come un'esigenza positiva di progressiva integrazione morale e per grazia. Il Vangelo chiama l'umanità a una conversione, ovvero a una trasformazione della vecchia soggettività umana alla soggettività di Cristo: in questo processo di trasformazione del soggetto le relazioni in cui si dà l'esistenza umana vengono convertite e trasformate. Per chi crede anche con gli angeli, con i quali si può condividere la relazione negativa di imitazione di Dio, cioè i cosiddetti demoni che vollero somigliare a Dio secondo il proprio progetto di superbia e di invidia, o con coloro che hanno instaurato con Dio un rapporto di somiglianza positiva come da Dio stesso fin dall'inizio era pensata il rapporto di amicizia con le creature celesti e terrestri. Tale processo, che nella fede perdura oltre la morte, costituisce la sostanza dell'etica credente.

3. Fede, vita morale e coscienza

La Parola e il sacramento che ci chiamano e ci modellano sul pensiero e l'agire di Dio, non ha un'efficacia magica. Proprio questo sembra essere il senso del racconto, apparentemente disarmante e scandaloso, che segue dopo il brano della vocazione di Abramo. Il senso di questa storia così poco edificante sembra essere molto chiara: anche l'uomo di fede sembra volere attuare e realizzare il progetto di Dio non abbandonandosi alla Parola di Dio, ma sulle proprie forze ed astuzie.

Contro ogni visione idilliaca, la consapevolezza della comunità credente di essere una comunità di peccatori che Dio ogni giorno perdona e rimanda nel mondo come perdonati per seminare il perdono come legge della vita personale e comunitaria, è quanto mai salutare per avere chiara l'identità

della comunità credente. Anche gli apostoli sono «credenti, sì, pieni di entusiasmo e di zelo, ma segnati nello stesso tempo dai loro limiti umani, talora anche gravi. Dunque, Gesù non li chiamò perché erano già santi, completi, perfetti, ma affinché lo diventassero, affinché fossero trasformati per trasformare così anche la storia».⁵

La sacramentalizzazione ecclesiale dell'amore unico di Dio mostra un volto di personalizzazione dell'incontro divino. La ricettività umana mostra sempre una dimensione imitatrice, uno scarto di fronte all'esigenza infinita di Dio che pure chiama alla perfezione di sé e con sé. Senza volere assolutamente scadere nel quietismo, tra la vita teologale e la vita morale esiste non una frattura, ma una tensione.

«Si incontrano uomini dotati di una vita teologale profonda, e che sono tuttavia segnati da evidenti inferiorità morali. Si incontrano anche uomini di grande integrità morale, nei quali la vita teologale di un cristianesimo soprannaturale è inesistente. Per chi fa sinceramente ciò che può, la grazia opera più di quanto egli non possa assimilare».⁶

Il frutto del sacramento della confessione, primariamente, non è il cambiamento di vita morale. Ogni volta che ci si va a confessare, si confessano sempre le stesse cose, né di più, né di meno, forse un po' di più e non di meno. Che significato spirituale ha questo vissuto morale? Questo significa forse che le nostre confessioni sono infruttuose e invalide?

Non significa assolutamente questo; ma vuol dire che il frutto della confessione, primariamente è lo spirito di povertà che si evidenzia e si esprime in due dimensioni: quello della *mendicità* e quello della *cecità* da cui, inevitabilmente, proviene l'abbandono in Dio, ovvero la crescita della vita teologale. La vita teologale è abbandono in Dio, non presunzione e qualunque esperienza avviene nell'animo bisogna sempre confidare.

«La realizzazione morale resta sempre più o meno in ritardo. E così constatiamo che, anche nel caso di comunioni frequenti di cristiani dei quali non si può dire che lo fanno per abitudine, perché vi mettono uno sforzo reale, il

⁵ BENEDETTO XVI, Omelia «Al centro di» (Eucaristia al porto di Brindisi, 15 giugno 2008): *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV,1 (2008) 1008-1013, qui 1011.

⁶ E. SCHILLEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1962, pp. 301-302.

contatto sacramentale con Dio non agisce in maniera molto evidente con un miglioramento sensibile della vita, ma agisce tuttavia in una maturazione profonda della vita dell'anima, in una specie da attuazione teologale della vita intima, che prende di giorno in giorno coscienza più viva di rimanere sempre in difetto nei confronti della ricchezza della grazia. Molto spesso si constata questa esperienza intima della vita cristiana in persone di età. Certo, anche esse mostrano ancora molte deficienze! Ma una lunga pratica sacramentale ha dato loro una specie di maturità. Nel sacramentalismo si tratta sempre di un'intenzione religiosa; questa però è piuttosto un'estensione religiosa; lo sviluppo della grazia gratuita, che agisce sempre prima dell'uomo che può solo balbettare: *non nobis, Domine, non nobis sed nomini tuo da gloriam*».⁷

4. L'uomo visto da Gesù è definito dal futuro

Vi è nel Vangelo, un brano che illumina il nostro tema. È l'*incontro triangolare* tra Gesù, l'adultera e gli accusatori (Gv 8, 1-11), cioè tra il santo e perciò l'unico legittimo lapidatore, la peccatrice e coloro che conducono a Gesù la donna colta in adulterio: gli accusatori hanno già la sentenza di condanna in tasca, senza possibilità di appello. Gesù non giustifica l'adultera, ma svelando al tempo stesso la condizione di peccatori propria anche degli accusatori, apre alla donna la possibilità di un futuro diverso, il ritorno cioè a sentirsi sorella degli uomini, protagonista come loro.

L'unico lapidatore possibile, perché legittimo, in quanto senza colpa, si rivela in realtà l'insperato liberatore del colpevole. L'uomo può intraprendere una strada nuova, perché nella visione biblica non è misurato solo e tanto dal passato o dal presente, ma anche e soprattutto dal futuro o dalla fine, cioè dalla possibilità sempre donata di entrare in un tempo nuovo e inedito che gli permette di lasciare ogni passato o presente come scacco della sua umanità o di tutta l'umanità. Il futuro è offerto come la possibilità di una creazione nuova, di una salvezza a portata di mano e mai definitivamente lontana. Gesù opera così alcune operazioni antropologiche di inusitata portata.

- La prima riporta ogni uomo alla verità della sua condizione: in ogni uomo colpevole vi è trascritta paradigmaticamente la storia di ogni altro uomo. Solo se si nega tale parentela tra il presunto-colpevole e il presunto-non-colpevole, l'uomo si scaglia acriticamente e in forma di condanna contro il

⁷ *Ivi*, 303-304.

- presunto-colpevole. La visione di uomo è proprio quella della ripetitività o del cerchio chiuso.
- La seconda operazione antropologica di Gesù e del Vangelo, sta proprio nello spaccare il cerchio della temporalità che blocca la speranza. Il Vangelo e il regno che inaugura, aprono al futuro e non lasciano l'uomo solo: col dono dell'alternativa Cristo si coinvolge con l'uomo a esigere una prospettiva di vita nuova. La mitezza della misericordia propone agli accusatori e alla giustizia di porsi accanto all'uomo e camminare con lui verso la conversione non solo personale ma anche collettiva.
 - La terza operazione, intimamente connessa con la seconda, rivela la dinamica trasformatrice dell'umanità incontrata e redenta dalla misericordia o dal perdono. Gesù e la peccatrice restano soli (8, 9b). Nella risposta dell'adultera, «Nessuno, Signore», si possono cogliere i sentimenti della gratitudine e dell'abbandono, presa di coscienza della propria colpevolezza e premessa per cogliere il frutto della misericordia e del perdono: il cambiamento della vita che accoglie l'avvenimento fermo del Signore: «E d'ora innanzi non peccare più» (Gv 8, 11). Anche e soprattutto per il colpevole la possibilità che dona la misericordia impegna un avvenire diverso dell'uomo.

Il perdono di Cristo apre un altro avvenire, di cui lo stesso malfattore diventa co-protagonista, se cessa di nuocere. La logica nuova, che si apre con la misericordia e il perdono, è una nuova creazione. Perciò non intende perpetuare la circolarità e la fatalità della violenza. Anzi fonda la riparazione come elemento della misericordia. La giustizia di Cristo e dei cristiani non intende legittimare l'ingiustizia e la violenza come organizzatori della vita associata, ma rinnovare l'uomo nello spirito dell'amore divino, motore definitivo della vita sociale. Il perdono evangelico è un'offerta vincente e mai vinta nemmeno dalla morte violenta, di affrancamento per chi lo riceve. Intende inaugurare l'amore, e non la paura, come fondamento della giustizia. Il perdono dona la possibilità di rientrare nell'ordine dell'amore e della giustizia, attraverso il servizio del povero, l'ecumenismo, il rispetto della vita, la lotta per la giustizia.

5. La lezione di Agostino

Platone nel *Simposio* esprime per primo l'idea del desiderio come incompletezza: è possibile ricercare e perseguire ciò che fa difetto. Ciò che

manca, è il principio della vita e dell'azione. Agostino, già nelle *Confessioni*, descrive la sua vita come un itinerario o come un viaggio, specie a partire dalla conversione.

L'inquietudine agostiniana è segno dell'inconsistenza vissuta e viene elevata a fonte di conoscenza filosofica e morale. L'esistenza diviene la base e la stoffa della filosofia. Sta qui la novità paradossale del pensiero di Agostino rispetto a quello antico. Nessun dubbio: la conoscenza filosofica non si ha nel raccogliersi dentro l'anima, ma nell'esistenza ansante e inappagata, che diviene narrazione di un destino personale con tutte le sue contraddizioni e conflittualità, ma anche con i suoi desideri. Per crescere c'è bisogno del tempo e della storia. La vita etica dell'uomo è una storia, un percorso esistenziale.

Prima ancora che rivolgersi verso l'alto il viaggio è verso se stesso, al suo interno. Ma la conversione agostiniana non è autobiografica: perché il *cor inquietum*, nel tempo, si è fatto incontro, e l'interiorità non è più solitudine dell'io, ma conversazione con un tu, disputa con Dio, che in ogni caso gli lascia la libertà dell'ultima parola. Se la verità fonda, ciò avviene non in un atto dell'intelligenza, ma nella manifestazione della storia, nella narrazione di un percorso esistenziale che dura tutta la vita e anche oltre. L'idea del viaggio o dell'itinerario permette di leggere la vita di Agostino, e non solo la sua, come la narrazione di un cammino, un pellegrinaggio storico verso l'eterno. Tutta la persona ne è coinvolta, nella sua componente non solo conoscitiva, ma anche sensoriale e affettiva.

6. L'insegnamento conciliare e il magistero

Anche il Concilio aveva indicato nello "sforzo" a conformarsi alle norme della moralità il cuore della coscienza retta. «Quanto più dunque prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e *si sforzano (satagunt)* di conformarsi alle norme oggettive della moralità» (*Gaudium et Spes* 16). La fedeltà alla coscienza è il frutto di una lotta e importa la tenuta e la crescita nel tempo nel continuo superamento di sé. Bisogna amare sempre più e meglio. Tale lucidità spirituale di superare ogni egoismo e di progredire senza porre limiti al cammino e al

traguardo morale contribuisce alla perfezione personale e comunitaria ed è il segno della fedeltà della persona a se stessa.

Ciò che è grave agli occhi del Concilio non sono le cadute, anche gravi, ma un orientamento abituale di vita che installi la persona nella mediocrità e la faccia abituare alle sue mancanze. Ciò che rende l'uomo infedele alla vocazione morale, è la sua chiusura o la non attenzione all'appello che lo snida dal suo quietismo e lo fa essere e divenire e progredire. Qualunque tappa l'uomo abbia raggiunto non deve sentirsi mai sazio. Una sana inquietudine deve animare la sua vita in modo che continuamente ricerchi il vero e il bene.

La *Familiaris Consortio* afferma: «L'uomo chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio è un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte: per questo egli conosce, ama e compie il bene morale secondo diverse tappe di crescita» (FC n. 34 § 3).

«La volontà di Dio – nota il card. Ratzinger – non è incostante, non è oggi in un modo e domani in un altro. Ma noi uomini siamo in cammino, il popolo di Dio nel suo insieme e ciascuno singolarmente. Perciò il singolo e la chiesa nel loro essere in cammino debbono chiedersi nelle diverse tappe del loro itinerario quale sia la volontà di Dio *ora* e debbono apprendere che la volontà totale di Dio può essere adempiuta solo nella totalità dell'itinerario. Questo ci umilia ma anche ci consola, poiché significa che la “perfezione” non può darsi nel singolo istante, bensì consiste solo nel fatto di restare sempre in cammino verso la piena volontà di Dio».⁸

7. Tra legge di totalità e legge di gradualità

La legge di gradualità non si confonde con l'inaccettabile “gradualità della legge”.⁹ Si tratta di recuperare la dimensione storica e pellegrina di quell'animale etico che è l'uomo.

Seguendo un'intuizione di Max Weber in riferimento al *Discorso della montagna*, il paradosso dell'obbedienza cristiana coniuga insieme due obbedienze di segno opposto, tra loro speculari a due etiche, quella della *convin-*

⁸ J. RATZINGER, «Una valutazione globale», *Il Regno / doc* (1984) 168.

⁹ Cf. J.-M. LUSTIGER, «Gradualità e conversione», in *La 'Familiaris consortio'*, LEV, Città del Vaticano 1982, 31-57.

zione e quella della *responsabilità*. La prima, legata alle esigenze del Vangelo, chiede al cristiano di vivere in forma convinta e radicale il *Discorso della montagna*. Tale *cristiano della convinzione* non è altro che il profeta, che indica sempre l'etica o necessità dell'utopia del Vangelo. Vigile perché l'ideale non si spenga, custode, come il Cristo, dell'integrità originaria dei principi senza i quali la vita e il pensiero diventano deboli. La *responsabilità profetica*, di cui il Vangelo investe i cristiani, permette alla persona e alla comunità di mantenere la dignità umana fuori dei giochi del machiavellismo e della casistica, che tendono a ridurre e a parzializzare il radicalismo evangelico.

Così le due obbedienze si richiamano e si esigono reciprocamente nel loro sviluppo: il profeta richiede il re, perché l'utopia si faccia storia; il re esige la cooperazione del profeta, perché l'azione non scada in un mero potere. Solo la tensione di entrambi, può permettere al popolo di Dio in quanto tale di vivere concretamente la sua obbedienza. Diversamente, l'utopia non sarebbe che fanatismo e fondamentalismo e l'ottimo diventerebbe nemico del bene. Entrambe le responsabilità, si devono interpellare, nell'esigenza di un duplice progresso indefinito. La realizzazione del possibile in un dato momento, esige una nuova realizzazione, perché l'obbedienza della convinzione misura sempre l'obbedienza della responsabilità. L'etica è l'arte che attua in determinate circostanze di tempo e di luogo ciò che è possibile compiere in quel momento, in vista di un traguardo migliore nell'avvenire.

8. Elementi descrittivi e costitutivi della "legge di gradualità"

La riflessione sulla *legge di gradualità* richiede una riflessione che riguarda l'insieme della vita credente e si ancora al primato della carità e di quella *copiosa redemptio* così cara a sant'Alfonso Maria dei Liguori, la cui lezione sulla coscienza come *porta della vita morale* sarebbe quanto mai travisata e riduttiva senza il contesto salvifico dell'azione amorosa e redentrice di Dio, che pone al primo posto non la legge ma l'amore e la preghiera, e lascia all'uomo il tempo della crescita paziente e progressiva.¹⁰

¹⁰ Cf. B. HAERING, «Conversione e rinnovamento», in IDEM, *Problemi attuali di teologia morale e pastorale*, Paoline, Roma 1965, pp. 61-85, specie 76-77.

- *La centralità della carità.* Ogni legge va contestualizzata dentro la legge di carità che invita a porre la vita morale della persona nella sua totalità, perché la fede cristiana non si esprime primariamente nell'osservanza di una singola legge, ma è sguardo complessivo su tutta la vita e non su un singolo aspetto. Ciò che è importante è formare la coscienza personale o di coppia o comunitaria dentro lo sguardo largo e *in uscita* della carità, che allarga gli orizzonti della coscienza in un legame sotterraneo e reale tra l'egoismo personale o di coppia in quel determinato settore dell'agire morale e tutti gli impegni della vita cristiana. Contestualizzando l'osservanza della singola legge dentro tutti i doveri, educandosi anche alla *gerarchia delle leggi*, con debita cura alla *gerarchia di importanza*, ma anche alla *gerarchia di urgenza*. Sapendo fare della vita morale un dialogo tra Dio che chiama l'uomo a comunicare alla sua carità e al suo disegno di amore per il mondo, la carità diviene la forma della vita morale e ogni altro comportamento non è che un aggettivo dell'amore che costituisce la *tendenza ultima* che unifica l'uomo progressivamente verso il fine ultimo della conformità all'agire stesso di Dio. Ognuno si fa santo nella condizione di vita in cui si viene a trovare.
- *La legge di crescita e le sue esigenze.* La vita morale cristiana è una storia che si sviluppa progressivamente nel tempo, attraverso la fedeltà, e si integra nella *storia della salvezza*, quale partecipazione progressiva nel mistero pasquale di Cristo, che sviluppa e narra la conversione sacramentale del Battesimo che ha iniziato la vita umana a questo mistero, inserendola nella storia di Cristo. Vita iniziata, ma non maturata. Ciò pone nel giusto rapporto al passato che dà ragione del comportamento presente ma lo mette in marcia verso il futuro. *Situare nella durata* il proprio comportamento permette di sfuggire alla staticità e soprattutto ad *atomizzare* la vita. L'azione umana è una trama e un racconto, una storia continua misurata dal dinamismo che orienta la propria vita. Sia il richiamo alla fedeltà dell'osservanza della legge che alla novità della propria situazione non aiutano a pensarsi come coerenza narrativa tra il *senso* che ci anima e *la vita che ci racconta, ci nutre e ci sviluppa fino a fare delle nostre azioni non solo i figli della nostra libertà, ma anche i genitori della nostra vita.*
- *La legge di sacramentalità.* La vita morale cristiana è legata all'azione sacramentale della grazia. Dire sacramento significa riconoscere che l'iniziativa dell'amore viene da Dio, nella comunità credente. Il dialogo di amore tra Dio e l'umanità si riannoda nel dialogo del cristiano con la Chiesa. Egli sa che il suo peccato è quello di un battezzato, cioè di un membro sacramentale della Chiesa. E ciò in tutte le azioni sacramentali specie nel sacramento della penitenza. Come avvertiva Paolo VI, nell'*Humanae vitae*: «Insegnate agli sposi la necessaria via della preghiera, e istruiteli convenientemente, affinché ricorrano spesso e con grande fede ai sacramenti dell'eucaristia e della penitenza, e perché mai si scoraggino a motivo della loro de-

bolezza» (n. 29). Nell'eucaristia trovano poi il dono del perdono stesso di Cristo che ama e perdona la sua Chiesa nel sacrificio redentore della croce.

Nel sacramento della penitenza, tutti i cristiani fanno esperienza che la loro lotta non è da soli ma assieme alla grazia di Dio, che combatte in loro, con loro e per loro. Inoltre, fanno esperienza salutare della misericordia di Dio ottenendo «il perdono dell'offesa che hanno fatto a Dio, e si riconciliano con la Chiesa che hanno ferito con i loro peccati» (LG 11). Così fanno del perdono e della pazienza di Dio nei loro riguardi, sia personali che coniugali, la misura della loro relazione e il traguardo del loro stesso amore. Accade così l'esperienza di una grazia di conversione e di cammino che è donata come grazia da vivere insieme in modo da radicarsi continuamente nei valori religiosi di reciproco aiuto, di pazienza e di amore come fondamento della loro unione e come legge di incarnazione della vita quotidiana.

9. Conclusione: il sogno e la speranza

La persona resta libera per tendere, anche se ancora non è libera per vincere. La libertà più profonda dell'essere umano è la tensione, in cui si manifesta la ricerca e l'apertura alla verità da parte del soggetto e alla realizzazione del bene comune e di un'ecologia della moralità come atmosfera che aiuti l'uomo in quanto tale a vivere meglio.

L'impegno da esigere è la preghiera, che è possibile a tutti, memori delle parole di Agostino: «Dio non comanda cose impossibili, ma comandando ti impegna a fare quello che puoi, a chiedere quello che non puoi» (Sant'Agostino, *La natura e la grazia*, 43,50) «e ti aiuta perché tu possa».¹¹ Di qui alcune esigenze:

- *Essere realisti*: considerare le difficoltà come normali; la perfezione dell'amore è al termine del cammino e non all'inizio; la vita presente è un tempo di apprendimento della carità; l'uomo non è definito da ciò che ha ma da ciò che gli manca; non si nasce cristiani ma si diventa tali; questo realismo causa serenità.

¹¹ CONCILIO DI TRENTO, Decr. *Sulla giustificazione*, 11.

- *Essere pazienti*: la pazienza paterna è un dono di Dio; sopportare le lentezze della maturazione.
- *Essere costruttivi*: rispondere a quanto Dio chiede nell'oggi; compiere il passo che è possibile fare; tener presente la legge morale e la situazione concreta.
- *Essere poveri*: stare alla presenza di Dio con le mani aperte; accettare di essere peccatori che cercano redenzione; non pretendere di giustificare i propri torti; la persona non è il suo ruolo; confessare Dio maestro della storia.

La giustizia di Dio è tale da porre alle anime un problema proporzionale, tenendo conto del modo come ciascuno l'avrà risolto con i mezzi e le forze di cui poteva disporre. Sappiamo molto bene come la stessa santità possa fiorire anche in anime "anormali". Il guaio nostro è la semplicistica identificazione, per non dire confusione, della santità reale con la santità canonicamente riconosciuta e proposta alla venerazione e all'imitazione dei fedeli.

INDICE DEI NOMI E DEI DOCUMENTI

Nel presente indice non appaiono: *a)* i nomi di personaggi biblici; *b)* le Persone della Ss.ma Trinità; *c)* le referenze scritturistiche.

- Abbà G. 33, 147, 149, 150, 151, 152, 158
Abignente D. 30
Agostino (S.) 168, 169, 173
Alfonso M. de' Liguori (S.) 16, 25, 80, 83, 92, 171
Alisch F. 159
Alonso Schoekel L. 103, 113
Angelini G. 30
Annunzio del giorno della Pasqua 60
Antiseri D. 123, 130
Aristotele 148, 149, 154
Arnese A.M. 164
Avril A.-C. 164
Axel C. 31
- Barberis M. 127
Barr J. 97
Bastianel S. 30
Bauman Z. 22, 34
Baybe T. 31
Benanti P. 37
Benedetto XVI 13, 14, 19, 23, 24, 27, 29, 37, 78, 81, 90, 166
Berkowitz M. 137, 140, 141, 142, 143, 144, 158
Bianchi E. 53
Bibbia e morale 162
Biesta G. 156, 158
Blenkinsopp J. 103
- Bonhoeffer D. 52
Bordignon B. 11, 117, 126
Borghi E. 96
Bosman P. 98
Botterweck G.J. 96
Boureaux C. 32
Brusselsman C. 159
Buber M. 53
Buzzi F. 96
- Calendario romano* 63, 65, 70
Callieri B. 53
Capriolo P. 159
Caritas in veritate 19, 37
Carlotti P. 11, 29, 31, 37
Carr D. 30
Casale M. 164
Catechismo della Chiesa Cattolica 21, 22, 23, 31, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 94, 164
Citati P. 47
Clavell L. 54
Combi E. 20, 30
Conferenza Episcopale Italiana 5, 11, 22, 24, 81, 95, 105, 106, 107
Costa G. 163
Cotterell P. 98
Cribb A. 158
Csikszentmihalyi M. 142, 145, 158

- Curran C. 31
- Damon W. 142, 145, 158
- Davidson M. 138, 140, 141, 142, 145, 159, 160
- De Caro M. 19
- De Vitis J. 30
- Delbrel M. 54
- Deus caritas est* 82, 90
- Di Luca A. 163
- Di Petta G. 54
- Dignitatis humanae* 81
- Dreyfus H.I. – S.E. 148, 158
- Duckworth A.L. 139, 158
- Educare alla vita buona del Vangelo* 11, 22, 24, 89, 90
- Engelhardt T.H. 32
- Evangelii gaudium* 18, 26, 77, 81, 82, 86, 87, 90, 91, 93, 94, 163
- Fabro C. 122, 123
- Fabry H.-J. 96, 103, 108
- Familiaris consortio* 30, 91, 170
- Febbrajo A. 127
- Finnis J. 33
- Fisichella R. 123
- Florin C. 31
- Francesco (papa) 18, 26, 27, 77, 80, 90, 91, 93, 94
- Franta H. 146, 158
- Friedrich G. 96
- Frigli L. 53
- Fumagalli A. 79, 96
- Fusaro D. 130
- Galvan S. 123
- Gardner H. 138, 142, 145, 158
- Gatti G. 20
- Gaudium et spes* 13, 14, 20, 81, 83, 89, 93, 94, 169
- Gesché A. 32
- Gewirtz S. 158
- Giametta S. 130
- Gibran K. 39, 46
- Giovanni Bosco (S.) 24
- Giovanni Paolo II (S.) 16, 24, 25, 30, 31, 34, 43, 90
- Goleman D. 139, 158
- Gollwitzer H. 139
- Gollwitzer P. M. 139, 159
- Graham S. 158
- Gregorio di Nissa (S.) 124, 125, 126, 129
- Gross J.J. 139, 158
- Grotius U.G. 32
- Grundy S. 157, 158
- Grusec J.E. 30
- Grządziel D. 11, 30, 137, 139, 160
- Guardini R. 18, 23, 25
- Haering B. 171
- Harris K.R. 158
- Hauerwas S. 153, 159
- Heckhausen H. 139, 159
- Hegel 122
- Heidegger M. 54
- Hextall I. 158
- Hillman J. 54
- Hodgkinson V. A. 139, 159
- Hoffman M.L. 139, 159
- Hogarth R.M. 148, 149, 159
- Humanae vitae* 91, 172
- Husserl E. 54
- Ignazio di Loyola (S.) 20
- Il sacerdote ministro della misericordia divina* 78
- Imoda F. 20
- Ippocrate 43
- Jenni E. 96
- Jung C.G. 42
- Kierkegaard S. 122, 123
- Killen M. 30, 159
- Kittel G. 96, 97
- Kohlberg L. 138, 144, 145, 153, 159
- Kuhl J. 139, 159
- Lavazza A. 19
- Lecaldano E. 32
- Legrenzi P. 18

- Léon-Dufour X. 96
Leoni B. 127
Lezionario romano 61
Lickona Th. 137, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 156, 159
Liturgia delle Ore 61, 65, 71, 72, 109
Lonergan B. 30
Lumen gentium 85, 86, 88
Lustiger J.-M. 170
Luzzi G. 95
- MacGinley M. 30
MacIntyre A. 152, 153, 159
Maggioni B. 30
Maher B.A. 159
Maher W.B. 159
Mahony P. 158
Majorano S. 11, 20, 31, 77, 79, 84, 97
Marcato M. 11, 95, 116
Marchetto M. 31
Marialis cultus 62
Masala A. 127
Maspero G. 124, 125, 126, 129
Maurer C. 96
Mazzinghi L. 105, 106
Mazzocato G. 30, 37
Messale Romano 60, 61, 65, 72
Meyer S. 30
Molinaro A. 96
Müller A.W. 154, 155, 156, 159
- Narvaez D. 145, 147, 159
Nietzsche F. 130
Noddings N. 139, 159
Novo millennio ineunte 87
Nucci L. 143, 159, 160
Nykiel K. 11, 13
- O'Callaghan P. 31
Octogesima adveniens 94
Oliner P. 139, 160
Oliner S. 160
Optatam totius 21
- Padovese L. 97
- Paleari M. 78
Paolo VI 62, 94, 172
Pellerey M. 139, 146, 160
Penna R. 97
Peroli E. 122
Petrà B. 78
Polanyi M. 126, 147
Pontificia Commissione Biblica 162
Porta fidei 78
Presbyterorum ordinis 78, 84, 87
- Rasmussen D. 158
Ratzinger J. 31, 170
Reale G. 130
Reconciliatio et paenitentia 24, 25
Rella F. 54
Renna L. 18
Rest J.R. 138, 160
Riccardo di S. Vittore 122
Ringgren H. 96
Rito per l'iniziazione cristiana per gli adulti 66
Riverso E. 126
Rosch E. 160
Rosmini A. 135
Rousseau J.-J. 155
Ryan K. 137, 144, 160
- Sacrosanctum concilium* 65
Sartori G. 19
Sartre J.P. 54
Schiavone P. 20
Schillebeeckx E. 166
Schinella I. 11, 161
Schnackenburg R. 96
Schockenhoff E. 31
Seider S. 138, 140, 160
Seligman M.E.P. 139, 158
Selman R. 138, 160
Shields D. 142, 160
Sichel B.A. 149, 160
Sicre Diaz J.L. 103, 113
Sinnot-Armstrong W. 32
Ska J.-L. 100
Smetana J.G. 30, 159
Sodi M. 9, 11, 31, 54, 55

- Stecchina G. 54
Sternberg R.J. 147, 160
Stolz F. 96
- Tavella S. 11, 39
Thoma S.J. 138, 160
Thompson E. 160
Thomson R.A. 30
Tomatis A. 54
Tommaso d'Aquino 16, 17, 162
Tonucci G. 7
Torff B. 147, 160
Torney-Putra J. 142, 160
Turner M. 98
- Umiltà C. 18
Urdan T. 158
- Vaiani C. 30
Valsecchi A. 96
Vanni U. 97
- Varela F.J. 147, 160
Veritatis splendor 16, 17, 31, 34, 81, 162
Vermeer Lopez S. 142, 160
Volpi F. 54
Von Hayek F. 133, 134
Von Mises L. 132
- Watzlawick P. 54
Weber M. 170
Weil S. 47
Westermann C. 96
Wilken P. 31
Wittgenstein 46
Wynne E. 144, 160
- Yu T. 30
- Zuccaro C. 31, 79

INDICE GENERALE

Presentazione

MONS. GIOVANNI TONUCCI	5
------------------------------	---

Introduzione

MANLIO SODI	9
-------------------	---

1. Riconciliazione e direzione spirituale: “luoghi” privilegiati di educazione della coscienza e di permanente evangelizzazione 9
2. Educare la coscienza: sfida possibile? 10
3. Dai “luoghi” privilegiati a contesti variegati 11
4. Conclusione: “Educare alla vita buona del vangelo” 11

PARTE I

DALL'ESPERIENZA DI UN SIMPOSIO...

Educare la coscienza oggi: attese, sfide e implicanze

KRZYSZTOF NYKIEL	13
------------------------	----

1. Educare la coscienza di fronte alle attese del momento presente 14
2. La negazione della dimensione personale: una sfida attuale per la coscienza morale 18
3. La formazione della coscienza: implicanze pastorali 22
4. Conclusione 27

La formazione della coscienza morale nelle sfide dell'oggi.

Spunti di riflessione per la pastorale penitenziale

PAOLO CARLOTTI	29
1. Il contesto contemporaneo	29
2. La prospettiva formativa	30
3. Le sfide rivolte alla coscienza morale	32
3.1. La coniugazione religiosa della coscienza morale	32
3.2. La coscienza morale propria e vera	33
3.3. La coscienza morale tra senso e risultato	35
3.4. La coscienza morale e il suo concreto possibile	37
4. Considerazioni conclusive	37

Saper ascoltare per educare

SOFIA TAVELLA	39
1. Il cristianesimo è l'arte dell'ascoltare	40
2. L'ascolto del cuore	41
3. Il silenzio è spazio di ascolto	42
4. La relazione di aiuto come compassione	43
5. <i>Silēre e tacēre</i>	45
5.1. "Silēre"	45
5.2. "Tacēre"	46
6. "Sia ognuno pronto ad ascoltare, lento a parlare" (Gc 1,19)...	47
7. Silenzio e parola	49
8. Vari tipi di silenzio	50
9. Anche nell'ascolto più profondo la coscienza cresce e si consolida	52

L'anno liturgico: itinerario di educazione della coscienza

MANLIO SODI	55
1. Il paradigma di Emmaus	55
2. Emmaus: paradigma del perenne anno liturgico	59

3.	Dall'attesa del Cristo alla contemplazione della sua Gloria	61
3.1.	Celebrare l'attesa	61
3.2.	Contemplare la sua Gloria	63
4.	Ripercorrere il cammino dell'Esodo per camminare alla luce del Risorto	65
4.1.	Tempo di Quaresima	65
4.1.1.	Un itinerario "battesimale"	66
4.1.2.	Un itinerario "pasquale"	67
4.1.3.	Un itinerario "penitenziale"	68
4.2.	Domenica delle palme e messa crismale	69
5.	Triduo sacro	70
5.1.	Ultima Cena, Passione e Morte del Signore	71
5.2.	In contemplazione "presso il sepolcro del Signore"	71
5.3.	"Alle sorgenti della vita"	72
6.	Tempo di Pasqua	73
7.	Conclusione: un ampio itinerario per educare la coscienza ...	75

Il sacerdote, educatore della coscienza nella celebrazione dei santi misteri

SABATINO MAJORANO	77	
1.	IL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA: il confessore segno e strumento dell'amore misericordioso di Dio	79
2.	"Presbyterorum ordinis": la diaconia alla maturità cristiana ..	84
3.	Un servire vissuto con fiducia e gioia	89
4.	Conclusione	94

Parte II

... VERSO ULTERIORI APPROFONDIMENTI

L'educazione della coscienza nel dialogo di rivelazione tra Dio e il suo popolo


MICHELE MARCATO	95
1. "Con tutto il cuore e con tutta l'anima": la coscienza di un popolo	99
1.1. "Ascolta Israele: tu amerai il Signore, tuo Dio"	100
1.2. "Guardati bene dal dimenticare"	101
2. "La mia coscienza non mi rimprovera": l'uomo in dialogo con Dio	102
2.1. Le ispirazioni di Dio sul cuore dell'uomo	103
2.2. Le convinzioni degli uomini e la volontà di Dio	104
2.3. La coscienza retta di fronte a Dio e il dramma di Giobbe .	105
3. "Niente è di più infido del cuore": il rifiuto dell'alleanza	108
3.1. "Non indurite il cuore": il costante appello a riaprire il dialogo	108
3.2. "Rendi insensibile il cuore di questo popolo": una strana pedagogia di Dio	109
3.3. "Perché indurisci il nostro cuore?": la ripresa del dialogo	110
4. "Scriverò la mia legge sul loro cuore": l'annuncio di un nuovo dialogo di alleanza	111
4.1. Un cuore nuovo: il primato del dono	111
4.2. La legge scritta sul cuore: l'importanza del perdono	112
5. Conclusione aperta	113

Persona umana e coscienza.

La passione infinita dell'interiorità

BRUNO BORDIGNON.....	117
1. Persona è relazione	117
2. Relazione e coscienza	119
3. I valori nella relazione	119

4.	La coscienza	121
4.1.	La scoperta della coscienza	121
4.2.	Coscienza e fede	125
4.3.	Coscienza e libertà	127
5.	Persona come relazione e relazione educativa	131
Il carattere: processi educativi		
	DARIUSZ GRZĄDZIEL.....	137
1.	Il carattere e le sue dimensioni fondamentali	137
1.1.	Modelli teorici del carattere: proposta di Th. Lickona e di M. Davidson	140
1.2.	Modelli teorici del carattere: proposta di M. Berkowitz ..	142
2.	Educare il carattere: contenuti e processi	143
2.1.	Contenuto assiologico e contenuto operativo	144
2.2.	Comunità: processi educativi e relazioni umane	146
2.3.	L'atto educativo	150
3.	Competenze dell'educatore. Il ruolo della <i>praxis</i> e della <i>poiesis</i> nell'educazione	153
La coscienza, il desiderio e il cammino		
	IGNAZIO SCHINELLA.....	161
1.	Dal silenzio alla riscoperta della scommessa educativa	161
2.	Il desiderio: la stoffa della vita	163
3.	Fede, vita morale e coscienza	165
4.	L'uomo visto da Gesù è definito dal futuro	167
5.	La lezione di Agostino	168
6.	L'insegnamento conciliare e il magistero	169
7.	Tra legge di totalità e legge di gradualità	170
8.	Elementi descrittivi e costitutivi della "legge di gradualità"	171
9.	Conclusione: il sogno e la speranza	179
	INDICE DEI NOMI E DEI DOCUMENTI	175
	INDICE GENERALE	179

Finito di stampare nel mese di gennaio 2015
presso Tipografia Giammarioli, via Fermi 8-10, Frascati
per conto di  IF Press srl