



Antonio Guerrieri

(dottore di ricerca in Teoria degli ordinamenti giuridici presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza")

Il mestiere di decidere. Magistero cattolico e libertà di coscienza del fedele *

SOMMARIO. 1. Premessa: sul libero arbitrio - 2. La "Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica" della Congregazione per la Dottrina della Fede (2002) - 3. Il concetto di fede e cultura cattoliche come unità inscindibili. L'affermazione di valori "non negoziabili" e il richiamo alla legge naturale. Il possibile conflitto tra "Chiesa della gerarchia" e "Chiesa della comunità" e la dialettica Magistero-coscienza personale - 4. Conclusioni.

1 - Premessa: sul libero arbitrio

Trattare il difficile tema della libertà di coscienza richiede una presa di posizione circa l'annoso problema del libero arbitrio, ossia della facoltà dell'uomo di scegliere tra più opzioni decisionali e dunque comportamentali senza essere in ciò costretto, o condizionato in modo significativo, da forze esteriori (materiali, politiche, ecc.) o interiori (legate, cioè, al mondo della psiche o, in prospettiva religiosa, dello spirito). Tale problema, che ha visto affaticarsi i più grandi filosofi dell'età moderna e contemporanea – molti dei quali hanno negato, in vario modo, un'autentica libertà del volere umano¹ – non è stato ignorato dall'antropologia e dalla teologia morale più recenti, ma suscita oggi l'interesse soprattutto delle neuroscienze per via delle significative scoperte da essa fatte in questo campo negli ultimi decenni, capaci di mettere in dubbio – se non nei credenti delle religioni monoteiste storiche, perlomeno in molti atei – antiche certezze. Una delle peculiarità umane più note, e storicamente rimarcate, rispetto all'agire animale è, infatti, la capacità di compiere azioni *volontarie e libere*, aventi un significato non

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ Per una raccolta ampia e ragionata delle teorie filosofiche sul libero arbitrio da Descartes in avanti, vedi **M. MORI**, *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino, Bologna, 2001.



esclusivamente in termini di efficacia/inefficacia, necessarietà/innecessarietà, utilità/inutilità in ordine alla sopravvivenza biologica. Vale a dire che, per quanto ne sappiamo, gli animali sembrano dominati dagli istinti – pur sperimentando sentimenti (come la pietà) ed elaborando forme semplici di intenzione, come già faceva notare Darwin, secondo cui i cani “possiedono qualcosa di molto simile alla coscienza”² – dunque privi di una capacità di ragionamento astratto analoga a quella umana: la possibilità cioè – grazie a un cervello dalla struttura e dai modi di funzionamento particolarmente complessi – di riflettere su di sé, sul passato, sul futuro, sulla morte propria e degli altri esseri viventi; di sviluppare forme di creatività artistiche o tecniche e di inventare e produrre utensili; di costruire universi simbolici³; di articolare e sviluppare un linguaggio verbale⁴; di fare operazioni logiche e

² C. DARWIN, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, John Murray, London, 1871 (1° ed.), 1874 (2° ed.) (trad. it. *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Newton Compton, Roma, 2010, p. 94; 1° ed. 1990).

³ G.M. EDELMAN distingue una coscienza “primaria”, presente negli animali dotati di strutture cerebrali simili a quelle umane (per esempio i cani) ma apparentemente non in grado di conferire loro facoltà semantiche o simboliche né forme di autentico linguaggio, e coscienza “superiore”, che presuppone quella primaria ma è caratterizzata, se non altro nella sua forma più evoluta, da un’attitudine semantico-simbolica e dalla capacità di elaborare scene passate e future in uno stato di veglia (vedi ad esempio ID., *Building a Picture of the Brain*, in *Dedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 127, n. 2, 1998 (Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences: *The Brain*), pp. 37-69, trad. it. *Costruire un'immagine del cervello*, in AA.VV., *Limiti e frontiere della scienza*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 142-177, in particolare p. 163 ss.).

⁴ Nei suoi studi sul simbolismo umano, E. CASSIRER, *An Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture*, Yale University Press, New Haven (CT), 1944, (trad. it. *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, Armando, 1969, 1° ed. 1968, p. 83 ss., in particolare pp. 87-91) sottolinea la differenza tra “linguaggio proposizionale” dell'uomo (ossia avente anche significati oggettivi, non conchiuso nella manifestazione di emozioni) e “linguaggio emotivo” dell'animale come “vero limite” tra questi due mondi; e sebbene sia disposto, con altri, a riconoscere forme proto-simboliche negli antropoidi (pur preferendo precisare che gli animali, a differenza degli uomini, utilizzano *segni* e non *simboli*, e attribuendo ai primi un carattere operativo, ai secondi una funzione designativa e rappresentativa) è convinto che ogni “analisi logica del linguaggio umano port[i] alla constatazione di un elemento di primaria importanza che non trova riscontro nel mondo animale. La teoria generale dell'evoluzione non può impedirci di riconoscere questo fatto (...) Possiamo senz'altro ammettere che gli antropoidi abbiano compiuto un notevole passo avanti per quel che riguarda lo sviluppo di certi processi simbolici, ma dobbiamo insistere nel dire che essi non hanno raggiunto la soglia del mondo umano. In un certo senso, essi sono finiti in un vicolo cieco”. Più di recente G. AVANZINI, *Le basi biologiche della conoscenza*, in C.M. Martini (a cura di), *Orizzonti e limiti della scienza. Decima cattedra dei non credenti*, Raffaello Cortina, 1999, p. 86,



matematiche. Questa linea di demarcazione ha percorso tutta la storia del pensiero occidentale, a partire (se non altro) dalla convinzione aristotelica che l'uomo sia un "animale razionale", passando poi da Descartes, che com'è noto riteneva l'animale solo una "macchina" priva di linguaggio, di ragione, di un'anima creata direttamente da Dio, quindi da situarsi su un piano nella sostanza diverso da quello umano. Anche il cristianesimo, naturalmente, attribuisce all'animale una condizione subalterna rispetto a quella dell'uomo, vertice della creazione divina⁵. Il classico convincimento

ritiene che "il linguaggio sia criterio necessario e sufficiente per differenziare la specie umana dalle altre specie animali, con buona pace degli studiosi del linguaggio animale".

⁵ Si pensi ad **AGOSTINO**, *De libero arbitrio*, 395, capp. VII-X (trad. it. *Il libero arbitrio*, Paoline, Roma, 1960, p. 71 ss.), che considerava l'uomo superiore agli altri animali perché in possesso della "ragione" (*ratio*) o "intelligenza" (*intellegentia*), grazie alla quale egli può: sottomettere a sé le bestie (sebbene fisicamente più forti di lui); non solo vivere, ma *sapere* di vivere; dominare le passioni accedendo così alla saggezza. Per quanto rielaborata e aggiornata alla sensibilità (anche teologica) moderna, questa dottrina – che ha i suoi fondamenti scritturali nel *Genesi* (1, 27-28) e nel *Vangelo secondo Matteo* (6, 26-30) – si è accompagnata in età contemporanea, e per oltre un secolo, a una pervicace ostilità nei confronti della teoria evoluzionista, posizione divenuta tuttavia negli ultimi decenni sempre più insostenibile a causa delle numerose evidenze scientifiche progressivamente emerse (in particolare dopo la scoperta del DNA e i conseguenti raffronti tra i DNA di varie specie viventi) e accantonata dal Magistero cattolico solo negli anni novanta con **GIOVANNI PAOLO II**, *Messaggio ai partecipanti all'Accademia Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 31 ottobre 1992, che riferendosi all'antidarwinismo di *Humani generis* (Pio XII, 1950) disse: "Oggi, circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dell'Enciclica, nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi" (www.vatican.va). Ciò non toglie che il Magistero continui a ribadire la superiorità sull'animale conferita all'uomo dal piano divino. In tal senso il cardinal **C. CAFFARRA**, *Discorso presso la Facoltà di Medicina Veterinaria dell'Università di Bologna* (in occasione della festa di S. Antonio Abate, patrono degli animali), 15 gennaio 2005: «Le azioni che sono irriducibilmente umane – come la conoscenza, l'amore, la scelta libera, di cui abbiamo continuamente coscienza – mostrano che nell'uomo è presente un principio di operazione puramente spirituale. Ciò non significa negare tutto ciò che l'uomo ha in comune coll'animale; significa solo affermare che questo che ha in comune coll'animale non è tutto l'uomo, non è principalmente l'uomo. È questo che intendiamo dire quando parliamo del "principio-persona"» (www.bologna.chiesacattolica.it). Sicché gli uomini si caratterizzano per "una superiorità sul piano dell'essere [superiorità ontologica]: essere persona umana è più che essere animale; e una superiorità di valore [superiorità assiologica]: essere persona umana è meglio che essere animale. La persona è dotata di una preziosità che l'animale non possiede" (*ibid.*). In un'omelia del 13 gennaio 2008 tenuta nella Cappella Sistina, inoltre, Benedetto XVI rimarcò la possibilità di trascendenza e di immortalità offerta all'uomo e a lui soltanto: "Mentre nelle altre creature, che non sono chiamate all'eternità, la morte significa soltanto la fine dell'esistenza sulla terra, in noi il peccato crea una voragine che rischia di inghiottirci per sempre, se il Padre che è nei cieli non ci tende la sua mano"



che l'animale sia sfornito di coscienza – intesa quantomeno come capacità di riflettere sul significato delle proprie azioni e sulle loro conseguenze; di pensare dalla prospettiva di un "Io"; di essere, sia pur in modo peculiare, "ricco di mondo", proprietà che Heidegger attribuiva all'uomo – è però esposto oggi a crescenti obiezioni, sia pur da consolidare e approfondire. Degna di menzione, al riguardo, la *Cambridge Declaration on Consciousness* sottoscritta il 7 luglio 2012⁶.

Accantonando la questione delle differenze specifiche tra la dimensione soggettiva dell'essere umano e quella delle altre specie animali, e rinviando a trattazioni specialistiche per approfondimenti che sarebbero qui fuori luogo, bisogna riconoscere che in termini etico-giuridici l'intero sistema di relazioni sociali, edificato progressivamente e faticosamente dall'uomo nel corso di millenni, subirebbe una trasformazione radicale qualora restasse orfano della concezione classica (e più semplice) del libero arbitrio, come metteva in guardia Berlin⁷. Per

(www.vatican.va). Da ultimo il vescovo ausiliare emerito di Bologna, monsignor E. VECCHI, *Cani e gatti: fra uomo e animale c'è un confine*, su *Il Resto del Carlino*, 16 settembre 2012, si è detto preoccupato dall'emergere di «una concezione antropologica che tende a cancellare qualsiasi confine tra persona e animale. Solo l'uomo è "persona", cioè un soggetto sussistente di natura razionale, esistente in sé e per sé, dotato di un corpo materiale, ma anche di uno "spirito" immateriale, che lo rende autocosciente, intelligente, libero, responsabile».

⁶ In essa si afferma: "The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Non-human animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates" (corsivo mio). È in particolar modo rilevante, tra le varie affermazioni, il riconoscimento nell'animale di comportamenti "intenzionali".

⁷ I. BERLIN, *From Hope and Fear Set Free*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 64 (1963-4), poi in *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, Hogarth, London, 1978 (trad. it. – dalla raccolta *Liberty*, Oxford University Press, New York, 2002 – *Da speranza e paura liberati*, Feltrinelli, Milano, 2010 (1^a ed. 2005) p. 270: "Se fosse universalmente accettata, questa visione del mondo segnerebbe uno spostamento radicale delle nostre categorie; uno spostamento che, se mai avrà luogo, tenderà a farci vedere gran parte della nostra attuale prospettiva morale e giuridica, e anche della nostra legislazione penale, come pura barbarie fondata sull'ignoranza, estenderà l'ambito e la profondità dei nostri sentimenti di simpatia, sostituirà la conoscenza e la comprensione dell'attribuzione di responsabilità, renderà irrazionali e obsolete l'indignazione e quella forma di ammirazione che ne costituisce l'opposto, metterà in luce l'incoerenza e – a dir poco – l'inapplicabilità di nozioni come merito, responsabilità o rimorso, e trasformerà lode e biasimo in puri strumenti di correzione o educazione o, in alternativa, in espressioni di



non pochi studiosi a vario titolo della psiche (psicologi, psichiatri, psicoanalisti, psicobiologi, neurologi, neuropsicologi, neuromoralisti, filosofi, filosofi della scienza) la rivoluzione consisterebbe in realtà nel prendere atto di qualcosa di cui esistono già prove sufficienti, sebbene non spiegazioni complete e definitive⁸. In un saggio sulla “rivalutazione” critica dell’inconscio, Jervis è arrivato perfino a scuotere dalle fondamenta il concetto stesso di coscienza e a ipotizzare che questa, invece di essere «uno stato cognitivo continuativo della mente, consista perlopiù nella capacità di rimotivare *ex post* le proprie azioni, ovvero nella capacità di “approvare” di continuo ciò che si sta facendo»⁹. È la medesima idea – fa notare Jervis – espressa da Wittgenstein, laddove questi considera volontaria l’azione che *non ci stupiamo* di aver compiuto¹⁰. Vi è inoltre chi considera la coscienza umana il risultato di algoritmi evolutivi propri del cervello¹¹, sicché essa non sarebbe nulla di misterioso, se non nella misura in cui le neuroscienze possono ancora fare enormi progressi nell’indagarne i meccanismi¹².

approvazione o disapprovazione estetica”.

⁸ Così **L. DALLA SETA**, *Debellare il senso di colpa*, Marsilio, Venezia, 2005: «Noi, per come è fatto il nostro sistema neuropsichico, non abbiamo alcuna notizia, alcuna informazione, né alcuna coscienza delle *cause* che portano alle nostre decisioni. È come se non ci fossero; non le “vediamo”» (p. 88).

⁹ **G. JERVIS**, *Il mito dell’interiorità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, cap. “La rivincita dell’inconscio”, p. 33 ss. Secondo questa ipotesi, «i processi mentali sarebbero tutti sostanzialmente inconsci e, per così dire, automatici, ma verrebbero poi parzialmente descritti e correntemente giustificati, in forma narrativa, con l’aiuto di costrutti del tutto convenzionali quali “scelta”, “ispirazione”, “intuizione”, “autodeterminazione”, “volontà”; e magari anche “pensiero”. Di qui un’ipotesi scettica ancora più radicale, secondo cui non esisterebbe affatto quel processo lineare di elaborazione delle scelte, che tradizionalmente faceva affidamento sul presupposto che la mente sia dotata di una razionalità consapevole (...) Lo stesso atteggiamento scettico conduce a dubitare che l’espressione “libero arbitrio” abbia un senso» (pp. 33-34).

¹⁰ **L. WITTGENSTEIN**, *Philosophische Untersuchungen*, G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Oxford, 1953 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1995, p. 213, § 628: “Si potrebbe dunque dire: l’azione volontaria è caratterizzata dall’assenza di sorpresa”; 1^a ed. 1967).

¹¹ **R. MONTAGUE**, *Why Choose This Book? How We Make Decisions*, Dutton Adult, New York, 2006 (trad. it. *Perché l’hai fatto? Come prendiamo le nostre decisioni*, Raffaello Cortina, Milano, 2008) che approfondisce e rimedita le tesi di Turing sulla computabilità dell’intero processo dell’evoluzione.

¹² Un buon esempio delle due tesi – l’una affermativa e l’altra negativa del “mistero” della coscienza – è dato, per un verso, da **E. CHIAVACCI**, *Teologia morale. Morale generale*, Cittadella Editrice, Assisi, 1986, p. 72, secondo cui “l’interezza dell’uomo, nella sua identità unica e complessa, sfuggirà sempre al sapere scientifico”, rimane quindi “legittima la riflessione sul morale, e l’impossibilità per la scienza di scontrarsi legittimamente col dato certo della fede cristiana, secondo la quale l’uomo è libero di



Le disamine sul mutamento dell'idea classica di coscienza provocato dai risultati della ricerca scientifica sono già numerose (e destinate ad aumentare¹³), ma non è qui il caso di farne una sia pur sintetica rassegna. Dovrebbe comunque essere sufficientemente chiaro che a voler ritenere inesistenti il libero discernimento e la libera scelta, tradizionalmente e strettamente legati a quanto si indica con il termine *coscienza* in ambito religioso o extra-religioso, qualsiasi ragionamento sulla necessità o meno di prendere determinate decisioni morali diventa surreale, o forse semplicemente inutile. Il cristianesimo, dal canto suo, verrebbe aggredito al cuore: nell'invito ad accogliere intimamente e deliberatamente l'annuncio cristiano quale occasione di salvezza offerta a uomini autenticamente liberi. I tempi, in ogni caso, non sono maturi per suonare il *de profundis* del libero arbitrio, e non per il timore di uno sconvolgimento degli attuali scenari decisionali, ma perché la storia della scienza ci ha abituato a inattesi ribaltamenti di apparenti certezze – con la conseguenza che oggi il sapere scientifico viene considerato pacificamente di tipo statistico-probabilistico – e non si può escludere che quanto oggi sembra negare o ostacolare in modo sostanziale la libertà umana possa, in un futuro più o meno prossimo, essere smentito dalla disponibilità di strumenti e metodi sperimentali più raffinati. Si possono quindi

fronte alla chiamata divina" (in senso simile V. MANCUSO, *La vita autentica*, Raffaello Cortina, Milano, 2009, p. 72: "Se le neuroscienze non sanno spiegare la libertà, significa che non sono la via adeguata per il fenomeno in questione. È solo lo spirito, infatti, che è in grado di comprendere lo spirito; è solo una visione del mondo che conosce l'esistenza di una dimensione non riducibile alla materia che sa parlare della libertà, la quale per definizione è autonoma dalla materia"). Per altro verso, invece, da D.C. DENNETT, *Sweet dreams Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT, 2005 (trad. it. *Sweet dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, Raffaello Cortina, Milano, 2006, p. 23: "La coscienza è spesso celebrata come un mistero che va oltre le possibilità della scienza, impenetrabile dall'esterno e tuttavia intimamente conosciuto da ognuno di noi dall'interno. Penso che questa tradizione sia non solo un errore, ma un serio ostacolo allo sviluppo della ricerca scientifica, la quale può spiegare altri fenomeni naturali: il metabolismo, la riproduzione, la deriva dei continenti, la luce, la gravità e così via"). Precisa il filosofo: "Non affermo, ovviamente, che la coscienza umana non esiste; dico, piuttosto, che essa non è ciò che le persone spesso pensano sia. L'insistenza sul fatto che la coscienza debba essere considerata qualcosa di inesplicabile, di irriducibile e di trascendente raggiunge talvolta un livello febbrile (...)" (p. 66).

¹³ Cfr. tra i tanti e più recenti, oltre a quelli già citati, P. PERCONTI, *Coscienza*, il Mulino, Bologna, 2011; A. BRANUCCI, *Coscienza e neuroscienze*, Bulzoni, Roma, 2009; C. KOCH, *The Quest for Consciousness. A Neurobiological Approach*, Roberts & Co., Greenwood Village (Colorado), 2004 (trad. it. *La ricerca della coscienza. Una prospettiva neurobiologica*, Utet, Torino, 2007); D. DENNETT, *Consciousness Explained*, Little, Brown & Co., London, 1991 (trad. it., *La coscienza. Che cosa è*, Laterza, Bari-Roma, 2009).



sottoscrivere le parole del genetista Boncinelli, ossia che al momento “è utile e sensato supporre che la maggior parte di noi è ragionevolmente libera nella maggior parte delle situazioni della sua vita e che è quindi giustificato ritenere ciascuno di noi responsabile delle proprie azioni”, pur con le attenuanti ritenute di volta in volta plausibili¹⁴.

Quando peraltro, sul piano teologico-canonistico, si riflette sulla libertà dell'uomo quale "animale razionale", bisogna non perdere di vista la diversità tra il modo di operare della coscienza cristiana e quello della ragione. È vero che il n. 1730 del *Catechismo* definisce “ragionevole” l'uomo, e che il n. 1731 considera la libertà “il potere, *radicato nella ragione* e nella volontà¹⁵, di agire o di non agire, di fare questo o quello, di porre così da se stessi azioni deliberate” (il corsivo è mio), ma la razionalità, quale fondamento della libertà, va inserita (e intesa) entro un quadro teologico, sicché la scelta umana è, sì, una “risposta lucida” alla chiamata divina, ma al contempo quello “dell'accettazione o del rifiuto della chiamata è un momento non-logico”¹⁶. Newman, che alla coscienza ha dedicato pagine gravide di conseguenze teologiche, nutriva una certa diffidenza rispetto alla capacità della ragione – nel confronto con la coscienza – di cogliere le verità della fede. Rifiutava tra l'altro di considerare la coscienza un'invenzione umana, un concetto, una spiegazione filosofica o scientifica; essa è invece per lui – per usare le sue stesse parole – più reale del sole, della luna e delle stelle. La coscienza, sempre ad avviso del cardinale, è inoltre qualcosa a cui si può obbedire o ribellarsi: reca impressa in sé il marchio divino – insegnamento, questo, del pensiero teologico classico (es. san Tommaso, san Bonaventura) non soltanto di Newman – che è quanto

¹⁴ E. BONCINELLI, *Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza*, Mondadori, Milano, 2007, p. 240.

¹⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 17, art. 1. Secondo l'aquinate vi è un rapporto osmotico tra ragione e volontà: l'atto della volontà può essere preceduto da quello della ragione e viceversa; la ragione ragiona sul volere, la volontà dal canto suo vuole il raziocinio, sicché si hanno atti della volontà in cui rimane qualche elemento degli atti della ragione e atti della ragione in cui rimane qualcosa dell'atto della volontà. Poiché la volontà è sempre il “*primum movens*” (il primo motore) nell'esercizio dell'atto, la mozione della ragione non può che discendere dalla volontà. Comandare è, sì, un atto della ragione, se non si nega, quale suo presupposto, un atto di volontà.

¹⁶ E. CHIAVACCI, *Teologia morale. Morale generale*, Cittadella Editrice, Assisi, 1986, p. 10. “La ragione” - osserva G. VELOCCI, in J.H. NEWMAN, *La coscienza*, Jaca Book, Milano, 1999, p. 24 - “è sorgente di operazioni logiche; la coscienza, che rappresenta meglio l'essere intero dell'uomo, è sorgente di atti complessi di intuizione. Non basa le sue decisioni su brevi processi di tipo razionale, e non necessita di una conoscenza riflessa ed esauriente di tutti i fattori che, teoricamente, precedono una scelta”.



produce nell'uomo l'emozione della vergogna e il sentimento della responsabilità¹⁷.

È in ogni caso evidente, dato il loro situarsi specifico nell'ambito della teologia morale e del diritto canonico¹⁸, come le riflessioni che seguono abbiano alla base, oltre a una specifica concezione della coscienza – non coincidente con quella proposta dalle neuroscienze (o dalla filosofia) – anche il presupposto fondamentale a cui si è accennato: che il fedele possa compiere scelte morali libere, e libere nel senso di muoversi tra almeno due opzioni dissimili (nell'alternativa tracciata da Newman – e fissata dal Magistero cattolico che a essa si richiama – assentire o ribellarsi alla voce di Dio; secondo il n. 1732 del *Catechismo*, scegliere “tra il bene e il male”). Corsi d'azione che possono essere variamente condizionati, dato che l'uomo, già a partire dalla nascita, non agisce sottovuoto ma in società caratterizzate da una molteplicità di sollecitazioni morali, spesso consistenti in divieti introiettati già dall'infanzia; per tacere dell'impegnativo tema dell'inconscio e dei vari modi in cui esso interagisce con la dimensione cosciente¹⁹. Anche il *Catechismo* lo riconosce,

¹⁷ J.H. NEWMAN, *Grammar of Assent*, 1^a ed. Burns, Oates, & Co., London, 1870 (cit. in ID., *La coscienza*, cit., p. 28 “Se compiendo una cattiva azione proviamo la stessa contrizione acerba del bambino che ha offeso sua madre, se avendo agito bene godiamo la stessa serenità, la stessa gioia di chi è stato lodato dal padre, ciò significa chiaramente che portiamo in noi l'immagine di Qualcuno a cui sono rivolti il nostro amore e la nostra venerazione, il cui sorriso ci rende felici, alla cui presenza aneliamo, a cui rivolgiamo le nostre suppliche, la cui ira ci affligge e ci mortifica”).

¹⁸ Si noterà come questo scritto, nonostante le aspettative che il titolo possa ingenerare, non abbia un taglio strettamente giuridico-canonistico in ordine all'esatto grado di vincolatività del Magistero. Si tratta di una scelta voluta: da una parte si è infatti preferito sviluppare un'analisi generale e ricognitiva sul più recente atteggiamento del Magistero in ordine alla libertà di coscienza morale; dall'altra si è ritenuto opportuno lasciare a studi più organici e sistematici l'esame di singole norme e istituti di diritto positivo e l'eventuale elaborazione di soluzioni concrete ai problemi in campo.

¹⁹ Non si possono fare digressioni soddisfacenti in merito (sarebbe comunque in buona misura inopportuno), ma è almeno il caso di tenere presente come la psicoanalisi – che certo non è l'unica disciplina a occuparsi del tema – non accetti una separazione rigida tra dimensione inconscia e dimensione conscia (e anzi la stessa ragion d'essere della psicoanalisi è proprio la convinzione di poter agire consciamente sull'inconscio). E. CHIAVACCI, *Teologia morale*, cit., pp. 68-72, se per un verso è consapevole di come l'uomo – per via dei molteplici condizionamenti culturali e genetici (dall'autore chiamati *strutturali*) a cui è sottoposto – sia “assai poco libero” e che anzi una sua libertà integrale manchi “sempre in linea di principio, e non in linea di eccezione e di occasionalità, come invece ritenevano tutti gli studiosi di teologia morale fino alla prima metà del nostro secolo”; per altro verso, con particolare riferimento alla psicologia del profondo, avverte che a voler ritenere tutti i processi decisionali come aventi la propria motivazione



laddove afferma, al n. 1735, che

“l'imputabilità e la responsabilità di un'azione possono essere sminuite o annullate dall'ignoranza, dall'inavvertenza, dalla violenza, dal timore, dalle abitudini, dagli affetti smodati e da altri fattori psichici oppure sociali”,

e al n. 1740 che

“le condizioni d'ordine economico e sociale, politico e culturale richieste per un retto esercizio della libertà troppo spesso sono misconosciute e violate. Queste situazioni di accecamento e di ingiustizia gravano sulla vita morale e inducono tanto i forti quanto i deboli nella tentazione di peccare contro la carità”.

2 - La “Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica” della Congregazione per la Dottrina della Fede (2002)

Papa Benedetto XVI, com'è noto, sia prima sia dopo l'elezione al soglio petrino ha portato avanti una convinta lotta contro il cd. "relativismo", sforzo in cui la Chiesa cattolica e i suoi simpatizzanti (talora indicati come "atei devoti") si richiamano spesso alla tradizione e alla cultura cristiana, inseparabili dalla storia europea e occidentale. Dire cultura cristiana o europea *tout court* significa, sembra, fare riferimento a un insieme riconoscibile di credenze religiose, di norme morali, di forme politiche e di approdi giuridici; patrimonio di cui la Santa Sede teme la perdita perché ne riconosce il valore e perché sa di aver contribuito in modo sostanziale a costruirlo, anche con la propria costante attività di Magistero²⁰. Questo

nell'inconscio (con la conseguenza di rendere il motivo conscio una mera razionalizzazione *ex post*), il risultato sarebbe la “morte della morale” (oltre che della stessa psicoanalisi).

²⁰ Non si può nascondere come questa sia una nozione piuttosto vaga di cultura, o comunque molto ampia. *Cultura* è però qualcosa di non facilmente afferrabile, e la circostanza che il concetto sia stato pensato da discipline diverse non aiuta. E. CHIAVACCI, *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato, 1977, voce *Cultura*, p. 668, suggerisce di considerarla “un sistema di strutture entro cui ogni singolo viene a trovarsi, e che gli rende possibile una vita riflessa all'interno, e relazionale all'esterno”, dunque un insieme di elementi interdipendenti quali il linguaggio, l'educazione, le norme sessuali e familiari, i modelli di produzione e fruizione di beni, l'organizzazione in senso ampio dei rapporti sociali. L. GALLINO, *Dizionario di sociologia*, Utet, Torino, 1997 (1^a ed. 1978), p. 185, pur dandone una (complessa) nozione, riconosce



timore è, tra gli altri fattori, alla base del tentativo magisteriale di orientare l'attività politica dei fedeli cattolici quando – in parlamento o in occasione di consultazioni referendarie – siano in gioco questioni morali capaci di violare quelli che, a giudizio della Chiesa, sono valori "non negoziabili" in quanto ricavati dalla legge naturale, irrinunciabili per l'uomo in quanto tale e pertanto presupposti essenziali per la fede cattolica. Si spiegano così atti di Magistero come la *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi CDF) del 24 novembre 2002²¹ – indirizzata ai vescovi e in particolare "ai politici cattolici e a tutti i fedeli laici chiamati a partecipare della vita pubblica e politica nelle società democratiche" – ove si legge (IV n. 7):

“È avvenuto in recenti circostanze che anche all'interno di alcune associazioni o organizzazioni di ispirazione cattolica siano emersi orientamenti a sostegno di forze e movimenti politici che su questioni etiche fondamentali hanno espresso posizioni contrarie all'insegnamento morale e sociale della Chiesa. Tali scelte e condivisioni, essendo in contraddizione con principi basilari della

l'esistenza di un "amplissimo e polidimensionale spazio concettuale" irriducibile a sintesi; rimarca inoltre come una cultura, in sé, non sia "sempre e necessariamente una totalità armoniosamente e interamente organica", né "costituisca un supersistema che imprime un determinato carattere a tutte le proprie componenti e alla società: dalle istituzioni alle arti, dal diritto alla tecnica, dalle classi sociali ai piccoli gruppi, sino alla mentalità individuale. Esistono anche culture scarsamente integrate, conflittuali, accanto ad altre armoniosamente integrate" (p. 187). È difficile, tra l'altro, trovare criteri condivisi per ravvisare scarsa armonia e scarsa integrazione. È stata poi proposta più volte una distinzione tra *cultura* e *civiltà* (per esempio: la prima non sarebbe scomponibile in base a criteri di qualità, cioè secondo il concetto di progresso, e avrebbe invece natura ciclica, potendo ripresentarsi nella stessa società; la seconda, al contrario, si svilupperebbe in modo progressivo, attraverso stadi intermedi sempre perfezionabili, e si produrrebbe in tutte le società – così **A. WEBER**, *Kultursoziologie*, in **AA.VV.**, *Handwörterbuch der Soziologie*, a cura di A. Vierkandt, Enke, Stuttgart, 1931 - con risultati non del tutto convincenti, in ogni caso non definitivi. Non per questo si tratta di termini equivalenti: relativamente spesso, a ben vedere, gli antropologi culturali parlano di cultura con riguardo a società intere (es. la cultura africana, occidentale, cinese, ebraica, musulmana, cristiana, cattolica, ecc.) finendo in tal modo con l'indicare anche quanto viene spesso racchiuso nel concetto di civiltà. Si rendono quindi necessarie alcune semplificazioni, se si vuole tratteggiare qualcosa che, grosso modo, richiami una possibile cultura cristiana o cattolica; vale a dire che, oltre ad accantonare spinose questioni terminologiche (come quella appena abbozzata), si deve restringere il ventaglio, in teoria assai vasto e articolato, delle sue componenti; al netto dell'aspirazione transculturale del cattolicesimo, di cui si dirà a breve.

²¹ www.vatican.va.



coscienza cristiana, non sono compatibili con l'appartenenza ad associazioni o organizzazioni che si definiscono cattoliche. Analogamente, è da rilevare che alcune Riviste e Periodici cattolici in certi Paesi hanno orientato i lettori in occasione di scelte politiche in maniera ambigua e incoerente, equivocando sul senso dell'autonomia dei cattolici in politica e senza tenere in considerazione i principi a cui si è fatto riferimento".

La *Nota*, se da un lato, in linea con l'insegnamento del Concilio Vaticano II, afferma che

«i fedeli laici non possono affatto abdicare alla partecipazione alla "politica", ossia alla molteplice e varia azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune»²²,

dall'altro evidenzia come,

“sul piano della militanza politica concreta (...) il carattere contingente di alcune scelte in materia sociale, il fatto che spesso siano moralmente possibili diverse strategie per realizzare o garantire uno stesso valore sostanziale di fondo, la possibilità di interpretare in maniera diversa alcuni principi basilari della teoria politica, nonché la complessità tecnica di buona parte dei problemi politici spiegano l'esistenza di una pluralità di partiti all'interno dei quali i cattolici possono scegliere di militare per esercitare – particolarmente attraverso la rappresentanza parlamentare – il loro diritto-dovere nella costruzione della vita civile del loro Paese. Questa ovvia constatazione non può essere confusa però con un indistinto pluralismo nella scelta dei principi morali e dei valori sostanziali a cui si fa riferimento. La legittima pluralità di opzioni temporali mantiene integra la matrice da cui proviene l'impegno dei cattolici nella politica e questa si richiama direttamente alla dottrina morale e sociale cristiana. È su questo insegnamento che i laici cattolici sono tenuti a confrontarsi sempre per poter avere certezza che la propria partecipazione alla vita politica sia segnata da una coerente responsabilità per le realtà temporali”²³.

L'ampia citazione rende chiaro come tra libertà di coscienza del fedele e potestà di indirizzo da parte del clero si instauri un confronto delicato, perché il fedele deve rivolgersi alla propria coscienza (cristiana)

²² GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Christifideles laici*, n. 42, citata dalla *Nota*.

²³ J.J. TAMAYO, *Dalla primavera del Concilio alla restaurazione integralista*, in *Micromega*, Roma, 7/2012, p. 47.



quando la sua attività politica lo porti a decidere se appoggiare o meno una legge potenzialmente contraria al Magistero consolidato; ma la sua coscienza, per non andare incontro a censure (quantomeno) magisteriali, deve essere “ben formata”. E va da sé che è proprio il Magistero a stabilire se tale requisito viene rispettato. In questo senso, nella *Nota* si afferma che

“la coscienza cristiana ben formata non permette a nessuno di favorire con il proprio voto l’attuazione di un programma politico o di una singola legge in cui i contenuti fondamentali della fede e della morale siano sovvertiti dalla presentazione di proposte alternative o contrarie a tali contenuti. *Poiché la fede costituisce come un’unità inscindibile, non è logico l’isolamento di uno solo dei suoi contenuti a scapito della totalità della dottrina cattolica.* L’impegno politico per un aspetto isolato della dottrina sociale della Chiesa non è sufficiente a esaurire la responsabilità per il bene comune” (corsivo mio).

Prima di muovere apprezzamenti o censure, occorre distinguere i diversi *status* del fedele, perché di frequente, quando si discute della libertà di coscienza all’interno della Chiesa, si astrae dalle differenze non secondarie proprie di condizioni diverse quali quella canonica e quella laica; senza negare, con questo, che alla fine è pur sempre necessario non restare vincolati alle qualificazioni formali per definire il contenuto positivo della condizione giuridica di religiosi e laici impegnati nella vita secolare, e individuare invece la vocazione profonda del fedele²⁴; e senza sottostimare, al contempo, i problemi reali che, pur all’interno dell’ordinamento canonico e pur con riferimento alla condizione specifica del chierico o del laico consacrato, possono derivare da una visione maggiormente centralista e conservatrice del Magistero. È stato evidenziato, in proposito, come non sia possibile trasportare di peso le affermazioni del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa dall’ambito della *civitas* (ossia della vita del fedele nel secolo) a quello dell’*ecclesia*, perché tra i due non corre un rapporto di (perfetta) omologia (ciò vale, evidentemente, anche per l’inverso)²⁵. L’Istruzione *Donum veritatis* – documento riguardante, nello specifico, i teologi – afferma che “non si possono (...) applicare [alla Chiesa], puramente e semplicemente, dei

²⁴ G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell’ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 1985, pp. 89-90.

²⁵ P. BELLINI, *Libertà e dogma. Autonomia della persona e verità di fede*, il Mulino, Bologna, 1991, p. 119. Cfr. G. DALLA TORRE, *Diritti dell’uomo o diritti del cristiano?*, in AA. VV., *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Società*, Atti del IV Convegno internazionale di Diritto Canonico, Fribourg (Suisse) 6-11 ottobre 1980, Giuffrè, Milano, 1981, p. 131 ss.



criteri di condotta che hanno la loro ragion d'essere nella società civile o nelle regole di funzionamento di una democrazia" (n. 39). Questo non significa, però, ignorare che allo sguardo del teologo e del canonista la necessaria distinzione tra ordine spirituale e ordine temporale va di pari passo con una compenetrazione e unità di fondo degli ordini stessi, sicché vanno rifiutate scissioni radicali riferite a una realtà umana invariante, a dispetto della variabilità dell'ordine in cui questa è inserita²⁶. D'altra parte la *Lumen Gentium*, pur di sapore dualista, afferma che i fedeli "in ogni cosa temporale devono essere guidati dalla coscienza cristiana, poiché nessuna attività umana, neanche nelle cose temporali, può essere sottratta al comando di Dio" (n. 36). Vi è dunque un dovere di armonizzare i diritti di due società differenti. Anche *Gaudium et Spes*, n. 76, distingue chiaramente Chiesa e comunità politica, ma se la prima non è competente alla gestione del bene comune nel secolo, la persona (e realtà) umana è tuttavia unica, quindi la comunità politica deve tutelarne le esigenze riconoscendo, rispettando e tutelando un diritto naturale unitario sia nell'ordine spirituale sia in quello temporale, aventi entrambi origine in Dio. Solo così può intendersi l'invocazione ecclesiale al rispetto dei diritti umani nelle società temporali: si tratta di diritti veramente "umani" nella misura in cui affondando in una legge naturale istituita da Dio.

Eppure il Concilio ha sostanzialmente sorvolato sul modo in cui, da una parte, il Magistero deve parlare alla libera coscienza del fedele, e dall'altra la coscienza stessa deve relazionarsi al Magistero²⁷. Per ricostruire la posizione concreta del Magistero più recente sulla libertà di coscienza occorre rifarsi a quanto è stato detto e scritto negli ultimi decenni a commento dei testi conciliari. E qui emergono interpretazioni anche molto diverse – in particolare di *Lumen gentium* n. 25 – tra chi si è detto a sostegno di un'interpretazione rigida e restrittiva di certe aperture e chi le ha invece lette nel loro significato più ampio. Tra essi vi è pure chi

²⁶ G. LO CASTRO, *Ordine spirituale, ordine temporale e promozione umana. Premesse per l'interpretazione dell'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama*, in *Il diritto ecclesiastico*, I, 1984, p. 507-567; ID., *Il soggetto e i suoi diritti*, cit., pp. 86-89 e nt. 97.

²⁷ A. NAUD, *Le Magistère incertain*, La corporation des Éditions Fides, Montréal, 1987 (trad. it. *Il Magistero incerto*, Queriniana, Brescia, 1990, p. 196), secondo cui "la chiesa non ama parlare della libertà di coscienza dei credenti di fronte al suo insegnamento. Qua o là trova il seguente argomento: mediante l'atto di fede, il credente si sottomette al Cristo e a coloro che egli ha incaricato di illuminarlo. La questione della libertà di coscienza all'interno della chiesa viene così chiusa. Un po' troppo semplicemente, si converrà. Tuttavia il problema della libertà di coscienza si pone anche all'interno della chiesa. E non è un problema semplice" (pp. 196-197).



ha cercato, con esiti a dire il vero poco appaganti, di mediare tra testi che sembravano e tuttora sembrano andare in direzioni opposte²⁸.

Si è d'altra parte fatto notare come alla base delle titubanze canonistiche circa l'assegnazione della qualifica di "fondamentale" ai diritti-doveri dei fedeli (nello specifico: nel corso dei lavori preparatori del *Codex iuris canonici* del 1983) potrebbe esservi stata la preoccupazione del legislatore

“di non spingersi tant'oltre nel riconoscimento della dimensione soggettiva dei fedeli da mettere in discussione o in pericolo prerogative dell'autorità ecclesiastica *in iure divino fundatae*, quasi che l'affermazione degli aspetti di autonomia personale del fedele nella costruzione della propria e dell'altrui santità e, pertanto, nel compimento della sua specifica vocazione ecclesiale, avvenisse per meccanica sottrazione o ridimensionamento dei poteri dell'autorità”²⁹;

e come, al contempo, il legislatore canonico abbia dubitato, a ragione, “della adeguatezza degli strumenti tecnici disponibili per dare una rappresentazione giuridica delle istanze magisteriali che non si traducesse in un loro travisamento”; che, in altri termini, possano aver aleggiato nella sua mente “i fantasmi delle costruzioni concettuali secolari dei diritti soggettivi e delle istanze ideologiche di cui esse sono espressione”³⁰. Si è anche sottolineata l'esigenza di non smarrire la distinzione tra diritti-doveri del fedele da mettere in relazione con la *Lex redemptionis* o *gratiae* (ossia il diritto divino-positivo) – i quali sono espressione della Chiesa come società religiosa – e quelli da rapportare invece alla *Lex creationis* o *naturae* – che devono essere invece vissuti sì all'interno della Chiesa, ma guardando a questa in qualità di formazione sociale giuridicamente organizzata e strutturata, in cui i valori umani vanno legati all'uomo in sé, al fedele nella sua dimensione propriamente umana. Ed è evidente come i diritti-doveri del secondo tipo “in quanto vissuti nella società ecclesiale esprimono contenuti propri di questa e perseguono fini in relazione ai quali la condizione umana resta specificata dalla connotazione religioso-spirituale”³¹. Ciò significa che non sarebbe possibile, con riferimento

²⁸ A. NAUD, *Il Magistero incerto*, cit., p. 198.

²⁹ G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, cit., p. 224.

³⁰ G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, cit., p. 225.

³¹ G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, cit., p. 227. Cfr. L. SPINELLI, *Prospettive canonistiche nella Chiesa di oggi*, S.T.E.M.-Mucchi, Modena, 1975, p. 76 ss.; P. BELLINI, *Libertà dell'uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei*, in AA. VV., *Teoria e*



all'ordinamento canonico, contentarsi dell'astratta invocazione del diritto di libertà religiosa, magari richiamandosi al n. 2 di *Dignitatis Humanae*, che lo fonda "in ipsa dignitate personae humanae", perché in tale ordinamento l'uomo è libero entro i limiti di una *Lex constitutiva* che non è lui a darsi. Egli "ha il diritto di non essere coercito, ma ha il dovere di esercitare la sua libertà conformemente alla *Lex constitutiva*"³². È chiaro che si utilizzano qui i termini "diritto" e "dovere" non nel senso in cui li si adopera con riguardo a un ordinamento giuridico secolare, ma inserendoli all'interno di un disegno divino. Gli ordinamenti giuridici secolari sono infatti privi di un "piano fondamentale" riconducibile alla volontà divina, dunque non in grado di operare una "superiore sintesi" in cui diritto e dovere siano saldati e simmetrici, e operanti solo entro i limiti stabiliti dal suddetto piano³³.

Altri, invece, sostiene che l'incongruenza tra le solenni dichiarazioni della Chiesa a favore della libertà religiosa e il grado che di questa essa è disposta a concedere ai propri membri sia addirittura scandalosa³⁴; che la Chiesa "riconosce la democrazia nella società e non la pratica dentro di sé; difende i diritti umani nella sfera pubblica e li disconosce al suo interno"³⁵. Il problema era già stato pienamente avvertito in questi termini, sia pur con esclusivo riferimento ai fedeli laici, da Häring negli anni settanta del secolo scorso. Egli ravvisava una "causa di collisione" nel fatto che

prassi delle libertà di religione, il Mulino, Bologna, 1975, pp. 141-153, il quale sottolinea le divergenti qualificazioni, tra ordine ecclesiale e civile, del contenuto di diritti e libertà fondamentali dovute alla diversa maniera di concepire la *liberazione* in ambito cristiano e illuministico.

³² G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, cit., p. 286. La volontà di Dio, la *Lex*, non è volta a dare specifici contenuti al diritto positivo umano, ma a fondare la responsabilità etica sia del giurista sia di ogni uomo che debba rispettare una norma positiva umana. Il disegno divino è qualcosa su cui il fedele non può e non deve cessare di interrogarsi (pp. 306-307).

³³ G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti*, cit., pp. 286 e 303. Vedi anche p. 290 e nt. 36: "Se non si ammette che il discorso intorno alla libertà religiosa può essere condotto u n i v o c a m e n t e solo a livello fondamentale (...) o solo all'interno di un ordinamento dato (ad esempio, il secolare), ma sarà necessariamente e q u i v o c o con riferimento ad ordinamenti che, storicamente, hanno della giustizia e del suo fondamento una diversa concezione, v'è il rischio che una determinata maniera d'intendere la libertà religiosa e le sue esigenze, correttamente affermata e desunta appunto da un ordinamento, sia assunta come assoluta e proiettata indebitamente in un altro".

³⁴ B. QUELQUEJEU, *Riconoscimento dei diritti umani, misconoscimento dei 'diritti dei cristiani'. L'incoerenza romana*, in *Concilium*, Queriniana, Brescia, n. 1/1989, 1789: *la Rivoluzione francese e la Chiesa*, p. 166.

³⁵ J.J. TAMAYO, *Dalla primavera*, cit., p. 47.



“L’esercizio dell’autorità del magistero è caratterizzato da un concetto gerarchico della chiesa, mentre il concetto attuale della coscienza è fortemente sensibile alla democrazia moderna. Il magistero deve rimanere sempre gerarchico, può però liberarsi delle unilateralità di un’epoca in cui il sacerdozio universale e la corresponsabilità dei laici non erano pienamente valutati. L’esercizio del magistero non può essere identico in un’epoca nella quale il paternalismo viene volentieri accolto dalla grande massa analfabeta, e nell’epoca moderna caratterizzata dalla partecipazione di tutti ai tesori della cultura e della corresponsabilità attiva nel mondo, nella società, nella chiesa”³⁶.

Helmut Schüller – ideatore della Pfarrer Initiative (iniziativa dei parroci) nata in Austria nel 2006 con l’intento di stimolare una radicale riforma della Chiesa in direzione di una maggiore (o reale) collegialità e dunque di una minore rigidità gerarchica – ha scritto di recente:

“(…) Se abbiamo promesso ubbidienza, questo non significa che abbiamo rinunciato per sempre alla nostra coscienza. Il dovere di obbedienza alla gerarchia ecclesiastica viene concepito oggi in maniera sempre più ristretta e rigida. Ma la coscienza deve poter esercitare il suo controllo nei confronti di ogni espressione del magistero della Chiesa (…). Nella gerarchia della Chiesa invece, il papa e i vescovi non sono sottoposti ad alcun genere di controllo sulle loro decisioni. Eppure chiedono un’obbedienza assoluta che può essere utilizzata in modo arbitrario”³⁷.

Dovrebbe sembrare evidente, in definitiva, come non si possa parlare di libertà religiosa riguardo alla Chiesa se non precisando, a monte, di quale tipo di libertà si tratti: se quella del religioso o del chierico; quella del laico; quella, su cui pure il Magistero si è espresso e si esprime, del non cattolico (ateo, agnostico, aderente ad altre confessioni o religioni). A

³⁶ **B. HÄRING**, *Coscienza e Magistero*, in *Magistero e morale*, Atti del 3° congresso dei teologi moralisti, Padova, 31 marzo – 3 aprile 1970, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1970, p. 339. Häring, comunque, metteva in guardia dagli eccessi, ritenendo “non meno necessario esaminare attentamente la tendenza democratizzante della coscienza. Accanto a ciò che è giusto in uno sforzo di arrivare insieme a una coscienza in continuo progresso, non bisogna tralasciare i nuovi pericoli di un accomodamento cieco della coscienza ai pregiudizi di maggioranze vere o presunte. La coscienza del cristiano può adeguarsi ai veri valori dell’epoca democratica, senza perdere la sua dimensione ecclesiale e la sua prontezza e disponibilità radicale e totale a lasciarsi istruire da coloro che sono costituiti in autorità da Dio” (*ivi*).

³⁷ **H. SCHÜLLER**, *Tonache in rivolta*, in *Micromega*, n. 7/2012, Roma, p. 54.



seconda dello *status*, della condizione giuridica, della concreta vocazione individuale, la libertà di coscienza viene infatti diversamente pensata, riconosciuta, definita. Solo con riguardo a un soggetto ecclesiale specifico, e al terreno (ecclesiale) su cui esso si muove (secolo o meno), è poi possibile, se lo si ritiene corretto, avanzare riserve e critiche circa l'insufficiente estensione del diritto di libertà religiosa come riconosciuto dall'ordinamento canonico, e senza che, specularmente, la gerarchia possa addurre l'astratta appartenenza alla Chiesa per smorzare la rivendicazione di una più ampia libertà di coscienza.

3 - Il concetto di fede e cultura cattoliche come unità inscindibili. L'affermazione di valori "non negoziabili" e il richiamo alla legge naturale. Il possibile conflitto tra "Chiesa della gerarchia" e "Chiesa della comunità" e la dialettica Magistero-coscienza personale

3.1 - La relazione tra fede cattolica e cultura

La CDF teme che una troppo estesa libertà di coscienza morale del fedele impegnato in attività politica possa intaccare l'unità complessiva della fede, provocando una "diaspora culturale" (per usare le parole della *Nota*) che renda la fede qualcosa da comporre *à la carte*. La Chiesa – in linea di principio senza voler esercitare un potere politico o pregiudicare la libertà d'espressione o di coscienza – intende porre "un dovere morale di coerenza per i fedeli laici, interiore alla loro coscienza, che è unica e unitaria", e ciò perché

"non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta «spirituale», con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall'altra, la vita cosiddetta «secolare», ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell'impegno politico e della cultura"³⁸.

Al riguardo il cardinale Biffi, arcivescovo emerito di Bologna, ha scritto un commento alla *Nota* che consente, se esaminato nei suoi punti centrali, un approfondimento sia delle ambizioni e dei limiti della *Nota* stessa, sia più in generale dell'intervento magisteriale volto a indirizzare le scelte morali del fedele nel *saeculum*. Afferma Biffi:

«Come si rapporta l'identità sostanziale e ovviamente irrinunciabile dei credenti (che non ammette opinabilità e diversificazioni) con "la

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Christifideles laici*, n. 59, citato dalla *Nota*.



legittima libertà dei cattolici di scegliere, tra le opzioni politiche ..., quella che secondo il proprio criterio meglio si adegua alle esigenze del bene comune³⁹, (libertà che fatalmente poi conduce a un pluralismo comportamentale e di schieramenti tra i fratelli di fede nella loro azione pubblica)?»⁴⁰.

Biffi parla di "identità sostanziale" dei credenti, un'identità "irrinunciabile": occorre capire in che cosa essa si sostanzia. Egli batte molto sul concetto di cultura. Esiste il dovere – sostiene il cardinale – di salvaguardare la "cultura cattolica". In merito non basta, per

«garantire l'obbligante identità del cristiano impegnato in politica, che egli custodisca una convinta adesione agli articoli del *Credo*, rispetti la vita sacramentale, non contesti il carattere vincolante dei comandamenti di Dio. Occorre anche che resti fermamente e operosamente fedele a quella "cultura" che in ultima analisi è in modo omogeneo derivata, entro la vicenda ecclesiale, da Cristo e dal suo Vangelo; alla "cultura cattolica"»⁴¹.

L'esistenza di una cultura cattolica, a dire di Biffi, è "incontestabile". Cultura da intendere in un triplice significato:

1) come "antropologia tipica e inconfondibile" derivante dall'umanesimo cristiano e greco (viene citato l'*Antigone* di Sofocle in cui si afferma che "molte cose sono mirabili al mondo, ma l'uomo le supera tutte"⁴²) o meglio: dall'accoglimento e dall'assimilazione dell'umanesimo greco da parte del cristianesimo, che "trasfigurandolo lo trascende sino a farne il senso, anzi la prima e immediata finalità di tutte le cose visibili"⁴³;

2) come "sistema collettivo di valutazione delle idee, degli atti, degli accadimenti, e quindi anche [come] complesso di «modelli» comportamentali" (cultura "positivista", "idealista", "marxista", ecc.); e che esista una "cultura cristiana" in questo senso, e sia per il credente

"necessaria e irrinunciabile, potrebbe essere negato solo da chi volesse ridurre il cristianesimo a esteriorità folkloristica o quanto

³⁹ Nota dottrinale, cit., n. 3.

⁴⁰ G. BIFFI, *Cultura cattolica per un vero umanesimo*, 16 gennaio 2003, www.doctrinafidei.va.

⁴¹ G. BIFFI, *Cultura cattolica*, cit.

⁴² Coro del primo stasimo. "Molti sono i prodigi e nulla è più prodigioso dell'uomo" nella traduzione di F. Ferrari (SOFOCLE, *Le tragedie di Edipo*, BUR, Milano, 2012, p. 65; 1^a ed. 1975).

⁴³ G. BIFFI, *Cultura cattolica*, cit.



meno a un puro fatto di coscienza senza alcuna risonanza nella testimonianza esteriore e nella vita”;

3) come “tutto ciò che è espresso da una determinata gente e da essa riconosciuto come proprio: la mentalità, le istituzioni, le forme di esistenza e di lavoro, le consuetudini, i prodotti dell’ingegno e dell’abilità manuale”: anche in questo caso una cultura cristiana esiste

“perché esiste e deve esistere un popolo cattolico, con buona pace di chi ritiene che una cristianità non ci sia più e non ci debba essere. La cristianità odierna potrà anche essere di minoranza, diversamente da quella di qualche secolo fa, ma non per questo deve essere meno vivace e meno inequivocabilmente caratterizzata. E non potrà mai delinarsi come realtà priva di continuità nel tempo, senza premesse e senza radici; né come qualcosa di puramente intellettuale, senza manifestazioni socialmente rilevabili. Ciò che non è socializzabile, e non diventa mai socializzato, a poco a poco perde di rilievo nella consapevolezza delle persone semplici e comuni; e alla fine si estingue”⁴⁴.

A uno sguardo attento, le certezze di Biffi sono almeno in parte ingiustificate.

In primo luogo, è problematico attribuire ad *Antigone* un’esaltazione dell’importanza e della dignità dell’uomo realmente analoga a quella formulata dal cristianesimo: l’antropologia cristiana – come riconosce lo stesso cardinale – non può intimamente conciliarsi e mescolarsi con antropologie che, per quanto fondate su valori di bellezza, verità e giustizia, non abbiano come archetipo di *ogni* umanità Cristo fatto uomo⁴⁵. È con il cristianesimo che si forma “l’umanesimo più alto e meglio motivato”⁴⁶, ma non si tratta dell’approdo a un umanesimo definitivo e perfetto che inglobi gli umanesimi precedenti: vi è una differenza antropologica di fondo, che il riferimento al divino, laddove presente negli umanesimi non cristiani, non fa venire meno.⁴⁷

⁴⁴ G. BIFFI, *Cultura cattolica*, cit.

⁴⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22: “In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova luce il mistero dell’uomo”.

⁴⁶ G. BIFFI, *Cultura cattolica*, cit.

⁴⁷ Non stupisce, in tal senso, che ad avviso di G. STEINER, *Antigones*, Clarendon Press, Oxford, 1984 (trad. it. *Le Antigoni*, Garzanti, Milano, 1990, p. 300) gli dèi della tragedia sofoclea – i quali pur fanno sentire a tratti la propria presenza, chiamati in causa da un corifeo o suggeriti come artefici di una tempesta di sabbia che consenta ad Antigone di coprire il cadavere di Polinice – abbiano un ruolo defilato: “Antigone non fa



In secondo luogo, Biffi parla di "cultura" (anche) quale "tutto ciò che è espresso da una determinata gente e da essa riconosciuto come proprio: la mentalità, le istituzioni, le forme di esistenza e di lavoro, le consuetudini, i prodotti dell'ingegno e dell'abilità manuale". Esistono senz'altro elementi che, a grandi linee, connotano il cristianesimo più di altre tradizioni religiose o di pensiero, come l'inedita attenzione per gli "ultimi" e per le vittime "innocenti"⁴⁸, con quel che ciò porta con sé in termini di costumi e di struttura della società (si pensi all'attività di assistenza a malati, indigenti e bambini abbandonati svolta storicamente dalle confraternite e alla loro importanza per la nascita dei primi "ospedali"). Se però, come spesso accade, si considera cristiana l'idea di laicità dello Stato⁴⁹ richiamandosi a Marco 12, 17, Matteo 22, 21 e Luca 20,

appello all'aiuto divino nell'eseguire il suo pio disegno", e questa omissione tiene il divino "a distanza". Con il risultato che "gli assoluti trascendenti, cui fa appello Antigone (...) sono radicalmente profani. Sono gli assoluti dell'uguaglianza nella morte e di quelle indistinzioni tra bene e male passato che danno ai morti il loro diritto alla solidarietà familiare. Se c'è una presenza divina nella richiesta di sepoltura di Polinice, è quella di Ade (...) Antigone attira su di sé una solitudine etica, una lucida aridità che sembra prefigurare il rigore di Kant. Per quanto riguarda il trascendente, Antigone è "astemia"⁴⁸ (*ivi*, p. 301). Sollevare un problema morale e politico come fa Sofocle – sostiene inoltre Steiner – non equivale a darne la chiave per risolverlo in un senso o nell'altro: in Sofocle probabilmente "non c'è soluzione al dilemma (...) La pietà di Sofocle, che comprende ma supera le opzioni offerte da Antigone e Creonte e il loro scontro, è quella di un umanesimo profondamente inquieto" (*ivi*, p. 292). Allo stesso modo non sorprendono le perplessità in merito al carattere "divino" delle leggi che Antigone intende rispettare manifestate da C. MOLINARI, *Storia di Antigone. Da Sofocle al Living Theatre*, De Donato, Bari, 1977, p. 273, secondo il quale si tratta di leggi "civili", sicché "ciò che è proclamato naturale, o divino, è un diritto nel duplice senso che la parola italiana assume di giusto e di lecito, escludendosi ogni significato che includa il concetto di un'imposizione che non sia di carattere squisitamente morale". Di certo l'idea – cara all'esegesi cristiana – che Antigone invochi il rispetto di trascendenti leggi di Natura è frutto di progressive interpretazioni formulate in tale direzione tra sette e ottocento.

⁴⁸ Cfr. G. REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Raffaello Cortina, Milano, 2003, p. 107: "Cristo è venuto per tutti, ma specialmente per chi ne ha bisogno (...) Questa concezione costituisce un capovolgimento radicale pressoché totale del pensiero greco, che concepiva invece l'amore come direttamente proporzionale al valore dell'oggetto amato. Eros, per Platone, è tanto più grande quanto è più grande l'oggetto amato"; R. GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1999 (trad. it. *Vedo Satana cadere come la folgore*, 2001, Milano, p. 212: "Per quanto si esaminino le testimonianze antiche e si facciano inchieste, per quanto si frughino gli angoli più riposti dell'intero pianeta, non si troverà nulla che assomigli anche solo da lontano alla preoccupazione moderna per le vittime" forgiata in modo decisivo dal cristianesimo a partire da Matteo 25, 34-40).

⁴⁹ Es. P. PRODI, *Vedi alla voce Radici Cristiane*, su *L'Unità*, ed. naz., 14 novembre 2004,



25 (dare a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio), laicità che nessuna democrazia occidentale sarebbe oggi disposta nemmeno a mettere in discussione, ecco che il generale consenso inizia a venire meno, essendo più d'uno dell'idea che il cristiano debba "dare a Cesare non quel che vuole, ma tutto e solo ciò che consente di dare a Dio quel che è di Dio"⁵⁰. Allo stesso modo, se si nega che il cristianesimo sia stato ostile all'avanzamento delle scienze⁵¹ – allo scopo di respingere l'accusa di

p. 26, secondo cui grazie al cristianesimo "ha potuto svilupparsi un doppio piano di norme concorrenti, le norme morali e le norme positive, e di due diverse sedi di giudizio sulle azioni degli uomini: come peccato o come reato, come disobbedienza alla legge morale e come disobbedienza alla legge positiva dello Stato, con il formarsi di una frontiera, mobile lungo i secoli, tra il giudizio di Dio e il giudizio degli uomini, la giustizia divina e la giustizia umana".

⁵⁰ E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Bur, Milano, 2010, p. 54; 1^a ed. 1995. Nello stesso senso, tra i tanti, V. FERRONE, *Le radici illuministiche della libertà religiosa*, in AA. VV., *Le ragioni dei laici*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari, p. 59. Una parziale conferma cristiana a questa tesi si trova peraltro in J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie. Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Éditions de la Maison Française, New York, 1943 (trad. it. *Cristianesimo e democrazia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1953, p. 27: "Grazie al lavoro oscuro dell'ispirazione evangelica, la coscienza profana ha compreso che il dominio politico e il carico di carne e sangue delle cose che sono di Cesare debbono essere comunque sottoposti a Dio e alla giustizia"). L'uomo deve comprendere "che la politica dipende in realtà dalla morale, poiché il suo scopo è il bene umano della comunità" e che "deve conformarsi al diritto naturale" e, secondo "le condizioni proprie del suo oggetto temporale, alla legge evangelica stessa" (eppure lo stesso Maritain era convinto che nessuna confessione religiosa andasse privilegiata nella società politica, "fosse anche la vera religione", per non creare divisioni e danneggiare così il bene comune temporale, *ivi*, pp. 81-84). Nulla di nuovo: già TOMMASO D'AQUINO affermava che l'obbedienza allo Stato – da lui considerato la più alta manifestazione politica della moralità naturale che sia stata prodotta dalla comunità umana – cessa se la legge statale è *ingiusta*, ossia non razionale in quanto difforme dalla legge naturale (*Summa Theologica*, I-II, q. 95, art. 2 e q. 104, art. 6).

⁵¹ Talora a ragione: i primi due osservatori astronomici d'Italia – vale a dire la *Specola panormitana* (1790) e l'osservatorio astronomico di Napoli (1820) – nacquero grazie al presbitero e astronomo valtellinese Giuseppe Piazzi. Tra gli scopi della creazione della *Specola vaticana* (1891), inoltre, vi era l'intento di dimostrare come il cattolicesimo non fosse nemico della scienza (basti leggere questo passo del motu proprio *Ut Mysticam* di papa Leone XIII, del 14 marzo 1891, con cui un altro osservatorio veniva creato sul colle Vaticano, dietro alla basilica di san Pietro: "Per gettare disprezzo e odiosità sulla mistica Sposa di Cristo, che è vera luce, i figli delle tenebre sono soliti calunniarla di fronte agli indotti e chiamarla amica dell'oscurantismo, fomentatrice d'ignoranza, nemica della scienza e del progresso, rovesciando essenza e significato di nomi e cose". Ed è nota l'importanza storica del Collegio Romano – istituito da sant'Ignazio di Loyola nel 1551 – quale moderno centro di ricerca scientifica nel cuore stesso della Chiesa. I gesuiti, tra l'altro, accolsero con entusiasmo l'invenzione galileiana del cannocchiale (strumento che



incompatibilità fra la dottrina cristiana e una modernità segnata nel profondo dalle scoperte scientifiche – non è oggetto di opinioni che l'*Index librorum prohibitorum* abbia condannato, tra gli altri, Copernico, Galileo e Keplero; che solo nel 1992 la Chiesa cattolica abbia riconosciuto il proprio torto nei confronti di Galileo⁵² e solo nel 1996 si sia risolta “a non considerare più la teoria dell’evoluzione una mera ipotesi”⁵³; e che il 12 settembre 2008 la Chiesa anglicana, pubblicando sul proprio sito internet una lettera a firma del reverendo Malcolm Brown e intitolata *Good religion needs Good science*, si sia sentita in dovere di scusarsi ufficialmente con Darwin (sia pur 126 anni dopo la morte dello scienziato) per averne osteggiato da subito e con pervicacia le idee⁵⁴.

Insomma, su punti rilevanti per riempire di contenuto culturale il cristianesimo quale *forma mentis*, istituzioni, idea e prassi di esistenza, manca un vasto accordo da parte di filosofi, storici, giuristi, sicché quanto taluni includono in una nozione di cultura cristiana, vedendovi un progresso per l’umanità e sentendosene dunque orgogliosi custodi, viene da altri visto come oggetto di un’appropriazione indebita, comunque di un’adozione successiva, di un’assimilazione più o meno tardiva e più o meno obbligata, non di una primigenia istituzione (ma certamente di idee e valori altrui si può diventare, anche tardivamente, convinti sostenitori e custodi). Entro certi limiti ciò è inevitabile, e non impone di negare che una cultura cristiana o cattolica – nell’accezione proposta da Biffi – vi sia o abbia realmente i contenuti a essa attribuiti; né a sostenere che le si debba chiedere una compattezza e una coerenza monolitiche (anche in prospettiva storica) assenti in pressoché qualsiasi cultura. Impedisce però di darla per scontata, di ritenerla germinata e cresciuta in modo lineare e

usarono per osservare le comete nel 1618) e furono studiosi attenti delle effemeridi (è pur vero che il cardinale e dottore della Chiesa Roberto Bellarmino, rettore e autorevole esponente proprio del Collegio romano, presiedette il Tribunale del Sant’Uffizio in occasione della condanna di Galileo nel 1633).

⁵² **GIOVANNI PAOLO II**, *Discorso ai partecipanti alla Sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 31.10.1992. La chiusura del “caso Galilei” seguiva i lavori di una commissione auspicata dallo stesso pontefice nel 1979 e che si era insediata nel 1981. Dopo appena sette sedute plenarie (tra il 1981 e il 1983) e sette anni di stasi, nel maggio del 1990 il cardinale Poupard venne incaricato di presiedere e di coordinare l’attività della commissione, che si concluse due anni più tardi.

⁵³ **GIOVANNI PAOLO II**, *Messaggio ai partecipanti alla Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 22.10.1996, n. 4.

⁵⁴ Www.churchofengland.org. Nell’ultimo capoverso della lettera si legge: “Charles Darwin: 200 years from your birth, the Church of England owes you an apology for misunderstanding you and, by getting our first reaction wrong, encouraging others to misunderstand you still”.



uniforme (qualunque fosse il terreno di coltura originario). In altre parole, spinge a renderne quantomeno problematica la messa a fuoco, senza con ciò ritenere esistente solo un meticcio acritico che sfaldi qualsiasi connotato, pur percepibile nell'esperienza comune.

Ma vi sono difficoltà ulteriori, perché se da una parte l'*inculturazione* è stata letta – in parallelo alla κένωσις, ossia (in tale contesto) all'autosvuotamento del λόγος divino nell'incarnazione⁵⁵ – quale processo attraverso cui il cristianesimo penetra in una cultura, la rinnova, la dirige⁵⁶; dall'altra l'annuncio evangelico ambisce ad attraversare le culture senza restarne eccessivamente caratterizzato⁵⁷. E Biffi, in effetti, promuove non *una* tra le culture esistenti (sia pur rimodellata dal cattolicesimo) ma *la* cultura cattolica, capace di elevarsi sopra di esse, al contempo contenendole e amalgamandole nella misura in cui non contraddicano l'antropologia cristiana⁵⁸. E tuttavia, come accennato, κένωσις significa "autosvuotamento", che allo sguardo (in special modo) del teologo morale dovrebbe rappresentare anche l'esigenza di un continuo rinnovarsi del (o comunque di non impigrirsi sul) proprio contenuto culturale e di un costante dialogo con la modernità⁵⁹. Il Concilio Vaticano II ha inteso

⁵⁵ Cfr. S. PAOLO, *Lettera ai Filippesi*, 2,7.

⁵⁶ A.A. ROEST CROLLIUS, *What is so new about inculturation? A concept and its implications*, in *Gregorianum*, Gregorian & Biblical Press (Pontificia Università Gregoriana), Roma, n. 59, 1978, p. 735; M. VIDAL, *Etica civil y sociedad democrática*, Editorial Desclée de Brouwer S. A., Bilbao, 1988 (trad. it. *Etica civile e società democratica*, Sei, Torino, 1992, p. 156).

⁵⁷ Cfr. *Gaudium et spes*, 58, 3. Vedi anche *Evangelii nuntiandi*, 20: "Il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture. Tuttavia il Regno, che il Vangelo annunzia, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane. Indipendenti di fronte alle culture, il Vangelo e l'evangelizzazione non sono necessariamente incompatibili con esse, ma capaci di impregnarle tutte, senza asservirsi ad alcuna".

⁵⁸ G. BIFFI, *Cultura cattolica*, cit.: «[La cultura cattolica] non potrà mai identificarsi o anche solo assimilarsi a nessuna visione dell'uomo che effettivamente contraddica o si distacchi dall'"archetipo" di ogni umanità, che è "l'uomo Cristo Gesù" (cfr. 1 Tm 2,5)».

⁵⁹ Esempio, in chiave antimodernista, la violentissima condanna formulata dal frate francescano (e fondatore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) A. GEMELLI, *Idee e battaglie per la cultura cattolica*, Vita e Pensiero, Milano, 1933 (e già avanzata, quale sintetico programma d'azione non solo accademica – il cd. "manifesto medioevalista" – nel primo numero della rivista *Vita e pensiero*, 1914), es. p. 7: "Noi siamo medioevalisti; lo siamo perché riconosciamo che la così detta coltura moderna è il nemico più fiero del Cristianesimo e perché riconosciamo che è vano parlare di adattamenti, di penetrazione. (...) Il nostro nemico porta in sé i segni della morte. Ad esso non possiamo dare né tregua, né quartiere, né l'onore delle armi". Si è molto lontani da quanto avrebbe



proprio rinfocolare un fertile confronto tra cattolicesimo e cultura moderna. L'eredità ottocentesca era pesante: si pensi a encicliche antimoderniste come *Mirari Vos* (1832) di Gregorio XVI, *Quanta cura* con relativo *Sillabo* (1864) di Pio IX, *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, con cui si era dichiarato il tomismo filosofia ufficiale della Chiesa, posizione conservatrice e che, volente o nolente, spingeva a rifarsi ai pontificati precedenti (sebbene la neoscolastica cattolica non fosse uniforme e talora, anzi, si sforzasse di guardare con occhio critico al tomismo medievale, di non accoglierlo quale blocco monolitico). Nel novecento, tra l'altro, la condanna del modernismo – specie quello che si traduceva in uno studio storico-critico delle Scritture – aveva preso nuovamente corpo durante il pontificato reazionario di Pio X.

Già negli anni sessanta del secolo scorso, e poi nei decenni seguenti, si era quindi manifestata la necessità di un (pur non facile) equilibrio tra nuova inculturazione nel, e del, mondo moderno – di cui accogliere i contenuti culturali giudicati non effimeri e non alternativi alla fede e alla morale cattoliche⁶⁰ – e difesa della propria eredità spirituale. È in quest'ultimo assunto che va inquadrata l'attuale riluttanza di una parte (significativa) della gerarchia ecclesiastica a fare concessioni davanti a quanto essa considera culturalmente transitorio, fuorviante le coscienze rispetto a una morale cristiana che – nel suo nucleo imperituro perché di derivazione autenticamente divina – non è "aggiornabile" dall'uomo sulla base della (di volta in volta) mutata sensibilità etica del tempo. Si comprende, allora, perché Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et Ratio* (1998) sia sceso in difesa della cultura cristiana contro l'*eclettismo* filosofico.

detto Giovanni Paolo II nel discorso *La Chiesa e la cultura* del 18 gennaio 1983 con cui accoglieva per la prima il Pontificio Consiglio per la Cultura da lui voluto (nacque nel maggio del 1982) ispirandosi alle direttive del Concilio Vaticano II: "Pensiamo (...) ai risultati delle ricerche scientifiche per una migliore conoscenza dell'universo, per un approfondimento del mistero dell'uomo, pensiamo ai benefici che possono procurare alla società e alla Chiesa i nuovi mezzi di comunicazione e di incontro tra gli uomini, la capacità di produrre innumerevoli beni economici e culturali, e soprattutto di promuovere l'educazione delle masse, di guarire le malattie considerate una volta incurabili. Quali ammirevoli realizzazioni! Tutto questo fa onore all'uomo e ha enormemente beneficiato la Chiesa stessa, nella sua vita, nella sua organizzazione, nel suo lavoro e nella sua propria opera".

⁶⁰ Questo punto va sottolineato, richiamando per esempio un passaggio del discorso *Nuova evangelizzazione dei popoli e delle culture* rivolto nel 1987 da Giovanni Paolo II al Pontificio Consiglio per la Cultura: "Entrando in contatto con le culture, la Chiesa deve accogliere tutto ciò che nelle tradizioni dei popoli è *conciliabile con il Vangelo* per apportarvi la ricchezza di Cristo e per arricchirsi essa stessa della saggezza multiforme delle nazioni della terra" (il corsivo è mio).



Al n. 86 "eclettismo" è considerato

“termine col quale si designa l’atteggiamento di chi, nella ricerca, nell’insegnamento e nell’argomentazione, anche teologica, è solito assumere singole idee derivate da differenti filosofie, senza badare né alla loro coerenza e connessione sistematica né al loro inserimento storico”.

In questo modo, l’eclettico “si pone in condizione di non poter discernere la parte di verità di un pensiero da quello che vi può essere di erroneo o di inadeguato”. L’eclettismo inoltre – prosegue l’enciclica – potrebbe nascondere in sé le tesi dello *storicismo*, secondo il quale è necessario far riferimento a un determinato periodo storico e a una relativa specifica funzione per stabilire la verità di una filosofia. Con la conseguenza, sia pur indiretta, di negare “la validità perenne del vero. Ciò che era vero in un’epoca, sostiene lo storicista, non può esserlo più in un’altra”. Occorre invece “pensare diversamente: la successione degli istanti e degli avvenimenti si può intendere nella ricchezza e pluralità del suo accadere solo perché esiste una permanenza essenziale”⁶¹.

3.2 - I valori “non negoziabili” e la legge naturale

Alla tutela di questa permanenza essenziale – di fede, etica, culturale – è finalizzata l’affermazione, nella *Nota* e in altri documenti magisteriali, dell’esistenza di “esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili”, vale a dire di paletti etici sottratti alla variabilità etica della coscienza del singolo. Come scrive in un commento alla *Nota* il cardinale Joachim Meisner,

“il testo ricorda valori permanenti – e quindi costanti antropologiche, che come tali non sono legate a un’epoca, anche se la loro concreta conformazione può essere adattata alle circostanze del momento”⁶².

Le materie sono quelle (famiglia, embrione umano, eutanasia, accanimento terapeutico, coppie di fatto, omosessualità) che hanno ricevuto maggiore attenzione nel corso degli ultimi decenni del secolo scorso e continuano a riceverne oggi, a causa non solo delle sempre più convinte e visibili rivendicazioni individuali e collettive dei diritti da esse implicati, ma anche per via dell’evoluzione tecnica che ha permesso

⁶¹ A. STAGLIANÒ, *I no di “Fides et ratio”*, in *Fides et Ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale*, a cura di R. Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999, p. 281.

⁶² J. MEISNER, *Significato e attualità del documento*, www.vatican.va.



all'uomo di intervenire sull'origine e sulla cessazione della vita in modi impensabili o comunque inediti fino a pochi anni fa. In particolare la *Nota* – in piena sintonia con il Magistero cattolico in tema di morale – nega che sia possibile prescindere dall'*etica naturale* “per rimettersi alla sola condiscendenza verso certi orientamenti culturali e morali transitori, come se tutte le concezioni della vita avessero uguale valore”. La storia del novecento – scrive Ratzinger –

“basta a dimostrare [come] la ragione [stia] dalla parte di quei cittadini [i quali] ritengono del tutto falsa la tesi relativista secondo la quale non esiste una norma morale, radicata nella natura stessa dell'essere umano, al cui giudizio si deve sottoporre ogni concezione dell'uomo, del bene comune e dello Stato”.

Vi sono “valori permanenti che scaturiscono dalla natura dell'uomo e che dunque sono intoccabili in tutti quelli che partecipano di tale natura”⁶³. Per il futuro Benedetto XVI esiste un minimo comun denominatore etico comprensibile (e condivisibile) attraverso la *ragione*: sarebbe sbagliato che una maggioranza politica cattolica imponesse assoluti etici non accolti come giusti anche dai non credenti. Il cattolico

“non vuole e non può, passando attraverso la legislazione, imporre delle gerarchie di valore che solo nella fede si possono riconoscere e realizzare. Può reclamare soltanto ciò che appartiene alle basi dell'umanità accessibili alla ragione e che perciò è essenziale per la costruzione di un buon ordinamento giuridico”⁶⁴.

E opportunamente il pontefice si chiede quale sia “questo *minimum* morale accessibile alla ragione”, e se si tratti semplicemente di “ciò che capiscono tutti gli uomini”. Egli non nasconde le difficoltà che discendono dall'impossibilità di equiparare coscienza media individuale e ragione *tout court*, e si limita a raccomandare l'impegno del fedele a favore di quest'ultima e di ciò che è razionale, affinché “la razionalità degli argomenti [cancelli] il fossato fra etica laica e etica religiosa e [fondi] un'etica della ragione che vada oltre tali distinzioni”⁶⁵. Non è facile, in realtà, capire come ci si possa impegnare profondamente, convintamente, fattivamente in qualcosa il cui contenuto non è, alla fine, particolarmente chiaro. Oltretutto proprio Ratzinger, se da un lato afferma che la natura

⁶³ J. RATZINGER, *Europa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, p. 64.

⁶⁴ J. RATZINGER, M. PERA, *Senza radici*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 117-118.

⁶⁵ J. RATZINGER, M. PERA, *Senza radici*, cit., p. 119.



stessa è razionale⁶⁶, dall'altro ammette l'inesistenza di «una formula universale razionale, o etica, o religiosa, sulla quale tutti possano trovarsi d'accordo e su cui tutto possa poggiare. Perciò anche la cosiddetta "etica mondiale" resta un'astrazione»⁶⁷.

L'asserita non negoziabilità dovrebbe dunque essere riconosciuta sia dal fedele cattolico, nella misura in cui essa discende dalla volontà divina contenuta nella Rivelazione, sia da tutti gli esseri umani, perché rappresenta la conseguenza di una data conformazione biologica (psicofisica) – anche sulla base dell'appartenenza sessuale in termini anatomico-riproduttivi – e spirituale-razionale decretata da una *legge naturale* immutabile, che Agostino riteneva impressa nel cuore dell'uomo come il calco lasciato dall'anello nella cera. Tali norme invariabili sono pertanto sottratte, nel proprio contenuto essenziale, all'autonomia soggettiva, mentre la loro elencazione, formulazione e sistemazione gerarchica – poiché storicamente e culturalmente condizionata – potrà di volta in volta variare (cosa particolarmente visibile – si sostiene – laddove i singoli gruppi si dotino di precetti morali *scritti*)⁶⁸.

⁶⁶ J. RATZINGER, *Europa*, cit., p. 68.

⁶⁷ J. RATZINGER, *Europa*, cit., p. 71. Da questa posizione scoraggiata ci si è in parte allontanati con il documento *Alla ricerca di un'etica universale* (in *La Civiltà Cattolica*, quaderno 3814, 16 maggio 2009, n. 11, p. 347) della Commissione Teologica Internazionale – organismo di nomina papale e formato da vari teologi “eminenti per scienza e fedeltà al Magistero della Chiesa” – approvato all'unanimità il 6 dicembre 2008.

⁶⁸ E. CHIAVACCI, *Teologia morale*, cit., pp. 178-179. La convinzione che la varietà di nozioni e interpretazioni del diritto naturale non precluda il (e anzi quasi sospinga verso la ricerca del) diritto naturale è stata fatta propria da tanti e in varie epoche. Per esempio, nei suoi scritti giovanili sulla legge di natura, da J. LOCKE, *Essays on the Law on Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1954, manoscritto B (trad. it. *Manoscritti sulla legge di natura*, in ID., *Scritti etico-religiosi*, Utet, Torino, 2000, p. 91): “(...) nello stesso modo in cui si conclude erroneamente che in uno Stato non esistono leggi per il fatto che presso i giuristi si ritrovano svariate interpretazioni di esse, così anche nell'etica erroneamente si deduce che non esiste alcuna legge di natura per il fatto che per legge di natura si intende qui una cosa e là un'altra. Di qui viene provata con più forza l'esistenza della legge, poiché tutti difendono la medesima convinzione su questa legge stessa, e differiscono soltanto nell'interpretazione (...)”. Tra i contemporanei, da J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, cit., pp. 109-110, secondo cui la legge naturale “non è una legge scritta. Gli uomini la conoscono più o meno difficilmente e a gradi diversi, e qui come altrove rischiano di commettere errori” perché “la nostra vista è debole”. La conoscenza che ha l'uomo della legge naturale, pertanto, “aumenta a poco a poco con i progressi della coscienza morale”. Anche L. STRAUSS, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1953 (trad. it. *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia, 1957, p. 28) è dell'idea che “conoscere la varietà sterminatamente grande delle nozioni di giustizia e ingiustizia è tanto poco incompatibile con l'idea del diritto naturale,



Ora, al di là del fatto che il richiamo alla legge naturale rischia di sovrapporre, come si suol dire, l'essere al *dover essere* (cd. "fallacia naturalistica"), mentre è invece proprio quest'ultimo (il *dover essere*) a connotare la scelta etica⁶⁹, nell'ambizione a spingere ogni uomo ad accettare e a rispettare leggi naturali non negoziabili si presenta, in tutta la sua gravità, il problema già sollevato da Schmitt sulla "tirannia dei valori" (l'espressione è di Hartmann) ossia il fatto che essi, "ancorché possano essere ritenuti alti e sacri, in quanto valori valgono sempre e solo per qualcosa o per qualcuno", e che il loro carattere intimo sta nell'esigenza di

da costituire anzi la condizione essenziale per l'emergenza di quella idea: proprio dal rendersi conto che le nozioni del diritto sono così diverse viene lo stimolo alla ricerca del diritto naturale". S. COTTA, *Nuove prospettive sul diritto naturale*, in *Il diritto come sistema di valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, pp. 64-65 (già in *Iustitia*, n. 3/1979, pp. 183-195) – eminente difensore del diritto naturale non come insieme di norme obbligatorie e di rango superiore rispetto a quelle del diritto positivo, ma quale "teoria del diritto" – fa suo un "approccio giusnaturalistico che non nega la validità dei tessuti normativi dovuti allo svolgimento storico o a peculiarità nazionali, ma si prefigge di individuare, al di sotto di questi, il solido terreno di ciò che è comune".

⁶⁹ Tale convinzione si basa sull'idea positivista, oggi pressoché generalmente accolta, di *natura* come insieme di dati oggettivi legati gli uni agli altri quali cause ed effetti, sicché da essa non si possono ricavare indicazioni a contenuto etico. E. LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Bari-Roma, 2006, pp. 18-19: "Quando in etica ci chiediamo cosa dobbiamo, o è giusto, o è bene fare, la domanda non può in alcun modo essere ridotta a un interrogativo riguardante il modo in cui le cose stanno di fatto (...) Se procediamo con l'obiettivo di cercare le leggi già date in natura, finiamo (...) con l'assumere un atteggiamento di passività, che impedisce di cercare insieme i valori che dovranno guidare le nostre scelte in situazioni spesso completamente nuove e diverse rispetto a quelle risolte dalle generazioni che ci hanno preceduto (...)". Nello stesso senso G. ZAGREBELSKY, *Le false risposte del diritto naturale*, su *La Repubblica*, 4 aprile 2007 (ora in ID., *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 105-112), secondo cui la natura "è una risposta falsa, ingannatrice e aggressiva al tempo stesso, che divide pretestuosamente il campo degli uomini di buona volontà, che avrebbero invece molto da ragionare insieme nella ricerca di ciò che è buono e giusto. Proprio in questa ricerca, se mai, consiste la natura umana". Com'è evidente, si è non solo lontani dal concetto di verità rivelata, ma in linea sia con la convinzione socratica (espressa nell'*Apologia di Socrate* di Platone, XXVIII) che una vita senza continuo esame, vale a dire senza continua ricerca di sé, non è degna di essere vissuta, sia con il concetto illuministico di verità quale, appunto, *ricerca*: "Perché non è la verità che un uomo possiede o crede di possedere, ma lo sforzo sincero che egli ha impiegato per conquistarla, che fa il valore di un uomo. Infatti, non è attraverso il possesso [*Besitz*], ma attraverso la ricerca [*Nachforschung*] della verità che aumentano e si fortificano le sue potenzialità [*Kräfte*] e solo in quest'incremento delle potenzialità consiste la sua sempre crescente perfezione [*Vollkommenheit*]. Al contrario, l'esercizio del possesso rende inerti, pigri e superbi" (G.E. LESSING, *Eine Duplik* (1778), in A. Tagliapietra (a cura di), *Che cos'è l'illuminismo. I testi e la genealogia del concetto*, Bruno Mondadori, Milano, 2000, p. 63).



essere imposti: "(...) la validità dev'essere continuamente attualizzata, cioè fatta valere, se non vuole dissolversi in mera parvenza. Chi dice valore vuol far valere e imporre"⁷⁰. Sarebbe quindi preclusa alla radice qualsiasi universalizzazione di valori, anche di quelli (anzi a maggior ragione, essendo forse ancora più marcato l'intento di imporli) presentati come *supremi*,

«si tratti del singolo uomo nella sua esistenza terrena contingente o dell'umanità intesa come una "macro-entità"; della libertà o della società senza classi; della vita stessa o del tenore di vita; del sacro o persino di Dio»⁷¹.

Ecco perché, secondo Schmitt, i "punti di vista" in cui si tradurrebbe la varietà dei valori soggettivi sono in realtà dei "punti di attacco", espressione (di Max Weber) adatta a indicare "la potenziale aggressività immanente a ogni posizione di valori"⁷². È vero che Paolo VI si presentò alle Nazioni Unite come "esperto in umanità"⁷³, quasi a sottolineare che la conoscenza dell'uomo supera l'adozione di un credo religioso; ma nel chiedere il rispetto di valori non discutibili e non malleabili perché propri dello statuto umano la Chiesa (anche tramite la voce di giuristi cattolici) continua a servirsi di un concetto – quello di legge naturale – il cui spirito e intento originario, per nulla implicito, era rintracciare nella natura norme di comportamento umano che fossero sicura espressione della volontà divina. Non solo: anche a tacere della differenza essenziale, per ciò che attiene al *fondamento* della non negoziabilità, tra valori unicamente umani e soggettivi e valori sanciti da un Dio indisputabile e trascendente, asserire l'oggettività della legge naturale non si sottrae alla logica

⁷⁰ C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte. Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*, 1^a ed. Kohlhammer, Stuttgart, 1960, poi, con un'introduzione, in AA. VV. *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65 Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pp. 37-62 (trad. it. *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano, 2009, pp. 52-53; 1^a ed. 2008).

⁷¹ C. SCHMITT *La tirannia*, cit., pp. 53-54.

⁷² C. SCHMITT *La tirannia*, cit., p. 55. Al contrario, «espressioni come "punto di osservazione" o "punto di vista" sono fuorvianti e danno l'impressione di un relativismo e prospettivismo apparentemente illimitati, e con ciò di altrettanta tolleranza, legata a una sostanziale, benevola neutralità. Ma non appena si è consapevoli del fatto che sono in gioco anche punti di attacco, le illusioni neutralistiche cadono" (*ivi*, pp. 55-56). È il caso di far notare come la critica schmittiana dei valori non intenda negare la possibilità, e la necessità, di una concordanza umana su "principi" metasoggettivi. Schmitt ritiene anzi che (le idee e) i valori vadano messi in pratica tramite un'opera di mediazione demandata al legislatore, il quale deve fissare "regole misurabili e applicabili" che dei valori impediscano un'attuazione "immediata e automatica" (*ivi*, p. 67).

⁷³ PAOLO VI, *Discorso alle Nazioni Unite*, 4 ottobre 1965, www.vatican.va.



dell'affermazione del valore: i valori – per tornare ancor una volta a Schmitt – anche se presentati come oggettivi non riescono infatti a evitare i problemi di reciproco annichilimento; essi non fanno altro che

“introdurre – senza accrescere minimamente la loro evidenza oggettiva per chi la pensa in modo diverso – un nuovo elemento di autodifesa nel conflitto delle valutazioni, un nuovo aggeglio dell’arroganza che può solo fomentare e inasprire la lotta. Per superare la teoria soggettiva dei valori non basta occultare i soggetti e far tacere i portatori di valore (...)”⁷⁴.

Detto altrimenti: chi avesse del contenuto della legge naturale, o dell’esistenza stessa di una legge naturale, convinzioni difformi da quelle del Magistero cattolico, potrebbe senz’altro essere (e in effetti è) censurato per il fatto di non rispettare l’asserito contenuto originario e genuino di tale legge, ma una simile censura non potrebbe che discendere dalla Rivelazione, ossia da verità trascendenti che elevino una serie di valori al di sopra di quelli posti unicamente dagli uomini⁷⁵. Già Weber aveva parlato di un "politeismo" di valori, ritenendo che l’uomo non possa sperimentare

“nient’altro che la lotta tra una pluralità di sequenze di valori, ognuna delle quali, considerata per sé, appare vincolante. Egli deve scegliere quali di questi déi vuole e deve servire, quando l’uno e quando l’altro. Allora finirà col trovarsi sempre in lotta con qualcuno degli altri déi di questo mondo, e innanzitutto sarà sempre lontano dal dio del cristianesimo – più di ogni altro da quel dio che veniva annunciato nel sermone della montagna”⁷⁶.

⁷⁴ C. SCHMITT, *La tirannia*, cit., pp. 58-59.

⁷⁵ N. IRTI, *Diritto senza verità*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 8: “La natura non può dirci nulla di per sé: o si risolve nell’accadere storico o prende luce e significato da una verità trascendente”. Per l’ateo, quindi, è la volontà umana a istituire un valore, in sé sfornito di necessità: “La natura si fa “piena” della nostra volontà: noi trasferiamo in un’oggettività esterna ciò che è dentro di noi” e quindi non vi è più “la necessità di valori trascendenti, o di culture costrittive e inviolabili, ma la scelta fra plurime possibilità, ciascuna delle quali costituisce principio di normatività e criterio di giudizio sul mondo” (*ivi*, p. 17).

⁷⁶ M. WEBER, *Zwischen zwei Gesetzen*, in *Die Frau. Monatsschrift für das gesamte Frauenleben unserer Zeit*, Helene Lange, anno 23, n. 5, Februar, Berlin (W. Moeser), 1916, pp. 277-279 (trad. it. *Tra due leggi*, in *ID.*, *Scritti politici*, Giannotta, Catania, 1970, p. 124). A ciò si opponeva con forza Croce, distinguendo tra valori culturali e valori empirici, e considerando i primi, a differenza dei secondi, istanze supreme, innate, eterne. Sopra gli Stati e la Chiesa stanno il Vero e il Bene (vedi B. CROCE, *L’Italia dal 1914 al 1918 (Pagine sulla guerra)*, 1919, opera poi ripubblicata varie volte; cfr. Laterza, Bari, 1950, 3^a ed., p. 35).



È vero che le dichiarazioni nazionali e internazionali sui diritti cd. "inviolabili" – aventi senz'altro alle spalle anche l'elaborazione teorica dei diritti naturali, a sua volta base storico-concettuale per le dichiarazioni settecentesche americana e francese – si sforzano di porre limiti alla variabilità storica, geografica, culturale, soggettiva dei diritti *umani*, ma si tratta pur sempre di dichiarazioni (sia pur solenni e di alte aspirazioni giuridiche) su cui spesso esiste un accordo di tipo solo politico-diplomatico, date le difficoltà strutturali (in parte volute dagli stessi Stati, gelosi della propria sovranità) nel porre in essere azioni collettive di dissuasione dalle (e di reazione alle) non rare violazioni dei diritti proclamati⁷⁷. Per tacere di quei paesi che hanno elaborato loro proprie dichiarazioni fondate su (e vincolate da) specifiche credenze religiose⁷⁸, tradendo in tal modo la sfasatura (e spesso, quindi, il difficile incontro) tra le verità della fede e le concezioni laiche di quel che è irrinunciabile per l'umano⁷⁹. Ciò non significa che non si debba andare in cerca di convergenze etiche e giuridiche collettive per ridurre al minimo possibile l'ineliminabile conflittualità del mondo in termini di valori e la conseguente sofferenza di minoranze e singoli; ma questo sforzo dovrebbe mettere da parte forme dichiarate o surrettizie di non negoziabilità fondata sulla natura – a eccezione, semmai, solo di una natura umana intesa come co-esistenza, con-esserci (v. *infra* Cotta) – per quanto un'idea di absolutezza e fissità naturale ci si manifesti spesso in modo immediato quando crediamo i *nostri* valori ingiustamente sviliti o negati⁸⁰.

⁷⁷ Ecco perché negli ultimi anni si è iniziato a cercare un consenso solo su alcuni diritti – avvertiti come prioritari e centrali dalla grande maggioranza degli Stati (diritto alla vita, alla sicurezza, al lavoro, alla casa, all'assistenza sanitaria, di elettorato attivo e passivo, libertà di manifestazione del pensiero, religiosa, di associazione, ecc.) – e su base regionale e settoriale (ossia per singoli problemi e/o per specifiche categorie di persone) (cfr., per un rapido cenno, **A. CASSESE**, *I diritti umani oggi*, Laterza, 2005, pp. 70-74).

⁷⁸ Si pensi, per quanto riguarda l'Islam, alla *Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo*, proclamata a Parigi nel 1981, o alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo nell'Islam*, elaborata dall'Organizzazione per la Conferenza Islamica e proclamata a Il Cairo nel 1990, o ancora alla *Carta araba dei diritti dell'uomo* approvata dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi nel 1994.

⁷⁹ Cfr. in tal senso **N. IRTI**, *Diritto senza verità*, cit., p. 8, secondo cui una "verità trascendente non è compatibile con volontà immanenti, se non a condizione che queste siano chiamate dinanzi al giudice della verità, e accertate come conformi o difformi".

⁸⁰ D'altra parte anche l'ariosa *etica mondiale* perseguita da Hans Küng è costretta ad arrestarsi su punti cruciali, quali l'eutanasia, l'omosessualità e l'aborto, indecidibili nel contesto di una dichiarazione etica internazionale, interculturale e interreligiosa (cfr. **H. KÜNG**, *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2002, trad. it. *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di*



L'appello al rispetto della legge naturale, tra l'altro, fa spesso ricorso al criterio della *normalità*: ciò che è *naturale* è *normale* (o *sano*) e viceversa. Eppure alcune religioni giudicano normali e naturali certi comportamenti, da altre considerati anormali, innaturali e (dunque) immorali. Lo studio comparato delle culture ha da tempo messo in luce la facilità con cui il tipo anormale di una data cultura possa facilmente inserirsi in un'altra, che non lo reputi tale⁸¹. Il comportamento umano implica un ampio spettro di possibilità, che si concretano in modelli normali di condotta grazie all'approvazione sociale e alla reiterazione nel tempo⁸². Ne consegue che chi si trovi inserito in una società da cui viene considerato anormale cercherà probabilmente di modificare le norme etiche e giuridiche che tale anormalità decretano, se ritiene che esse lo ledano nella sua dignità e nei suoi diritti; se invece provocare questo cambiamento non gli riesce, o non gli interessa, o gli è proibito a rischio della vita, migrerà verso società con diversi criteri di normalità, e se può farlo lecitamente o quantomeno materialmente. L'omosessuale che vive in Iran o nello Yemen, e che non voglia negare il proprio orientamento sessuale, cercherà di raggiungere per esempio l'Inghilterra o la Francia. Il musulmano che giudichi inaccettabile un'estesa libertà di coscienza e una rigida separazione tra ordine spirituale e ordine temporale, si sentirà più a suo agio in Arabia Saudita che in Olanda. Infelice, chiaramente, la condizione di chi, "fuori posto" nello Stato in cui risiede, non possa (legalmente o materialmente) abbandonarlo.

Per quale motivo, allora, l'idea di un diritto naturale non è stata mai interamente accantonata, anche se quasi solo nella riflessione cattolica⁸³?

globalizzazione, Queriniana, Brescia, 2004, p. 31). E non possibile fare altrimenti, pena lo scivolamento dalla morale al moralismo (*ivi*, p. 167). Non stupisce, allora, che tre delle quattro "norme immutabili" incluse nella *Dichiarazione sull'etica mondiale* – elaborata dal Parlamento delle religioni mondiali a Chicago il 4 settembre 1993 e alla cui stesura Küng diede un contributo significativo – abbiano contenuto solo coesistenziale: non uccidere; sforzarsi di ottenere un ordine economico giusto; essere sinceri; riconoscere e garantire parità di diritti e solidarietà tra uomo e donna.

⁸¹ Vedi es. R. BENEDICT, *Anthropology and the Abnormal*, in *Journal of General Psychology*, Taylor & Francis, London, vol. 10, n. 1, January 1934, pp. 59-82.

⁸² Allo sguardo cristiano l'esito è inaccettabile: il moralmente giusto viene soppiantato dall'abituale.

⁸³ Una recente riaffermazione del diritto naturale si è avuta nel discorso pronunciato il 22 settembre 2011 da **BENEDETTO XVI** al Bundestag di Berlino, in cui il pontefice, trattando del fondamento naturale del diritto in relazione ai compiti della politica, così si esprime: "L'idea del diritto naturale è considerata oggi una dottrina cattolica piuttosto singolare, su cui non varrebbe la pena discutere al di fuori dell'ambito cattolico, così che quasi ci si vergogna di menzionarne anche soltanto il termine (...) Il concetto positivista



Forse che “la struttura mentale originaria, che condiziona il rapporto tra noi e il mondo, è la contrapposizione tra ciò che è naturale e sta fuori di noi, e ciò che è artificiale e procede da dentro di noi”⁸⁴? Ma chi ha detto che il naturale debba stare *fuori* da noi? Nel suo tentativo di restituire dignità accademica, e utilità pratica, al diritto naturale, Cotta cerca opportunamente di sgomberare il campo da un “grave equivoco”, facendo notare come al termine *natura* si debba attribuire un significato non unicamente naturalistico-biologico, ma di struttura ontologica dell’umano, che a suo avviso è data da elementi quali la coesistenzialità – vale a dire l’insopprimibile dimensione relazionale dell’esistenza umana – e la libertà, quest’ultima da intendere quale possibilità d’azione non assoluta, per non esporre al pericolo di cancellazione l’umanità stessa, ossia di chi della libertà dovrebbe far uso o la rende comunque pensabile e possibile (l’uomo)⁸⁵. Non stupisce, tra l’altro, che in condizioni critiche dal punto di

di natura e ragione, la visione positivista del mondo è nel suo insieme una parte grandiosa della conoscenza umana e della capacità umana, alla quale non dobbiamo assolutamente rinunciare. Ma essa stessa nel suo insieme non è una cultura che corrisponda e sia sufficiente all’essere uomini in tutta la sua ampiezza (...) La ragione positivista, che si presenta in modo esclusivista e non è in grado di percepire qualcosa al di là di ciò che è funzionale, assomiglia agli edifici di cemento armato senza finestre, in cui ci diamo il clima e la luce da soli e non vogliamo più ricevere ambedue le cose dal mondo vasto di Dio (...) Come può la ragione ritrovare la sua grandezza senza scivolare nell’irrazionale? Come può la natura apparire nuovamente nella sua vera profondità, nelle sue esigenze e con le sue indicazioni? (...) [L’]uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere. L’uomo non è soltanto una libertà che si crea da sé. L’uomo non crea se stesso. Egli è spirito e volontà, ma è anche natura, e la sua volontà è giusta quando egli rispetta la natura, la ascolta e quando accetta se stesso per quello che è, e che non si è creato da sé. Proprio così e soltanto così si realizza la vera libertà umana”. Un anno dopo, il Sottosegretario del Pontificio Consiglio per i Laici, **M. DELGADO GALINDO**, *L’eterno ritorno del diritto naturale*, su *L’Osservatore Romano*, 21 settembre 2012, richiamandosi al discorso di Benedetto XVI riaffermò il concetto secondo cui “[...] il diritto naturale coadiuva il politico nella sua ricerca di ciò che è giusto, che è appunto il compito essenziale della politica. È per questo che il diritto naturale ritorna, e ritornerà sempre. Dopo la sua fine che alcuni avevano preconizzato, non ci resta null’altro che ritornare proprio al diritto naturale”.

⁸⁴ **G. ZAGREBELSKY**, *Le false risposte del diritto naturale*, cit. Di tale distinzione abbiamo forse «un bisogno “naturale”, per non cadere preda della vertigine di un soggetto che, al tempo stesso, è oggetto di sé stesso; un soggetto avvolto e sprofondato così in un circolo vizioso esistenziale (...) Non stupisce dunque affatto che proprio quando è diventato insostenibile, il binomio natura-artificio sia stato riscoperto, per trovare in esso la norma delle azioni umane, una norma che assegna al naturale il primato sull’artificiale, sinonimo di inganno, abuso, adulterazione».

⁸⁵ **S. COTTA**, *Il concetto di natura nel diritto*, in *Il diritto come sistema di valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, pp. 132-133 (già in *Iustitia*, Giuffrè, Milano, n. 2/1987, pp. 67-79).



vista economico e sociale il concetto di diritto naturale possa essere utilizzato in modi inattesi, per esempio allo scopo di giustificare, prima ancora che la coesistenza, l'esistenza pura, ossia la spinta umana alla sopravvivenza fisica⁸⁶. A ogni modo va detto che nemmeno la teologia morale cattolica e la scienza canonistica intendono sempre servirsi della legge naturale, o comunque farlo nei termini consueti⁸⁷.

In precedenza i problemi semantici legati alla spiccata polisemia del termine natura erano stati evidenziati da **A. PASSERIN D'ENTRÉVES**, *Natural Law. An introduction to Legal Philosophy*, Hutchinson's University Library, London, 1951 (trad. it. *La dottrina del diritto naturale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1954, p. 2 ss.).

⁸⁶ Dopo un triplice suicidio avvenuto a Civitanova Marche nell'aprile del 2013, il parroco di Dese, don Enrico Torta, disse che per evitare tragedie simili non avrebbe esitato ad aiutare un suo parrocchiano a rubare, se lo scopo fosse stato la sopravvivenza fisica. Monsignor Valter Perini, vicario episcopale per l'evangelizzazione della Diocesi di Venezia, commentò: "Quando una persona è ridotta agli stenti, può appropriarsi di un bene altrui e procurarsi il cibo necessario per vivere. Ciò che ruba non è furto, è l'applicazione del diritto naturale primario. Dio ha destinato i beni della terra universalmente a tutti gli uomini. La strada migliore è quella di trovare chi ti aiuti con forme di legalità, ma la dottrina della Chiesa parla chiaro" (www.repubblica.it, 8.4.2013).

⁸⁷ Così **F. BÖCKLE**, *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht*, Râper, Luzern v. Stuttgart, 1968 (trad. it. *Legge e coscienza*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 73-74): "Sul problema delle norme materiali e oggettive del diritto naturale diciamo soltanto che non si può intendere il diritto naturale cattolico come una somma di direttive fisse e immutabili che vengano dedotte da un ordine naturale immutabile (...) *Non tutto quello che c'è di fatto nell'uomo deve perciò stesso esistervi assolutamente, nemmeno nel caso che questo dato di fatto sia più o meno universale o anche solo difficilmente mutabile*" (il corsivo è mio). Vedi anche **ID.**, *La legge naturale e la legge cristiana*, in **AA. VV.**, *La legge naturale*, Dehoniane, Bologna, 1970, p. 201: "[L'eccellenza] dell'uomo, e la differenza con l'animale che essa fonda, non è sufficientemente riconosciuta, quando si concede all'uomo un intelletto in grado soltanto di seguire consapevolmente gli istinti naturali e di elevare a legge naturale un ordine di fini già delineato", e p. 203: "È un dovere obbligante e trascendentale che chiama l'uomo a progettare in maniera sensata la sua esistenza; e proprio per questo l'esistenza non è semplicemente programmata prima dalla natura; *la natura non è la realtà di un essere compiuto, ma di un poter essere*. Certamente l'uomo deve diventare ciò che è; ma questo significa propriamente che *deve diventare compiuto con le sue possibilità aperte all'infinito; deve ancora conquistare se stesso, interpretarsi per così dire, decidersi a ciò che veramente è*. In questo modo non viene arbitrariamente variata una natura stabile e chiusa da ogni parte; anzi solo così appare ciò che la natura è: un primo passo nell'attuazione umana" (corsivo mio). Böckle, tra l'altro, si associa al teologo protestante Karl Barth nell'idea secondo cui se dimentica la molteplice provenienza (Sacre Scritture, natura, Tradizione) delle norme morali e la conseguente impossibilità di ricavarne precetti certi e di rapida e sicura applicazione, a cui far ricorso come un giudice che consulti leggi scritte, il moralista usurpa il posto di Dio. Più di recente, sul ruolo del diritto naturale nella Chiesa, **J. HERVADA**, *Il diritto naturale nell'ordinamento canonico*, in **AA. VV.**, *Diritto naturale. Verso nuove prospettive*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 91: l'esistenza della legge naturale "non è una verità che formi parte dei misteri del cristianesimo".



A ogni modo, andando oltre il possibile fondamento e le future sorti del diritto naturale, il problema suscitato dalla non negoziabilità (comunque la si voglia giustificare) è che per evitare la diaspora etico-culturale condannata dalla *Nota* si rischi un' "atrofia morale" – come la definisce Lecaldano – qualora il comportamento (morale) del singolo si riduca alla mera obbedienza a un invito che, per via dell'autorevolezza di chi lo formula e dell'autorità da cui promana, diventa "impegnativo" nel senso di vincolante, da assecondare (se non con persuasione autentica, comunque) prontamente. Il vero fondamento della morale risiede invece "nel carattere autonomo della scelta di un individuo (...)"⁸⁸. Idea, questa, sostenuta non solo in ambito filosofico ateo, ma anche da filosofi⁸⁹ e teologi⁹⁰ cattolici. E se la scelta etica è (dev'essere) responsabile, o anche solo una scelta *tout court*, ossia autentica, gli ammonimenti circa la non negoziabilità di alcune questioni non diventano, dal punto di vista concettuale, anti-etiche? Oppure, così agendo, la Chiesa si fa tutrice di un fedele drammaticamente esposto alle contingenze storiche e a invalidanti condizionamenti culturali, al punto la sua capacità di autonomo e corretto

Nella Chiesa "il diritto naturale ha solo una rilevanza secondaria" (p. 92). La Chiesa "incontra la sua origine non nella natura, ma nella volontà fondazionale di Cristo" (p. 93).

⁸⁸ E. LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, cit., p. 13.

⁸⁹ R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, C.H. Beck, München, 1986 (trad. it. *Concetti morali fondamentali*, 1993, Piemme, Casale Monferrato, p. 91) il quale, senza riferirsi espressamente anche a ordinamenti peculiari come quello canonico ma non trascurando la coscienza intesa quale "voce di Dio nell'uomo", è del parere che alla fine sia l'individuo a essere responsabile delle proprie scelte: "Può obbedire a un'autorità e questo può essere giusto e ragionevole, ma è lui che è alla fin fine responsabile dell'obbedienza".

⁹⁰ A. NAUD, *Il Magistero incerto*, cit., p. 211: "Il contrario di una coscienza adulta è una coscienza dimissionaria. È dimissionaria la coscienza che si rimette puramente e semplicemente, senza esame, a un giudizio esterno al proprio (...) Poiché l'ultimo giudizio di coscienza è inalienabile, è vero affermare che, anche quando la chiesa lega le coscienze – per usare un linguaggio che è parecchio contestabile –, essa non per questo è meno obbligata a lasciar loro questa ultima prerogativa di esprimere, esse stesse, davanti a Dio, l'ultimo giudizio che precede l'azione da mettere in essere". Ancora: "La coscienza cristiana adulta è dunque tutto il contrario di una coscienza ingenua (...) Sarebbe ingenua la coscienza che trascurasse di ricordare che se, nel passato, un'autorità docente ha potuto ingannarsi, ciò può accadere ancora. O quella che ignorasse che il Magistero della chiesa, per falsa prudenza o forse per mancanza di informazione, può purtroppo tardare a tenere conto in giusta misura delle nuove conoscenze o di condizioni culturali profondamente cambiate. La coscienza cristiana adulta ritiene, da parte sua, che sia suo dovere e suo diritto di tener presente, mescolati in una storia in cui non manca la saggezza, i cambiamenti dell'insegnamento magisteriale. E lo fa con serenità, senza spogliare sistematicamente di ogni autorità l'insegnamento presente" (p. 213).



giudizio morale viene a esserne compromessa? Pur avendo alla base una sollecitudine genuina, esortare i laici cattolici, parlamentari o meno, a compiere le proprie scelte morali in una direzione specifica a scapito di altre porta con sé, inevitabilmente, la possibilità di un'incidenza sostanziale sulla libertà di coscienza del fedele (che stia eventualmente abbracciando contenuti difformi rispetto a quelli invocati dal Magistero), perché la scelta "corretta", a conti fatti, viene decretata – talora in modo piuttosto preciso – dalla gerarchia ecclesiastica. Il *divenire* della coscienza, il plasmarsi dinamico della coscienza sulla vita concreta, che è poi quanto rende il fedele *responsabile* delle proprie scelte e gli dà modo di sperimentare e approfondire la propria fede, finisce per smarrirsi⁹¹. La

⁹¹ In tale direzione sembrava andare la visione situazionista e creatrice della coscienza proposta da **R. GUARDINI**, *La coscienza*, Morcelliana, Brescia, 1961, 1^a ed., 1931. Scriveva il teologo che “è la situazione a dirmi che cosa sia il bene. Il comando di essere tradotto in atto da parte del bene, comprensione di tutto e al tempo stesso affatto semplice, riceve di continuo a ogni passo che faccio un nuovo significato dalla situazione sempre nuova, che si riproduce intorno a me” (pp. 22-23). Fare il bene, pertanto, equivale “a una vera creazione. Non è semplice esecuzione di un ordine, ma attuazione creatrice di qualche cosa che ancora non è. La nostra vita morale s’impoverisce perché diventa noiosa (...) Nell’attività morale si tratta di render reale, umanamente reale, quello che ancora non lo è. Si tratta di dar forma terrena a qualche cosa di eterno e di infinito” (p. 24). La situazione, tuttavia, spesso è “tutt’altro che semplice. Esigenze molteplici e perfino contraddittorie vi trovan luogo”, sicché quanto “più desta è la sensibilità per le esigenze degli uomini, delle cose e delle circostanze, tanto più difficile diventa il riconoscere quello che in definitiva si debba fare”. Formare la coscienza, quindi, significa “allargare l’angustia dello sguardo per abbracciare la molteplicità delle forme, superare l’ottusità della sensibilità ai molteplici valori che ci rivolgono il loro appello”; il grado di perfezione dell’azione morale dipende “dalla misura, nella quale vien capita la situazione nella sua unicità. Certo abbiamo bisogno della regola. Essa ci mostra quello che vi è di tipico nelle situazioni e ci aiuta così a comprenderle. Ma quanto più nell’agire badiamo a ciò che è tipico, tanto più ci accorgiamo di svuotare la situazione, e ci sentiamo spronati ad attendere al momento contrapposto, vale a dire a ciò che è specifico, anzi unico” (pp. 31-32). Va da sé che Guardini non intendeva assegnare un dominio assoluto alla situazione contingente, quasi che questa si desse da sé i propri codici morali: trovare Dio nella concretezza della vita significa istituire un confronto tra dato contingente e dati oggettivi, da un lato, e criteri valutativi generali e universali (il criterio supremo è la carità) dall’altro. Dall’insieme di dati di fatto e criteri di valutazione va poi tratta la *norma* morale da seguire (in questo senso **E. CHIAVACCI**, *Teologia morale*, cit., p. 143 ss.). Similmente **E. TROELTSCH**, *Der Historismus und seine Probleme*, I. *Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge und ihr Verhältnis zu einem gegenwärtigen Kulturideal*, sez. 5: *Geschichte und Wertlehre*, in *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen, 1922, vol. III, pp. 200-221 (trad. it. *Storia e dottrina dei valori*, in **AA. VV.**, *Storicismo tedesco*, Utet, Torino, 1977, p. 869), che intende la relatività dei valori non come “relativismo, anarchia, caso o arbitrio”, ma quale “intreccio sempre mobile e creativo, e perciò mai determinabile atemporalmente e universalmente, di ciò che esiste di fatto e di ciò che dev’essere. Questo



frequente collocazione magisteriale di molti problemi etici nel novero delle questioni non negoziabili, tra l'altro, stride con le affermazioni di autonomia (morale) dei fedeli contenute in vari documenti magisteriali, provocando quindi censure molto decise come quella di Miccoli: se si guarda alla Chiesa

“dal punto di vista della linea attualmente perseguita al suo interno da parte del magistero romano, il giudizio non può non rilevare una realtà nella quale è in atto un tentativo di restaurazione; che poi questa linea possa essere contraddetta, combattuta, in parte vanificata da realtà ecclesiali concretamente vive e operanti, da pratiche e culture ormai assimilate, su questo non c'è dubbio; ma tutto ciò non sembra incidere sulla linea e sulle scelte di fondo della Chiesa romana. E nemmeno sui risultati più visibili”⁹².

3.3 - “Chiesa della gerarchia”/“Chiesa della comunità” e relazione Magistero-coscienza personale

Da tutto ciò si comprende come possano manifestarsi frizioni e scepsti nel rapporto tra coscienza del fedele e autorità del Magistero. Detto altrimenti: una «tensione tra "Chiesa della gerarchia" e "Chiesa della comunità"»⁹³. Nei primi anni novanta del secolo scorso, Ratzinger faceva riferimento a un'asserita divaricazione tra “morale della coscienza” e “morale dell'autorità”, ma con lo scopo di presentarla come normale e anzi necessaria. Le due morali

“sembrano contrapporsi tra di loro come due modelli incompatibili; la libertà dei cristiani sarebbe poi messa in salvo facendo appello al principio classico della tradizione morale, secondo cui la coscienza è

intreccio può e dev'essere colto ogni volta (...) mediante l'autoriflessione e l'approfondimento in se stessi, nonché mediante la comprensione e la conoscenza della situazione e del condizionamento storico”. Una relatività di valori che resta comunque agganciata all'assoluto e al divino: “L'assoluto dev'essere colto ovunque e in primo luogo dev'essere anche formato. Infatti esso è una volontà di creazione e di forme, la quale negli spiriti finiti diventa auto-formazione in base a un fondamento e a un impulso divino. E questi diversi punti devono connettersi e succedersi secondo una determinata regola, che costituisce l'essenza del divenire dello spirito divino e che si afferma, nonostante tutto, nelle vicende accidentali e negli erramenti o nei cedimenti della volontà” (p. 870).

⁹² A. MELLONI, G. MICCOLI, *Dialogo sull'eredità del Concilio*, in *Micromega*, Roma, 7/2012, p. 93. Per un'esposizione più ampia e articolata di questa tesi, vedi G. MICCOLI, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

⁹³ J.G. ZIEGLER, *Legge morale, Magistero e coscienza*, in *Studi cattolici*, Ares, Milano, 2002, fasc. 500, p. 683.



la norma suprema, che dev'essere sempre seguita, anche in contrasto con l'autorità. E se l'autorità – in questo caso: il Magistero ecclesiastico – vuol parlare in materia di morale, può certamente farlo, ma solo proponendo elementi per la formazione di un autonomo giudizio alla coscienza, la quale tuttavia deve sempre mantenere l'ultima parola. Tale carattere di ultima istanza proprio della coscienza viene ricondotto da alcuni autori alla formula secondo cui la coscienza è infallibile⁹⁴.

Obietta l'ex Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede:

“È fuori discussione che si deve sempre seguire un chiaro dettame della coscienza, o che almeno non si può mai andare contro di esso. Ma è questione del tutto diversa se il giudizio di coscienza, o ciò che uno prende come tale, abbia anche sempre ragione, se esso cioè sia infallibile. Infatti se così fosse, ciò vorrebbe dire che non c'è nessuna verità – almeno in materia di morale e di religione, ossia nell'ambito dei fondamenti veri e propri della nostra esistenza. Dal momento che i giudizi di coscienza si contraddicono, ci sarebbe dunque solo una verità del soggetto, che si ridurrebbe alla sua sincerità. Non ci sarebbe nessuna porta e nessuna finestra che potrebbe condurre dal soggetto al mondo circostante e alla comunione degli uomini. Chi ha il coraggio di portare questa concezione fino alle sue ultime conseguenze arriva alla conclusione che non esiste dunque nessuna vera libertà e che quelli che supponiamo essere dettami della coscienza, in realtà non sono altro che riflessi delle condizioni sociali. Ciò dovrebbe condurre alla convinzione che la contrapposizione tra libertà e autorità lascia da parte qualcosa; che dev'esserci qualcosa di ancor più profondo, se si vuole che libertà e, quindi, umanità abbiano un senso⁹⁵.”

Ratzinger contesta dunque il “potere giustificativo della coscienza soggettiva” (erronea) che, portato alle estreme conseguenze, obbligherebbe ad assolvere perfino i criminali nazisti per le atrocità da loro commesse. Richiamandosi allo psicologo Albert Görres, è dell'idea che

“la capacità di riconoscere la colpa appart[enga] all'essenza stessa della struttura psicologica dell'uomo. Il senso di colpa, che rompe una falsa serenità di coscienza e che può esser definito come una

⁹⁴ J. RATZINGER, *Elogio della coscienza*, su *Il Sabato*, 16 marzo 1991, poi in ID., *Elogio della coscienza*, Cantagalli, Siena, 2009, pp. 5-6.

⁹⁵ J. RATZINGER, *Elogio della coscienza*, cit., p. 6.



protesta della coscienza contro la mia esistenza soddisfatta di sé, è altrettanto necessario per l'uomo quanto il dolore fisico, quale sintomo, che permette di riconoscere i disturbi alle normali funzioni dell'organismo. Chi non è più capace di percepire la colpa è spiritualmente ammalato"⁹⁶.

Non è possibile, pertanto,

"identificare la coscienza dell'uomo con l'autocoscienza dell'io, con la certezza soggettiva su di sé e sul proprio comportamento morale. Questa consapevolezza, da una parte può essere un mero riflesso dell'ambiente sociale e delle opinioni ivi diffuse. D'altra parte può derivare da una carenza di autocritica, da una incapacità di ascoltare le profondità del proprio spirito (...) Detto con altre parole: l'identificazione della coscienza con la consapevolezza superficiale, la riduzione dell'uomo alla sua soggettività non libera affatto, ma rende schiavo; essa ci rende totalmente dipendenti dalle opinioni dominanti e abbassa anche il livello di queste ultime giorno dopo giorno (...) La coscienza si degrada a meccanismo di decolpevolizzazione, mentre essa rappresenta proprio la trasparenza del soggetto per il divino e quindi anche la dignità e la grandezza specifiche dell'uomo. La riduzione della coscienza alla certezza soggettiva significa nello stesso tempo la rinuncia alla verità"⁹⁷.

Idee simili sono state espresse, nella filosofia morale del secolo scorso, da Jankélévitch, sia pur con riferimento alla vergogna⁹⁸, ritenuta indice di vitalità spirituale. Egli, tuttavia, nota che la

"cattiva coscienza è rara; così rara (...) da essere appena un'esperienza psicologica (...) Nessuno si riconosce dei torti (...);

⁹⁶ J. RATZINGER, *Elogia della coscienza*, cit., p. 11. Nello stesso senso R. SPAEMANN, *Concetti morali fondamentali*, cit., p. 95, secondo cui "è una malattia non essere in grado di avere una coscienza inquieta, il non essere in grado avere sensi di colpa, quando effettivamente si ha una colpa", mentre, *ex converso*, "malato è l'uomo pieno di scrupoli che senza avere colpa ha la coscienza inquieta".

⁹⁷ J. RATZINGER, *Elogio della coscienza*, cit., pp. 13-15.

⁹⁸ V. JANKÉLÉVITCH, *La mauvaise conscience*, Montaigne, Paris, 1966; poi Flammarion, Paris, 1998 (trad. it. *La cattiva coscienza*, Dedalo, Bari, 2000, p. 170): la coscienza "lotta contro la colpa come la febbre lotta contro l'infezione", e "come la febbre dimostra la vitalità di un organismo che resiste disperatamente al rischio della morte, così la vergogna testimonia il nostro pudore, o, come si dice, la nostra coscienza (...) Le coscienze che hanno perduto questo prezioso talento sono coscienze impaludate, ciniche e ormai quasi morte".



ciascuno è convinto del suo buon diritto e dell'ingiustizia degli altri nei propri confronti"⁹⁹.

In precedenza già Nietzsche, trattando dell'origine della pena, non vedeva nel "colpevole" alcun rovello interiore, ma solo la capacità di recare danno agli altri¹⁰⁰. La psicologia contemporanea non di rado è dello stesso parere¹⁰¹. Se si ravvisa un indice di buona salute psichica e morale nel *sentimento* della colpa in termini non solo di libera disponibilità a ritenersi responsabili delle proprie azioni o inazioni, ma di intima contrizione e vergogna (o anche solo timore di perdere l'amore degli altri, per dirla con Freud), è sconcertante constatare in quali proporzioni gli uomini ne difettino, siano violenti, rapaci, superficiali, anaffettivi¹⁰². La psicoanalisi, dal canto suo, tradizionalmente riconosce l'esistenza di una tendenza umana (riscontrabile già nei primi anni di vita) a introiettare l'autorità

⁹⁹ V. JANKÉLÉVITCH, *La cattiva coscienza*, cit., p. 41. Viene allora da chiedersi se non siamo quasi tutti (quanto a coscienza individuale) più o meno impaludati e morti.

¹⁰⁰ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, C.G. Naumann, Leipzig, 1887 (trad. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Newton Compton, Roma, 2012, p. 90; 1^a ed. 1977): «(...) in realtà, la coscienza di quanti giudicano e stabiliscono la pena, anche per un periodo di tempo lunghissimo, non ha mai registrato il fatto di avere a che fare con un "colpevole". Piuttosto, invece, con un individuo capace di procurare danni, con un irresponsabile brandello di fatalità. E anche colui su cui dopo si abbatteva la pena, ancora una volta come un brandello di fatalità, non soffriva di nessun'altra "intima pena" se non di quella che deriva dalla comparsa di un qualcosa di imprevisto, di una spaventevole calamità naturale, di un blocco di roccia che precipita e stritola e contro cui non è più possibile lottare».

¹⁰¹ Cfr. per es. L. DELLA SETA, *Le origini del senso di colpa*, cit., p. 31: "(...) la stragrande maggioranza di coloro i quali commettono deliberatamente e consapevolmente delle cattive azioni non [ha] alcun senso di colpa".

¹⁰² La cosa è tanto più sconcertante se riferita, per esempio, a molti diretti (o materiali) responsabili delle atrocità naziste commesse contro gli ebrei. Né Adolf Eichmann, funzionario tedesco delle SS tra i massimi responsabili della Shoah, né Joseph Goebbels, ministro della propaganda del Terzo Reich, né Hermann Göring, numero due del Reich (insieme a Goebbels), né Rudolf Hess, numero tre del Reich oltre che coautore del *Mein Kampf* insieme a Hitler, né Josef Mengele, medico e antropologo – il cd. "Angelo della morte" di Auschwitz che uccise indiscriminatamente centinaia di deportati e fece arbitrarie sperimentazioni sui bambini gemelli – né Gustav Wagner, sadico carnefice del campo di lavoro polacco di Sobibór: nessuno di essi manifestò mai contrizione e senso di colpa per i crimini commessi. Paradossalmente, è stato molto più frequente, e lacerante, il senso di colpa nei confronti dei "sommersi" sperimentato dai sopravvissuti al genocidio. Lo stesso può dirsi, senza eccezioni degne di nota o numericamente significative, con riguardo ai capi delle principali organizzazioni criminali di tipo mafioso (per i quali, infatti, più correttamente si parla ormai di "collaboratori di giustizia", non di "pentiti", se decidono di cooperare con gli inquirenti) o ai *génocidaires* ruandesi.



esterna, trasformandola in una fonte di senso di colpa pronta ad attivarsi in caso di trasgressione. Con la conseguenza che la frequentazione psichica del concetto e del sentimento di colpa è in buona misura rimessa all'ambiente in cui si è cresciuti e alle sollecitazioni subite in tal senso. In quest'ordine d'idee può dunque essere ritenuta essenziale all'umano, semmai, proprio una simile tendenza – di per sé neutra quanto ai valori volta per volta inoculati dall'autorità – più che il fatto in sé di provare un sentimento di colpa, o di *riconoscere* la colpa (quale?) come afferma Ratzinger. Contrario alle semplificazioni e alle facili assoluzioni prodotte dalla psicoterapia era invece Buber, il quale in un suo breve saggio del 1956 parlava di colpa *ontologica* o *esistenziale* per indicare una dimensione della colpevolezza umana non riducibile ai meccanismi della rimozione, alle nevrosi soggettive, pertanto ineliminabile attraverso metodi psicoanalitici. Una colpa a-storica, metafisica ma slegata dalla fede, fondata sulla dimensione relazionale degli uomini eppure indipendente dalla sfera sociale. Una colpa che si produce “quando qualcuno viola un ordine del mondo umano i cui fondamenti egli conosce e riconosce essenzialmente come quelli dell'esistenza umana comune a lui e a tutti”¹⁰³. Anche Jaspers elabora una dimensione della colpa che va oltre la sfera del diritto, della politica, perfino della stessa morale, quando trattando della Shoah ritiene *indegno* il sopravvivere ai propri compagni sterminati e riconduce pertanto la dignità dell'esistenza alla materiale co-esistenza¹⁰⁴ (egli parla di un “impulso incondizionato alla solidarietà” che in qualche modo fa pensare alla compassione di cui scrive Schopenhauer ne *I fondamenti della morale*¹⁰⁵).

¹⁰³ **M. BUBER**, *Schuld und Schuldgefühle*, The Martin Buber Estate, 2007; 1^a ed. 1957 (trad. it. *Colpa e sensi di colpa*, Apogeo, Milano, 2008, p. 10). Nell'astrarre la colpa dal diritto e dalla religione, e nel farne un'entità innata capace di andare oltre eventuali deficienze educative e condizionamenti materiali e sociali, vengono ravvisati da **A. POMA**, *Sensi di colpa, colpa e peccato. L'uomo contemporaneo e il pensiero di Buber*, in *Colpa e sensi di colpa*, cit., p. 123, i limiti della visione buberiana, sul presupposto che “l'uomo contemporaneo ha riconosciuto chiaramente e irreversibilmente l'illusorietà e la fallacia della coscienza”, per cui “il tentativo di ricondurlo, per la via esistenzialistica, a essa è destinato a fallire”; la coscienza in una simile accezione “è stata definitivamente smascherata come falsa. L'uomo contemporaneo (...) vive e pensa come io dissolto, distratto, molteplice e separato; e sa perciò che questo io, questa coscienza, non può essere né il luogo né il fondamento di nulla”.

¹⁰⁴ **K. JASPERS**, *Die Schuldfrage*, Artemis, Zürich, 1946 (trad. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano, 1996, p. 23).

¹⁰⁵ **A. SCHOPENHAUER**, *Über die Grundlage der Moral*, 1840 (trad. it. *Il fondamento della morale*, Laterza, Bari-Roma, 2005, pp. 213; 1^a ed. 1970), pubblicato insieme all'antefatto *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (“La libertà del volere umano”),



Il concetto di colpa *spirituale* inoltre – questo non va certo dimenticato – è di derivazione teologica, in quanto legato all'idea di peccato¹⁰⁶. Il significato originario di "peccato" si inserisce infatti nella relazione uomo-Dio quando l'uomo, ribelle alla volontà divina, è colpevole di aver fatto cattivo uso della propria libertà (es. Gn 4, 13; Es 32, 30; Mc 3, 29). San Paolo ricollega più volte al peccato originale l'ingresso della morte nel mondo.¹⁰⁷ Il n. 390 del *Catechismo* afferma che, in conseguenza della Caduta, "tutta la storia umana è segnata dalla colpa originale liberamente commessa dai nostri progenitori"¹⁰⁸. Ecco perché in

1939, in ID., *Die beiden Grundprobleme der Ethik* ("I due problemi fondamentali dell'etica"), Frankfurt, 1941. Schopenhauer definisce la compassione – che pone a fondamento della morale – un avvenimento "stupefacente, anzi misterioso" e come "il grande mistero dell'etica, il suo primordiale fenomeno, il cippo di confine oltre il quale soltanto la speculazione metafisica può ardire un passo".

¹⁰⁶ La locuzione latina *Mea culpa* viene dal *Confiteor*, la preghiera penitenziale cattolica della forma straordinaria del rito romano (il *Confesso* post-conciliare), la cui menzione più risalente è nell'introduzione della Messa di Bernoldo di Costanza (vissuto tra il 1054 e il 1100).

¹⁰⁷ 1 Cor 15, 21-22; Rm 5, 12-15. Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 403: «Sulle orme di san Paolo la Chiesa ha sempre insegnato che l'immensa miseria che opprime gli uomini, la loro inclinazione al male e l'ineluttabilità della morte non si possono comprendere senza il loro legame con la colpa di Adamo e prescindendo dal fatto che egli ci ha trasmesso un peccato dal quale tutti nasciamo contaminati e che è "morte dell'anima"».

¹⁰⁸ Cfr. Concilio di Trento, Sess. 5^a, *Decretum de peccato originali*. E in realtà, la stessa sostanza morale dell'azione peccaminosa è in sé problematica entro il quadro biblico, soprattutto veterotestamentario ma anche neotestamentario. Per gli antichi ebrei le prescrizioni mosaiche non sono infatti precetti morali come può intenderli la sensibilità moderna: indice ne sia il fatto che anche l'inosservanza delle norme rituali può tradursi in peccato, perché esse emanano non da un'intima imperatività prodotta dalla ragione, ma dall'indisputabile volontà divina (cfr. S. QUINZIO, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano, 1997, pp. 70-71). Il peccato biblico, peraltro, è spesso fonte di malattia, di una sofferenza fisica che non può non sembrarci abnorme (ammesso di accettare senza problemi un Dio che punisca l'infedeltà in modo simile) rispetto al possibile antefatto, specie se di quest'ultimo l'autore è del tutto inconsapevole. Al paralitico di Cafarnao Gesù dice guarendolo: "Figlio, ti sono perdonati i tuoi peccati" (Mc 2, 5); all'infermo che incontra alla piscina di Betzà, malato addirittura da trentotto anni, Gesù dopo averlo guarito rivolge un cupo ammonimento: "Non peccare più, perché non ti accada qualcosa di peggio" (Gv 5, 14). Cfr. S. QUINZIO, *La fede sepolta*, cit., p. 70: "Come la malattia può essere causata da un comportamento voluto, ad esempio da eccessi, e aver quindi rapporto con la responsabilità personale, così il peccato: ma entrambi sono spaventosi proprio perché operano enormemente al di là di questo confine, colpendo ciecamente, dilatandosi e contagiando tutti". Ne consegue che la libertà della Bibbia è peculiare, scarsamente compatibile con quella moderna: "Quando dunque si pone la questione della colpa in termini etici, e quindi anzitutto nel presupposto della libertà di scelta da parte



ambito psicologico – perlomeno in soggetti mediamente, poco o per nulla religiosi – il sentimento di colpevolezza, se inteso come presa d'atto dell'indebita violazione di una regola, si scontra con difficoltà sostanziali, legate al dato che quanto vi si indica con l'espressione "senso di colpa" è la convinzione di essere inadeguati rispetto agli eventi della vita, non la

dell'uomo, la si pone nel modo inadeguato di una eterogenea razionalizzazione, una razionalizzazione prigioniera del labirinto di dispute millenarie (...). Nella fede biblica non si pone nessun problema metafisico circa la libertà dell'uomo. Non se ne incontra neppure il concetto: la libertà infatti, nell'antico come nel nuovo Testamento, è sempre intesa come liberazione escatologica, del popolo e non del singolo, dalla sofferenza e dalla morte" (*ivi*, pp. 71-73). E se il concetto moderno di libertà ha per certi aspetti origini bibliche, per esempio nel rifiuto israelita di farsi assimilare dall'impero babilonese, la libertà della Bibbia, "da cui deriverà attraverso la mediazione dei filosofi la libertà moderna, è tutta all'interno della fede, non è affatto la libertà di scelta che occorrerebbe per fondare la dottrina della responsabilità morale: è anzi una libertà perfettamente compatibile con il servo arbitrio di Lutero, che vede l'uomo cavalcato o da Dio o da Satana" (*ivi*, p. 73). Servo arbitrio che il monaco di Eisleben, peraltro, abbracciava seguendo la lezione di Agostino, le cui idee al riguardo possono suddividersi in due grandi momenti: quando egli, già vescovo, difende la libertà umana contro i Manichei (cfr. *De duabus animabus contra manichaeos*, prima del 392; *De libero arbitrio*, 395, *De haeresibus*, 428-29) asserendo a più riprese che il male commesso dagli uomini (peccando) discende dal libero arbitrio, non da una specifica natura contraria al bene (*Il libero arbitrio*, cit., cap. XI, p. 82: "(...) non vi è dunque nulla che renda lo spirito servo della passione, se non la volontà propria e il libero arbitrio"); e nella maturità, laddove il vescovo di Ippona contesta Pelagio, secondo cui l'uomo è in grado salvarsi con le sue proprie forze, non avendo il peccato originale cancellato la capacità di volgersi al bene insita nella natura umana, non compromessa dunque dalla disobbedienza adamica. Per Agostino, com'è noto, fondamento della libertà degli uomini è la Grazia ("Quale è dunque il merito dell'uomo precedente alla grazia, in virtù del quale possa riceverla, dal momento che ogni nostro merito è in noi solo l'effetto della stessa grazia? Quando Dio premia i nostri meriti non fa che premiare i suoi benefici", Lettera 194, 5.19, 418/419, www.augustinus.it). Le buone intenzioni, da sole, non bastano (cfr. *Confessioni*, libro VIII, cap. X, ove Agostino afferma che il peccato di Adamo ha scisso in due l'originaria e unitaria volontà dell'uomo). Si sente qui, chiara, l'influenza di Paolo: "(...) in me c'è il desiderio del bene, non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me" (Rm 7, 18-21). È d'altra parte con esplicito riferimento a questo passo che Agostino scrive: "Egli [Paolo] dunque afferma che si trovano in maniera condannabile sotto la Legge coloro i quali sono resi colpevoli proprio dalla Legge in quanto non la osservano e, non comprendendo il beneficio della grazia, sono pieni d'orgogliosa arroganza e presumono di osservare i comandamenti di Dio come se ciò dipendesse dalle proprie forze" (Lettera 82, 2.20, 404/405, www.augustinus.it). Non è possibile, in ogni caso, conoscere le ragioni secondo cui Dio decide di intervenire a favore solo di alcuni: «O uomo, chi sei tu per contestare Dio? Oserà forse dire il vaso plasmato a colui che lo plasmò: "Perché mi hai fatto così?". Forse il vasaio non è padrone dell'argilla, per fare con la medesima pasta un vaso per uso nobile e uno per uso volgare?» (Rm 9, 20-21).



percezione chiara di aver agito in modo "giusto" o "sbagliato" rispetto a una verità data.

L'idea che la capacità di sentirsi colpevoli (*rectius*: responsabili¹⁰⁹) sia, oggi, costitutiva di un essere umano bene inserito in (una) società può quindi essere accolta, dai credenti come dai non credenti, ma con le debite precisazioni: sarebbe un errore sorvolare sulle possibili cause alla base di una siffatta conformazione psichica, tra cui anzitutto l'incidenza delle norme comportamentali impartite (e in certi casi comandate) dai genitori e da istituzioni formative extra-familiari¹¹⁰. Era davvero troppo categorico Guardini quando condannava la tendenza "moderna" a considerare la coscienza qualcosa "che è maturata a poco a poco, che si è acquistata con l'educazione e che potrebbe anche scomparire" e rigettava in modo un po' sbrigativo quanto riteneva "un intrico di semiverità sociologiche, psicologiche e storiche", per far posto "al fatto elementare: *la coscienza esiste!* Esiste in noi quel supremo qualche cosa, che è in relazione col bene, che risponde al bene come l'occhio alla luce"¹¹¹. Non è arduo, d'altra parte, constatare come il senso di colpa (di responsabilità) si incarni in meccanismi, e si riempia di contenuti, diversi a seconda del momento storico in cui esso viene pensato, della cultura di cui è imbevuto, delle influenze religiose da cui è agito. Il pensiero e la sensibilità etica moderni, arricchiti e affinati grazie alle neuroscienze e alle altre discipline che studiano la psiche (psicologia, psichiatria, ecc.), impongono – se si vuole compiere uno sforzo ermeneutico che vada oltre gli steccati della fede – di abbandonare innatismi aerei e certezze assolute, e di preferire una lucida

¹⁰⁹ Si intende qui per "responsabilità" la generale disponibilità psicologica e materiale a rendere conto delle conseguenze dannose (su altri esseri umani o sul pianeta) delle proprie azioni, sulla base di un nesso causale soggettivo o oggettivo, e ad affrontare la riprovazione morale, e la sanzione giuridica, da parte della comunità di cui si fa parte. Il piano religioso implica la violazione di norme divine, o comunque di diretta derivazione divina, per cui la riprovazione e la punizione, com'è evidente, si pongono su un piano non solo umano (laddove provenienti da gerarchie ecclesiali, leader religiosi di vario genere, ecc.) ma metafisico, dunque non sono universalizzabili se non da una prospettiva, appunto, religiosa.

¹¹⁰ **F. CORDERO**, *L'Epistola ai Romani. Antropologia del cristianesimo paolino*, Einaudi, Torino, 1972, p. 49, ha scritto al riguardo che la coscienza si forma come «un precipitato d'influenze ambientali, sebbene qualcuno la creda ancora l'organo di un'intuizione morale»; non ci sono limiti alla nostra malleabilità». E sugli effetti degli istinti: "L'osservatore attento scopre d'aver sofferto per dei fenomeni fisici e chimici dei quali si riteneva assurdamente colpevole: inquadrali nella causalità naturale è una catarsi; sapendo che non sono né buoni né cattivi, ricostruisce la propria vita morale su premesse ragionevoli, ma è una scepsi difficile, sono in pochi a potersela permettere" (*ivi*, p. 100).

¹¹¹ **R. GUARDINI**, *La coscienza*, cit., p. 17.



ricerca sulle dinamiche comportamentali umane più diffuse e ricorrenti, sulle cause della loro comparsa e perduranza, sulle ragioni di una loro possibile modificazione nel corso del tempo. È infatti innegabile – questa sì – la predisposizione umana a creare, assorbire, rielaborare valori e visioni del mondo, dunque molteplici forme di colpa-responsabilità, tramite anche il contatto, la sperimentazione, la mescolanza fra culture. Questa posizione, è chiaro, può essere sconcertante per chi – non necessariamente entro un orizzonte cristiano o comunque religioso – vada in cerca di un nucleo irriducibile di *umanità* in senso etico: esso, a ben guardare, potrebbe consistere solo in un'incoerenza o ambivalenza di fondo, elementi peraltro già ravvisati nell'uomo da Pascal, secondo cui non è possibile un'*ethica more geometrico demonstrata*¹¹². D'altra parte anche l'antropologia cristiana del novecento, cattolica e protestante, con teologi autorevoli ha accettato il dato di mistero e di "enigma" dell'uomo, vedendo radicata in "questa apertura e indeterminatezza" la libertà umana¹¹³ e rinunciando a costruire una "*immagine cristiana dell'uomo*", perché

"tutte le definizioni nel nostro mondo sono atti di dominio. Anche una definizione dell'uomo sarebbe un atto di dominio (...) Come il Dio nascosto si sottrae alle definizioni dell'uomo affamato di idoli, così egli sottrae anche il suo modello alle definizioni di un disumano dominio"¹¹⁴.

E a ben vedere una traccia di questa idea si trova pure nel Concilio Vaticano II: "*Omnis homo interea sibi ipsi remanet quaestio insoluta, subobscura percepta*"¹¹⁵.

Chiaramente – come si accennava con riferimento alla legge naturale – il pericolo di una soppressione della morale si ripresenterebbe

¹¹² Cfr. E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 58-62.

¹¹³ W. KASPER, *Geheimnis Mensch*, Grünewald, Mainz, 1973 (trad. it. Queriniana, Brescia, 1974, p. 23).

¹¹⁴ J. MOLTMANN, *Wer ist "der Mensch"?*, Benziger, Einsiedeln, 1975 (trad. it. *Chi è l'uomo?*, Queriniana, Brescia, 1977, p. 23). Poiché dunque non siamo «nella situazione di determinare "l'essenza" dell'uomo, che sta al fondo di tutti i suoi fenomeni», data la difficoltà di "riunire tutti gli aspetti dell'umano in una idea completa" che "riuscirebbe anche molto astratta e non aiuterebbe nessuno", non rimane che individuare alcune «dimensioni significative, nelle quali ha luogo il processo "uomo"», e concepire l'umanità quale «"processo aperto", in costante "movimento e trasformazione» (*ivi*, p. 51). Moltmann ritiene che tali "dimensioni significative" dell'umano siano quelle della fiducia, della speranza e dell'amore (*ivi*, p. 52).

¹¹⁵ *Gaudium et spes*, n. 21.



anche nel caso in cui ogni giustificazione dell'obbligatorietà delle norme etiche venisse sostituita dalla pura constatazione del variegato insieme di valori storicamente elaborati e fatti propri dall'umanità: qualora infatti si permettesse agli uomini di dare libero corso a tutti i comportamenti possibili, il *dover essere* che connota l'atteggiamento etico si scioglierebbe nella molteplicità dell'essere, sicché per via diversa si arriverebbe comunque alla "fallacia naturalistica". Come si accennava, secondo Cotta – che si proponeva di considerare l'essere dell'uomo (in termini heideggeriani) un *con-esserci* – diventerebbe inoltre impossibile "la coesistenza, che è la condizione ontologicamente intrascendibile dell'esser-uomo"¹¹⁶. Coesistenza che Jonas, dal canto suo, salda alla responsabilità

¹¹⁶ S. COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 26. La necessità del *dover essere* affonderebbe pertanto le proprie radici nell'insufficienza esistenziale del singolo uomo. La coesistenzialità umana segna allora una differenza evidente rispetto a quanto avviene tra vegetali e tra animali non umani, i quali si eliminano fisicamente – nella lotta tra specie o anche tra regno animale e regno vegetale – sia per garantirsi la sopravvivenza individuale sia per assicurare l'equilibrio complessivo dei viventi su un pianeta limitato quanto a spazio e risorse. Sicché la Natura prevede e avalla l'annichilimento reciproco, anche se pur sempre a fini di sopravvivenza (e dunque, indirettamente, anche di coesistenza) complessiva a lunga scadenza; laddove la coesistenza umana (si presume) dovrebbe invece rifiutare l'omicidio, anche (o a maggior ragione) se volto alla conquista di territori e relative risorse ambientali. Non è facile, tuttavia, segnare una simile differenza ontologica in una cornice evoluzionista (anziché creazionista) dato che la selezione naturale implica una parentela biologica. L'uomo, nella sostanza, dovrebbe idealmente rappresentare un'eccezione alla quasi totalità delle specie viventi attuali o già scomparse. Il richiamo alla razionalità e alla cultura umane diventa inevitabile. O, in alternativa, alla peculiarità del sentimento di sconcerto e di dolore provocati, nella maggioranza degli uomini, dalla soppressione di vite umane (è evidente, però, quante e quali sospensioni conosca una simile constatazione e i problemi epistemologici che esse sollevano). E in effetti, un conto è la spiegazione darwiniana, che intende solo descrivere lo stato delle cose in Natura, cioè la verità scientifica imposta dall'osservazione di fenomeni tangibili e verificabili, e un conto è decidere come si voglia e debba vivere nel (e tramite il) contesto organizzato di una moderna società umana. Difficile trovare paleontologi, etologi, biologi che invitino a plasmare la nostra condotta su una Natura caratterizzata da ampie dosi di violenza, ferocia, sofferenza, sicché dato che vi si riscontra poligamia, poliandria, uccisione a scopo di conquista sessuale, allora noi dovremmo assecondarla e affermare la liceità o doverosità morale di tali pratiche. L'etica umana non è derivabile disinvoltamente da *ogni* prassi: siamo liberi di percorrere altre strade, e a fini di coesistenza vi siamo in realtà obbligati perché a differenza delle altre specie animali la lotta intra-specie (con una carica di violenza cresciuta in modo esponenziale negli ultimi secoli grazie a uno straordinario aumento della quantità, varietà e disponibilità di armi e di altri strumenti potenzialmente atti a offendere) è, fra gli umani, un dato eclatante e palese. Non solo: la creazione di regole sociali, anche tra i primitivi che hanno preceduto la comparsa della specie umana, è quasi certamente stato un fattore decisivo in termini evolutivi, aiutando i gruppi organizzati a sopravvivere e



umana, il cui archetipo è “quella dell’uomo per l’uomo”, con il risultato che

“io, responsabile di qualcuno, vivendo fra esseri umani sono sempre anche oggetto della responsabilità di qualcun altro. Questo deriva dalla non-autarchia dell’uomo (...) In tal modo egli non è ancora morale, ma è un essere morale, ossia tale da poter essere morale o immorale”¹¹⁷.

È vero d’altra parte, com’è noto in particolare agli studiosi di etica e di filosofia del diritto, che il non-cognitivismo etico (pur nelle sue varianti) ritiene errato e inutile andare in cerca di una giustificazione (dell’obbligatorietà) della norma etica: i valori – soggettivi o collettivi – si giustificerebbero da sé; il loro *dover essere* risiederebbe nel semplice fatto di *esserci* (che in realtà non è nemmeno un dover essere, perché altrimenti bisognerebbe ritenere necessitata l’intera esistenza umana); la vita morale, pertanto, sarebbe avalutativa, neutra, pratica; lecita o illecita sulla base di quanto stabilito dal legislatore. In quest’ordine di idee, però, gli enunciati morali non si muoverebbero più tra i poli del giusto e dell’ingiusto, né su un piano di verità/falsità, quindi non avrebbero nemmeno natura morale – almeno per come la morale viene abitualmente intesa – ma d’altro tipo (per esempio emotiva). L’utilizzo del termine morale (o etica) dovrebbe quindi passare da un radicale ripensamento del concetto corrispondente; oppure venire accantonato¹¹⁸.

riprodursi meglio rispetto a quelli caratterizzati da anarchia e lotta indiscriminata tra i propri membri. Siamo dunque liberi di aiutare i fisicamente (ma anche economicamente) deboli, anziché abbandonarli al loro destino (per quanto pure in altre specie animali, o anche tra specie diverse, esistano forme di altruismo), così come di vietare la poligamia nella misura in cui essa crei problemi di pacifica convivenza familiare e tra gruppi culturalmente eterogenei. L’uomo dispone di una *cultura* sofisticata e cangiante, peculiarità innegabile (per quanto nelle altre specie animali non manchino manifestazioni tecniche e culturali – frutto dell’apprendimento e quindi non attribuibili a dotazioni genetiche – come la costruzione dei nidi e il canto tra gli uccelli, le tecniche di caccia, alcuni rituali) che modifica in modo sostanziale il suo modo di rapportarsi al mondo e all’esistenza propria e degli altri viventi. La cultura, tramite l’etica, il diritto e la tecnica, ha permesso all’umanità di svincolarsi parzialmente dai vincoli e dai condizionamenti biologici diventando artefice del proprio destino, e (purtroppo) anche di quello dell’intero pianeta.

¹¹⁷ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main, 1979 (trad. it. *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990, pp. 124-125).

¹¹⁸ E in realtà una soppressione della dimensione etica potrebbe anche far dubitare che abbia senso esistere. Nota al riguardo H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 62, come il “semplice e incontrovertibile dato di fatto che nel mondo operano delle valutazioni



Tornando a Ratzinger, a quali conclusioni giunge il prefetto? Anzitutto alla necessità di riportare alla luce la distinzione tra due livelli di coscienza, per poter rettamente inquadrare le dinamiche del rapporto tra autorità ecclesiale e coscienza individuale. Un primo livello è indicato dal concetto platonico di *anamnesi*, che egli – richiamandosi al secondo capitolo della *Lettera ai Romani*, alla regola monastica di san Basilio e a sant'Agostino – ravvisa nel fatto che

soggettive”, ossia reazioni umane individuali (in termini di appetito, repulsione, speranza, timore, ecc.) rispetto a cose desiderate o indesiderate, lascia «pur sempre dubbio se tutto quel dramma terribile e penoso valga la pena, se la grande seduzione non sia una grande illusione (...) In una parola, nulla nei sentimenti coinvolti preserva l'immane *spectaculum* dell'essere dichiarato un vuoto “sound and fury” e “an idiot's tale” (...)». Solo dall'esistenza di uno o più valori dotati di *oggettività* sarebbe deducibile un *dover essere...* dell'esserci (umano), e scongiurabile l'indifferenza tra l'esserci – variamente articolato nelle reazioni soggettive al mondo – e il non esserci. Ma ammesso di risolvere questo dilemma, è possibile trovare un valore che sia comune a tutti gli uomini, vale a dire reciprocabile, dunque non contrario al fine della coesistenza? Kant pensava di rintracciarlo nell'aspirazione umana alla felicità, la cui universalità potrebbe essere ricavata dalla mera constatazione che gli uomini impiegano il proprio tempo cercando (in vario modo) di soddisfarla. Egli era tuttavia consapevole che gli elementi del concetto di felicità sono empirici, variabili, per cui l'uomo non sarebbe in grado di sapere in via di principio che cosa lo rende davvero felice; sicché riteneva che la felicità fosse oggetto non di un imperativo categorico, ma di un imperativo assertorio – dunque di consigli prudenziali – sottomesso al primo (che ha per oggetto non la felicità ma il bene). Si comprende allora la critica non-cognitivistica secondo cui il dato di fatto dell'universale ricerca della felicità da parte degli uomini non lascia dedurre che la felicità sia in sé eticamente approvabile (oltretutto si cadrebbe sempre nella sovrapposizione tra *essere* e *dover essere*). L'aspirazione alla felicità, peraltro, è individuale, e le varie aspirazioni non sono necessariamente compatibili tra loro, di modo che “il raggiungimento della felicità personale non risulta condizione necessaria dell'esserci della *coesistenza umana*, rispetto alla quale è scorretto ricavare, dall'universale desiderio di felicità, mediante una serie di inferenze, l'universale valore dei mezzi adeguati a raggiungerla e quindi la giustificazione della norma che li prescrive (...) Ne consegue che il desiderio della felicità resta, dal punto di vista etico, un puro fatto che non può venire immediatamente accettato, ma va giudicato. Perciò, lungi dall'essere il fondamento d'una giustificazione delle norme, esso stesso va giustificato nelle sue manifestazioni concrete” (S. COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà*, cit., p. 113). Il soggettivismo radicale dei valori rende dunque ogni atto eticamente indifferente e totalmente libero, gratuito: ma atti assolutamente liberi possono essere di segno opposto, l'uno preclusivo dell'altro, pertanto non reciprocabili né generalizzabili; la coesistenza umana diviene impossibile; ogni affermazione etica rimane priva di senso (*ivi*, p. 121). In ogni caso, una ricostruzione della doverosità etica fondata sulla coesistenza non può non transitare per un riconoscimento del valore – ossia della desiderabilità – della stessa esistenza umana, da preferire rispetto a un totale annichilimento. Problema che può non porsi soltanto entro una concezione religiosa e creazionista (della comparsa) dell'uomo.



“è stato infuso in noi qualcosa di simile a una originaria memoria del bene e del vero (le due realtà coincidono); che c’è una tendenza intima dell’essere dell’uomo, fatto a immagine di Dio, verso quanto a Dio è conforme. Fin dalla sua radice l’essere dell’uomo avverte un’armonia con alcune cose e si trova in contraddizione con altre. Questa anamnesi dell’origine che deriva dal fatto che il nostro essere è costituito a somiglianza di Dio, non è un sapere già articolato concettualmente, uno scrigno di contenuti che aspetterebbero solo di venir richiamati fuori. Essa è, per così dire, un senso ulteriore, una capacità di riconoscimento, così che colui che ne viene interpellato, se non è interiormente ripiegato su se stesso, è capace di riconoscerne in sé l’eco”¹¹⁹.

Un secondo livello della coscienza è invece quello del giudicare e del decidere, quello della *conscientia* della tradizione medievale (su tutti, in Tommaso d’Aquino). La coscienza così intesa applica nelle varie situazioni della vita la conoscenza del (o meglio: l’attrazione innata verso il) bene in cui si sostanzia l’*anamnesi*, l’impronta divina; da qui la stretta correlazione tra le due dimensioni di coscienza. E per capire quale scelta compiere, un ragionamento di tipo deduttivo o sillogistico non è sufficiente, dato che Dio parla alla coscienza dell’uomo in modi suoi propri, non riducibili alla razionalità umana (lo si è ricordato nella premessa). Sul piano della *conscientia*, anche se si è in errore, bisogna obbedire alla propria coscienza, perché – scrive Ratzinger – “nessuno può agire contro le sue convinzioni, come già San Paolo aveva detto (Rm 14, 23)”¹²⁰. Eppure – egli precisa

“il fatto che la convinzione acquisita sia ovviamente obbligatoria nel momento in cui si agisce, non significa nessuna canonizzazione della soggettività. Non è mai una colpa seguire le convinzioni che ci si è formate, anzi uno deve seguirle. Ma non di meno può essere una colpa che uno sia arrivato a formarsi convinzioni tanto sbagliate e che abbia calpestato la repulsione verso di esse, che avverte la memoria del suo essere. La colpa quindi si trova altrove, più in profondità: non nell’atto del momento, non nel presente giudizio della coscienza, ma in quella trascuratezza verso il mio stesso essere, che mi ha reso sordo alla voce della verità e ai suoi suggerimenti interiori. Per questo motivo, anche i criminali che agiscono con convinzione rimangono colpevoli”¹²¹.

¹¹⁹ J. RATZINGER, *Elogio della coscienza*, cit., p. 24.

¹²⁰ J. RATZINGER, *Elogio della coscienza*, cit., p. 29.

¹²¹ J. RATZINGER, *Elogio della coscienza*, cit., pp. 29-30.



Ecco che entra in gioco il Magistero, il cui compito è infatti richiamare i fedeli a un migliore ascolto e discernimento della voce divina iscritta nella dimensione di *anamnesi* della coscienza. Nel far ciò, esso non porrebbe in essere alcuna forma di prevaricazione sull'autonomia morale del fedele, dato che questi *deve* seguire la coscienza erronea restando però, allo stesso tempo, in attento e umile ascolto delle indicazioni magisteriali. Secondo il cardinale, "rimanere tranquillamente chiusi in se stessi non libera; anzi, così facendo ci si deforma e ci si perde"¹²². Diritto e dovere della Chiesa, in sostanza, è risolvere il problema alla radice, per impedire che la retta coscienza della volontà divina sia male interpretata o ignorata.

Lo sforzo di mediare – tramite l'azione magisteriale – tra esigenza di conservazione dell'identità essenziale della fede cattolica ed esigenza del libero dispiegarsi della coscienza morale individuale è comprensibile e ha le sue ragioni: resta da vedere se la visione di Ratzinger – e del Magistero precedente a cui essa si richiama e si appoggia – possa e debba avere l'ultima parola su questo problema cruciale. Sicuramente l'enciclica *Veritatis Splendor* del 1993 – di soli due anni, quindi, successiva alle considerazioni appena menzionate – la ribadisce e la fa sua: il n. 64 afferma infatti che "l'autorità della Chiesa, che si pronuncia sulle questioni morali, non intacca in nessun modo la libertà di coscienza dei cristiani", sia perché «la libertà della coscienza non è mai libertà "dalla verità", ma sempre e solo "nella" verità», sia perché "il Magistero non porta alla coscienza cristiana verità a essa estranee, bensì manifesta le verità che dovrebbe già possedere sviluppandole a partire dall'atto originario della fede". La Chiesa "si pone solo e sempre al servizio della coscienza, aiutandola a non essere portata qua e là da qualsiasi vento di dottrina secondo l'inganno degli uomini". Già in precedenza, peraltro, Giovanni Paolo II aveva affermato, rivolgendosi ai teologi moralisti, che solo la libertà sottomessa alla Verità "conduce la persona umana al suo vero bene"¹²³. Nella *Veritatis Splendor* il papa ribadisce come "l'uomo [porti] scritta nel suo cuore una legge che non è lui a darsi", rimarcando l'esistenza di "norme morali aventi un loro preciso contenuto immutabile e incondizionato (...): la norma che proibisce la contraccezione o quella che interdice l'uccisione diretta della persona innocente, per esempio".

Continua il pontefice: "Negare che esistano norme aventi un tale valore può farlo solo chi nega che esista una verità della persona, una

¹²² J. RATZINGER, *Elogio della coscienza*, cit., p. 30.

¹²³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia Morale*, 10 aprile 1986, www.vatican.va.



natura immutabile dell'uomo ...". Il teologo che si appellasse al ruolo della coscienza nel compiere scelte (anche difficili) nel campo della morale, deve allora tenere nel dovuto conto

«una competenza vera e propria del magistero della Chiesa nell'ambito delle norme morali. Il suo intervento in tale campo non può essere equiparato a un'opinione fra le altre, sia pure dotata di una particolare autorevolezza. Essa gode del «charisma veritatis certum»; ad esso, pertanto, il teologo deve obbedienza»¹²⁴.

In definitiva è la verità a rendere liberi (Gv 8, 32). Dallo svincolamento della libertà dalla verità (oltre che dalla frattura tra fede e ragione) derivano nichilismo filosofico e relativismo morale, e pertanto lo smarrimento della "sana dottrina"¹²⁵.

Ratzinger dunque – senza che, come purtroppo talora accade, suoni quale frase vuota – si poneva effettivamente "in continuità" con il Magistero precedente. Naturalmente non con quello ottocentesco (di particolare violenza verbale) di Gregorio XVI, che nell'enciclica *Mirari vos* (1832) condannava

"quell'assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che si debba ammettere e garantire a ciascuno la libertà di coscienza: errore velenosissimo, a cui apre il sentiero quella piena e smodata libertà di opinione che va sempre aumentando a danno della Chiesa e dello Stato, non mancando chi osa vantare con impudenza sfrontata provenire da siffatta licenza qualche vantaggio alla Religione".

¹²⁴ Cfr. *Dei Verbum* n. 8: "[La] Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. *Lc* 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità (...) Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega" (corsivo è mio).

¹²⁵ **R. LUCAS LUCAS**, *Verità e libertà: "Fides et Ratio" in continuazione con "Veritatis Splendor"*, in *Fides et Ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale*, cit., pp. 150-151: il "libertinaggio morale" riduce ogni norma alla decisione personale, con la conseguenza che in questa «"svolta antropologica" si sostituisce il rapporto conoscitivo "verità/falsità" con quello di certezza/incertezza, e il rapporto morale "bene/male" con quello più efficientista di "giusto/sbagliato" (...); poco interessa, infatti, il contenuto oggettivo dell'azione liberamente scelta e il suo rapporto con la verità; è la sua forma che conta, cioè l'autenticità con cui manifesto la mia libertà (...) Il solo precetto morale è agire liberamente, sinceramente, come uno pensa. L'atto buono è così identificato con l'atto libero».



Ratzinger è semmai vicino al cardinale Newman – a cui peraltro espressamente si richiama nel saggio da cui abbiamo ampiamente citato e la cui vita e opera egli considera “un unico grande commento al problema della coscienza”¹²⁶ – il quale affermava, sì, un *obbligo* per il credente di seguire la propria coscienza, ma una coscienza in senso cattolico che – teneva a precisare – è cosa ben diversa dalla (libertà di) coscienza in senso comune, quella cioè degli “uomini della strada” (per usare le sue stesse parole), che la intendono solo come

“diritto di parlare, di scrivere, di agire secondo il loro parere o il loro umore, senza curarsi minimamente del mondo di Dio. Non pensano affatto a seguire la legge morale. Rivendicano il diritto (...) di agire secondo la propria volontà, di credere alla propria maniera e di non chiedere il consiglio di nessuno; il diritto di considerare fuori posto il gesto del prete, dell’oratore o dello scrittore che si permettono di reagire contro tale modo di andare alla propria perdizione”¹²⁷.

La coscienza cattolica, secondo Newman, è invece quella di cui parla il Concilio Lateranense IV, laddove si afferma che “*Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam*”, e a cui farà riferimento – facendo sua la lezione del cardinale – il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes* n. 16. Si tratta della coscienza ove è inscritta la legge di Dio. La coscienza a cui obbedire è – per Newman – “la voce di Dio, che sale dal fondo dell’uomo e parla al suo cuore, e che è distinta dalla voce della rivelazione”¹²⁸. Tale voce “è impiantat[a] in noi, anteriore a qualunque forma di educazione, benché l’educazione e l’esperienza siano necessarie al suo sviluppo, alla sua crescita, alla sua giusta formazione”¹²⁹. La coscienza, addirittura, è “il primo vicario di Cristo”, “un profeta che ci rivela la verità, un re che impone i suoi comandi, un prete che scomunica e benedice”¹³⁰. Una coscienza in grado – questo il concetto di *sinderesi* espresso al n. 1780 del *Catechismo*, e a cui come visto Ratzinger preferisce quello di *anamnesi*, a suo avviso dotato di maggior chiarezza e profondità – di percepire i principi della moralità a prescindere dal proprio interesse e da

¹²⁶ J. RATZINGER, *Elogio della coscienza*, cit., p. 16.

¹²⁷ J.H. NEWMAN, *La coscienza* (a cura di G. Velocci), Jaca Book, Milano, 1999, p. 134. Cfr. B. HÄRING, *Coscienza e Magistero*, cit., p. 324 ss.

¹²⁸ Già San Bonaventura come ricorda l’enciclica *Veritatis Splendor* al n. 58, aveva definito la coscienza come l’araldo di Dio, il suo messaggero, al servizio di un re: Dio, appunto.

¹²⁹ J.H. NEWMAN, *La coscienza*, cit., p. 132.

¹³⁰ J.H. NEWMAN, *La coscienza*, cit., p. 133.



particolarità storico-geografiche, grazie a una luce (o voce) divina sempre scevra da errore. Chiaramente, dire che la coscienza, sede e strumento della legge di Dio, parla all'uomo non elimina ogni problema, perché spesso il messaggio trasmesso è ineffabile o da mettersi progressivamente a fuoco. Si tratta di una eco, dice Newman. Anche altri autorevoli teologi morali affermano che la parola di Dio

“difficilmente ci offre la legge eterna già tutta confezionata per noi in un prontuario esaustivo di precetti particolari”¹³¹, per cui, “anche con tutta la buona volontà, anche quando vi sia una seria preoccupazione di conoscere ciò che è grato a Dio, non sempre – e forse assai di rado – è facile comprendere ciò a cui io, qui e ora, sono chiamato”¹³².

Quasi sempre il fedele può solo approssimarsi alla verità del momento che sta vivendo, raramente riesce a vincere il “dubbio sulla concreta urgenza relativa fra valori”¹³³. Non solo: a volte il dissenso del fedele rispetto agli insegnamenti magisteriali può portare “a una migliore formulazione della dottrina da parte dello stesso magistero”¹³⁴.

La consapevolezza teologica di queste difficoltà, inevitabili nell'opera di intima decifrazione morale della verità divina, non dissuade tuttavia la gerarchia ecclesiastica dal mettere ripetutamente in guardia i fedeli da un cattivo uso della loro autonomia. Intervenendo il 17 dicembre 2011 alla *Giornata di riflessione sulla formazione sociale e politica di Retinopera* svoltasi alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, il cardinale Angelo Bagnasco disse circa il termine “coscienza” che “non raramente si registra la pernicioso tendenza a svuotare questa parola del suo contenuto primordiale di crogiuolo discriminante il bene dal male, e farla così slittare a sinonimo di individualismo sofisticato”. Ciò, ad avviso del presidente della CEI, rappresenta “una contraffazione che non di rado scambia l'ossequio vitale alla verità con l'uscita dai confini dell'obbedienza ecclesiale”, ed è

¹³¹ E. CHIAVACCI, *Invito alla teologia morale*, Queriniana, Brescia, 2004, p. 60.

¹³² E. CHIAVACCI, *Invito alla teologia morale*, cit., p. 121.

¹³³ E. CHIAVACCI, *Invito alla teologia morale*, cit., pp. 122-123. Vedi anche p. 124: può davvero “il povero cristiano – e del resto qualsiasi essere umano di buona volontà – esser certo di una legge morale, quando coloro che dedicano la vita allo studio della morale sono divisi fra loro? (...) Questa situazione di incertezza è da considerarsi normale e fisiologica, non patologica, nella Chiesa come nell'umanità”.

¹³⁴ D. CITO, *L'assenso al Magistero e la sua rilevanza giuridica*, in *Ius Ecclesiae*, Giuffrè, Milano, 1999, n. 11, p. 488.



“lo stordimento attorno al falso concetto di autonomia ciò che fa entrare in profonda confusione la cultura odierna, quella secondo cui la persona si pensa tanto più felice quanto più si sente prossima a fare ciò che vuole”.

Piena coerenza con le idee di Ratzinger. Oltre al consueto riferimento ai principi non negoziabili, il cardinale afferma poi che “l’esprimersi contro il Magistero talora lo si presenta come coraggio (...) In realtà, non ci vuole per questo del coraggio, giacché si può essere sicuri del pubblico applauso”, e che il coraggio è necessario, piuttosto, “per aderire alla fede della Chiesa anche se questa contraddice lo schema del mondo. È questo conformismo della fede che Paolo chiama una fede adulta”¹³⁵.

4 - Conclusioni

È in atto una tendenza a una sorta di ripiegamento in fatto di aperture al libero e autonomo svolgersi della coscienza del fedele cattolico. Le ragioni sono molteplici. Data la complessiva perdita di certezze che caratterizza il mondo contemporaneo – segnalata a più riprese dalla sociologia – spinte centrifughe verso un cattolicesimo da plasmare sulla base del carattere, delle idee politiche, della cultura personali rischiano di sfigurare, agli occhi della gerarchia cattolica, il profilo complessivo di una fede bimillenaria, la cui longevità è legata anche alla sua solidità dottrinarie di fondo (pur accompagnata da evoluzioni teologiche). La tendenza, tutta occidentale, ad abbracciare una religiosità cd. “postmoderna” – vale a dire in cui la fin troppo citata (spesso a sproposito) secolarizzazione porti con sé un diverso modo di concepire le verità religiose, l’autorità ecclesiale, la morale individuale – si traduce spesso in un più o meno marcato svincolarsi dai rapporti gerarchici nei confronti della propria Chiesa¹³⁶. Il

¹³⁵ Tutti i passi sono riportati da **A. GASPARI**, *Libertà di coscienza non significa opporsi al magistero*, 17 dicembre 2011, www.zenit.org.

¹³⁶ La “fluidità culturale soggettiva delle convinzioni religiose” – scrive **U. BECK**, *Der Eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main-Leipzig, 2008 (trad. it. *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Bari-Roma, 2009, p. 166) – «seppellisce quella certezza minimale di cui gli individui hanno bisogno per costruirsi una personale identità di fedeli in grado di assumersi responsabilità in tutti gli ambiti della società. Gli individui chiedono il diritto di scegliere autonomamente il proprio percorso spirituale. In altri termini: l’autenticità della propria personale ricerca è per loro più importante dell’accordo con quelle “verità” di cui le religioni universali pretendono di essere custodi». Già **T. LUCKMANN**, *The Invisible Religion*, MacMillan, New York, 1963 (trad. it.



sacro non transita più solo per le religioni storiche munite di clero (o di capi o di "esperti"), che lo dispensano ai fedeli in forma mediata, ma diventa direttamente accessibile alla sfera privata del singolo quale insieme di "temi" religiosi (autonomia individuale, autorealizzazione, morale sessuale, ecc.). Il risultato di ciò, ossia dell'interiorizzazione dell'esperienza religiosa, sono alterazioni profonde nel modo stesso di concepire il fatto religioso¹³⁷.

Il cattolicesimo si trova allora a dover conciliare – in un modo che si vorrebbe autorevole, anziché autoritario – le comprensibili esigenze di conservazione e trasmissione di sé come si è venuto progressivamente edificando sulla base delle Scritture e della Tradizione, con un altrettanto comprensibile, e legittimo, e ineliminabile, e conciliarmente sancito, bisogno di libertà di coscienza del fedele. La Chiesa sa, o dovrebbe sapere, che il diritto-dovere di chiedere obbedienza e assenso non può spingersi al punto di applicarsi su fedeli intimamente distanti dagli insegnamenti loro imposti, pena una fede claudicante, mal digerita, di scarsa consistenza e dunque anche di dubbia utilità soteriologica. Il fedele, dal canto suo, può e anzi deve affermare la propria libertà di coscienza, ma non con la pretesa, aprioristica e comoda, di sollevare il ponte levatoio e chiudersi nella propria fortezza interiore ogni qualvolta i ministri della confessione a cui aderisce tentino di correggerlo in ciò che considerano un errore non solo grave, ma eliminabile grazie al loro intervento. Deve invece, come più in generale ogni uomo alle prese con decisioni morali di rilevante portata, impegnarsi in un'opera di paziente e meditata interpretazione di quanto sente sia dentro sia fuori di sé.

ABSTRACT

This essay is about the conflict between the teachings of the Catholic Church and the status of the believer as a subject possessing freedom of conscience. It

La religione invisibile, il Mulino, Bologna, 1969, p. 123) ravvisava l'esistenza di un fenomeno di progressiva privatizzazione e individualizzazione dell'esperienza religiosa, come esito di una "sostituzione della specializzazione istituzionale della religione con una nuova forma sociale di religione". Cfr. **F. FERRAROTTI, R. CIPRIANI**, *Sociologia del fenomeno religioso*, Bulzoni, Roma, 1974, pp. 130-132.

¹³⁷ Secondo **A. BABOLIN**, *La conoscenza religiosa del sacro in W. Windelband, X. Zubiri, R. Guardini*, in E. Castelli (a cura di), *Prospettive sul sacro*, Cedam, Padova, 1975, p. 69 (sia pur con un più o meno diretto riferimento alla religiosità cristiana) il rischio è che "la religiosità si alieni dal mondo, si compia ai margini della vita, e addirittura ostacoli la vita, di modo che l'ateismo finisce con l'essere sentito come una liberazione".



addresses several issues which concern the believer's claim to freedom of conscience in making moral choices, and the observance of "unquestionable principles" required by the catholic hierarchy as fundamental for the Catholic faith within a moral context. Among the various questions, it underlines the conceptual problems in demanding the respect of a "catholic culture", due to the polysemous nature of the word "culture" and the transcultural aspiration of Catholic doctrine, and in asserting the existence of a "natural law" while soliciting the respect of undisputable moral values.