

GIOVANNI DEL MISSIER – ROBERTO MASSARO*

L'autorità delle coscienze. Provocazioni da e per il percorso sinodale

Mentre la Chiesa intera è coinvolta in un processo di ascolto sinodale, accompagnato da un fermento e da una richiesta di rinnovamento che emergono da diverse componenti del popolo di Dio, anche la riflessione teologico-morale si sente interpellata ad attuare un cambio di paradigma.

Per secoli stretta nella morsa di un'estenuante rigidità e di una disarmante distanza dalle esigenze concrete dei fedeli, chiamata al rinnovamento dall'assise conciliare per «mostrare l'altissima vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di portare frutti di carità per la vita del mondo» (*Optatam totius*, n. 16) ed esortata dall'attuale pontefice a mettere al centro della sua riflessione un costante discernimento misericordioso, oggi, nell'attuale percorso sinodale, l'etica teologica sembra ricevere ulteriori sollecitazioni.

È giunto, forse, il momento di abbandonare uno schema deduttivo nell'elaborazione scientifica della proposta morale per abbracciare un metodo più induttivo, aperto all'ascolto dell'autorità delle coscienze, formulato a partire da un confronto con la realtà e improntato a uno stile di apprendimento cooperativo.

1. L'autorità del popolo di Dio

Secondo J.B. Metz, uno dei motivi principali della crisi della Chiesa e della teologia risiede nel fatto che «finora il popolo è diventato troppo poco il soggetto della Chiesa, che nel linguaggio di questa ben poco si rispecchia la storia dell'esistenza e della sofferenza del popolo» e che la Chiesa è «sì "Chiesa per il popolo", ma troppo poco "Chiesa del popolo"». ¹

* Giovanni Del Missier è docente di Teologia morale presso l'Accademia Alfonsiana – Roma (gdelmis@gmail.com).

Roberto Massaro è docente di Teologia morale presso la Facoltà Teologica Pugliese – Bari (donrobertomassaro@gmail.com).

¹ J.B. METZ, *La fede, nella storia e nella società* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 34), Queriniana, Brescia 1978, 134.

Senza dubbio, con il concilio Vaticano II è stata rivalutata in tutta la sua dignità sacerdotale, profetica e regale, la figura dei *Christifideles*, con l'originale e insostituibile apporto che i battezzati tutti possono offrire alla vita della Chiesa.² Il *Documento preparatorio* del Sinodo 2021-2023 è pervaso da questa consapevolezza e il percorso di partecipazione comunitaria attivato in tutta la Chiesa ne è il segno più eloquente: uno stimolo per rinnovare in tutto il popolo cristiano la partecipazione attiva alla vita ecclesiale e il discernimento responsabile dei segni dei tempi.³ Nello stesso *Documento*, però, seppur in modo velato, si profila un problema di tipo istituzionale riguardante il modo attraverso il quale l'ascolto del gregge da parte dei pastori si traduce in scelte condivise, visto che la presa di decisioni è poi demandata ai soli vescovi. Certamente è vero che

la consultazione del popolo di Dio non comporta l'assunzione all'interno della Chiesa dei dinamismi della democrazia imperniati sul principio della maggioranza, perché alla base della partecipazione ad ogni processo sinodale vi è la passione condivisa per la comune missione di evangelizzazione e non la rappresentanza di interessi in conflitto. In altre parole, si tratta di un processo ecclesiale che non può realizzarsi se non «in seno a una comunità gerarchicamente strutturata» (n. 14).

Tuttavia, è difficile pensare di coinvolgere i laici nella sola fase propositiva e, successivamente, a giochi fatti, chiedere loro di accettare e di implementare un pacchetto di decisioni prese esclusivamente da altri, spesso esistenzialmente distanti e non partecipi delle questioni oggetto delle proprie deliberazioni. Qui evidentemente qualcosa non torna, nel computo complessivo, tra le affermazioni altisonanti sul ruolo dei battezzati e il disegno istituzionale delle strutture deputate a prendere decisioni anche in forma collegiale.⁴

Nella prassi e nei documenti, inoltre, si percepisce, sottotraccia, una specie di prevenzione verso ogni potenziale «perdita di potere e di

² Cf. V. MIGNOZZI, «Commento ad *Apostolicam actuositatem*», in S. NOCETI – R. REPOLE (a cura di), *Apostolicam actuositatem, Gravissimum educationis, Perfectae caritatis* (Commentario ai documenti del Vaticano II, 7), EDB, Bologna 2019, 233-395; E. PALLADINO, *Laici e società contemporanea. Metodo e bilancio a cinquant'anni dal Vaticano II*, Cittadella, Assisi 2013; M. VERGOTTINI, *Il Cristiano testimone. Congedo dalla teologia del laicato* (Nuovi saggi teologici, 85), EDB, Bologna 2017.

³ Cf. SINODO DEI VESCOVI, *Sinodo 2021-2023. Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione. Documento preparatorio*, in <https://www.synod.va/it/news/documento-preparatorio.html> (accesso: 20 febbraio 2022).

⁴ Ci è sembrato di cogliere dissonanze simili anche nel recente e pur stimolante G. O'COLLINS, «Laici come docenti nella Chiesa. Scrittori, registi, artisti e compositori», in *La Civiltà cattolica* 173(2022)4119, 218-228.

controllo» da parte di chi detiene la *sacra potestas*, profilandosi il rischio di un cortocircuito nelle relazioni intraecclesiali già accaduto nella fase post-conciliare. Nonostante le precisazioni citate sopra, infatti, esistono varie forme democratiche già presenti nella Chiesa, che non ne scardinano, di certo, l'assetto gerarchico. Si pensi, per esempio, al governo delle congregazioni religiose con l'elezione di rappresentanti in capitolo e le votazioni a maggioranza per l'elezione degli organi di governo e per la definizione delle direttive per la *governance*; ad alcune forme partecipative nell'elezione dei vescovi, la cui consuetudine risale al Medioevo e che sono ancora vigenti; ai numerosi sinodi post-conciliari delle Chiese locali (*last but not least* quello della Chiesa che vive in Germania), nei quali i laici hanno assunto un protagonismo fecondo che va ben al di là delle fasi consultive ed esecutive.

La lezione offertaci dal Vaticano II è chiara e va, forse, ribadita: indicando la Chiesa come popolo di Dio, il concilio ha sottolineato, anzitutto, l'appartenenza di ogni membro in quanto credente e poi ha preso in considerazione la sua strutturazione gerarchica, ma solo per evidenziare la funzione particolare di ogni fedele nella cornice della *communio*. Tutto il popolo di Dio partecipa del *munus propheticum* di Cristo, anzitutto attraverso la testimonianza di una vita di fede e di carità.⁵ Concordiamo, pertanto, con H. Waldenfels quando afferma che «l'autorità fondamentale della Chiesa non è l'autorità dell'insegnamento, ma l'autorità della vita. Possiamo anche dire: essa si rivela nel modo in cui tutto il popolo di Dio vive la vita degli uomini, nel suo modo di comportarsi da popolo credente di Dio in seno al processo generale della vita degli uomini».⁶

Non nascondiamo la difficoltà che può comportare la composizione delle questioni di principio, dogmatiche e canoniche, riguardanti il ruolo degli «autentici custodi e interpreti e testimoni della fede di tutta la Chiesa»,⁷ con l'attuazione pratica di processi decisionali che, nell'individuazione di un cammino condiviso, implementino quella «vera uguaglianza quanto alla dignità e all'azione nell'edificare il corpo di Cristo, che è comune a tutti i fedeli» (LG 32). Per quanto intricata si possa presentare

⁵ Così il concilio: «Il popolo santo di Dio partecipa pure dell'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e coll'offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti al nome suo (cf. Eb 13,15)» (*Lumen gentium* [LG], n. 12).

⁶ H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo* (L'Abside, 9), San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, 619.

⁷ FRANCESCO, *Discorso per la Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi*, 17 ottobre 2015, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (accesso: 20 febbraio 2022).

la questione, non affrontarla o darla per già risolta può essere altamente controproducente, perché rischia di innescare quelle reazioni di delusione e disaffezione occorse ai partecipanti alla *Commissione pro studio populationis, familiae et natalitatis*,⁸ dopo che la loro relazione di maggioranza fu disattesa. Una recente ricerca sulle fonti originali dell'elaborazione del testo dell'*Humanae vitae* mette in luce proprio la difficoltà nel maneggiare e recepire a livello istituzionale il contributo qualificato di coloro che, in quel caso, detenevano la vera *expertise* nell'ambito della morale sessuale, ovvero i coniugi, oltre ai molti professionisti coinvolti nella Commissione.⁹ Il risultato, noto a tutti, fu l'erosione della fiducia negli stessi protagonisti di un vero cammino sinodale *ante litteram* e la conseguente perdita di autorevolezza dello stesso magistero pontificio nella recezione dell'enciclica, fatto che indusse la maggior parte degli episcopati locali a intervenire a posteriori per mediare pastoralmente la grave crisi prodottasi nel vissuto di molte famiglie e comunità cristiane.¹⁰ Il ripetersi di tensioni e contrasti di questo tipo va decisamente evitato, soprattutto quando può essere ragionevolmente previsto!

A tal fine, potrebbe essere utile percorrere alcuni sentieri che già il concilio aveva tracciato. Si tratterebbe, anzitutto, di avviare processi di apprendimento in cui – come afferma *Gaudium et spes* – la Chiesa si metta in ascolto «di coloro che, vivendo nel mondo, ne conoscono le diverse istituzioni e discipline e ne capiscono la mentalità, si tratti di credenti o di non credenti» (n. 44); in seconda istanza, occorrerebbe riscoprire e ricomprendere il ruolo della coscienza (e delle coscienze in dialogo) nella ricerca della verità. Proprio su quest'ultimo aspetto vorremmo ora soffermarci.

2. Dall'autorità sulle coscienze all'autorità delle coscienze

Il trattato sulla coscienza è sempre stato uno dei punti nevralgici della riflessione teologico-morale. Da semplice atto del giudizio pratico a istanza creativa di risposta personale ai problemi morali concreti, le interpretazioni del ruolo della coscienza sono state le più disparate. Anche oggi basterebbe scorrere gli indici dei manuali di teologia morale

⁸ Istituita nel marzo 1963 da Giovanni XXIII e poi ampliata da Paolo VI, per affrontare il tema della genitorialità responsabile. La bibliografia sul tema è sterminata; per un primo orientamento sintetico cf. R. MASSARO, «Invito alla lettura», in *CredereOggi* 2(2018)38, 161-170 (fascicolo tematico: «Cinquant'anni dopo *Humanae vitae*»).

⁹ Cf. G. DEL MISSIER, «Magistero a servizio del discernimento: da *Humanae vitae* ad *Amoris laetitia*», in *Studia Moralia* 2(2018)56, 233-254.

¹⁰ Cf. G. MARENGO, *La nascita di un'enciclica. Humanae vitae alla luce degli archivi vaticani*, LEV, Città del Vaticano 2018.

fondamentale per scorgervi impostazioni e sensibilità differenti, se non addirittura contrapposte.

Potremmo, tuttavia, cercare di enucleare (senza alcuna pretesa di esaustività) il dibattito su questo tema, analizzando due approcci che riteniamo aver attraversato la storia della discussione etico-teologica: un primo approccio più attento alla dimensione ricettiva della coscienza o, per usare altri termini, all'obbedienza della coscienza a un'autorità altra da sé; il secondo approccio, al contrario, più concentrato sull'autorità intrinseca della coscienza stessa.

Si tratta di una controversia che affonda le sue radici già nella teologia medievale. Pensiamo, per esempio, alla contrapposizione tra Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) e Pietro Abelardo (1079-1142). Il primo, monaco cistercense e asceta, concepisce la coscienza morale come il talamo nuziale dove l'anima si unisce misticamente a Dio. Perché ciò avvenga, la coscienza deve essere pura, senza macchia di errore. Proprio adottando questa metafora, Bernardo afferma:

Come una donna che vuole piacere al marito o ad un amico si mette davanti allo specchio capace di riflettere i suoi tratti, onde rinnovare la propria bellezza e il decoro del volto, allo stesso modo l'anima allo specchio – che è la coscienza – vede e capisce in che cosa differisce dalla somiglianza con la verità e in che cosa porta i tratti dell'immagine creatrice.¹¹

Dell'errore – secondo l'abate di Clairvaux – la coscienza è sempre responsabile. Essa, infatti, cade nel peccato perché, non avendo conservato intatta la sua purezza, ha impedito a Dio di dimorare in lei. La verità della coscienza, pertanto, risiede nella conformità del suo giudizio al bene, oggettivamente stabilito da un'autorità esterna.

L'impostazione di Abelardo, contemporaneo di Bernardo, è diametralmente opposta. Egli, infatti, più che un contemplativo è uno studioso e, arricchito dalle sue esperienze di insegnamento in giro per il mondo, porta con sé un bagaglio culturale diverso da quello del fondatore dell'ordine cistercense. Così si esprime in merito al tema del peccato:

Io ritengo che si debba chiamare peccato in senso stretto solo ciò che si realizza in piena coscienza. Può infatti accadere che molti senza alcuna colpa non conoscendo Dio e non credendo in Lui compiano azioni che non devono essere compiute ossia azioni proibite.¹²

¹¹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda* XI, 19.

¹² PIETRO ABELARDO, *Etica*, a cura di M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, Mimesis, Milano 2014, 61-62.

La verità della coscienza non sta tanto nella sua obbedienza a un'autorità, quanto nella sincerità dell'agente morale, nel *consensus* e nell'*intentio*, che delimitano la responsabilità personale, e nel *contemptus Dei*, che specifica la dimensione teologale dell'agire.

Queste due posizioni esemplificative attraversano la storia della teologia morale e manifestano due correnti di pensiero, ancora oggi presenti. «La prima – scrive A. Autiero – ha dato rilievo al valore del giudizio pratico, che viene colto dalla coscienza, intesa come un organo esecutivo. La seconda [...] si è concentrata sulla coscienza intesa come centro etico del soggetto, nel quale il soggetto trova la sua dignità».¹³

In quest'ultima direttrice – non possiamo dimenticarlo – si inserisce anche la riflessione di Alfonso M. de Liguori. Egli assegna alla coscienza il primo posto nelle sue opere morali. E questo non a discapito delle norme o della verità morale, ma nella convinzione che quest'ultima può dirsi veramente tale solo nella vita delle persone e solo tenendo conto della preveniente misericordia amorosa di Dio. In quest'ottica si comprendono le prime affermazioni della sua *Theologia moralis*, quando egli scrive che, «sebbene la coscienza debba conformarsi in tutto con la legge divina, tuttavia la bontà o la malizia delle azioni umane a noi si rivela qual è appresa dalla stessa coscienza».¹⁴ È, pertanto, nella coscienza che avviene la promulgazione della legge e finché la coscienza non è certa, la legge non obbliga.

Anche in epoca contemporanea questi due orientamenti sembrano sussistere e contrapporsi. Sebbene appaia chiaramente che il concilio sposi la seconda interpretazione, quando definisce la coscienza come «il sacrario dell'uomo» e quando afferma che, in caso di errore per ignoranza invincibile, essa non perde la sua dignità (cf. *Gaudium et spes* [GS], n. 16), il *Catechismo della Chiesa cattolica* (CCC) e la lettera enciclica *Veritatis splendor* mostrano un'altra sensibilità, spostando l'asse della riflessione più sul versante del primo orientamento senza, tuttavia, escludere del tutto il secondo. Nel CCC, infatti, leggiamo che la coscienza morale ingiunge alla persona «al momento opportuno, di compiere il bene e di evitare il male. Essa giudica anche le scelte concrete, approvando quelle che sono buone, denunciando quelle cattive» (n. 1777) e «attesta l'autorità della verità in riferimento al Bene supremo» (*ivi*). *Veritatis splendor*, invece, dopo aver richiamato il dettame conciliare di GS 16, dedica i numeri sul tema della coscienza a contrastare quelle tendenze culturali

¹³ A. AUTIERO, «*Amoris laetitia* e la coscienza etica. Una questione di prospettiva», in S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?* (L'Abside, 79), San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, 84.

¹⁴ S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, c. I, n. 1, a cura di P.L. Gaudé, vol. I, 3.

che «esaltano in modo idolatrico la libertà, [e] conducono a un'interpretazione "creativa" della coscienza morale, che si allontana dalla posizione della tradizione della Chiesa e del suo magistero» (n. 54). Proprio in virtù di questo contesto, Giovanni Paolo II sente il dovere di richiamare il legame specifico che unisce la coscienza alla legge e di insistere sul «giudizio» che essa compie, un giudizio che «afferma "ultimamente" la conformità di un certo comportamento concreto rispetto alla legge [e che] formula la norma prossima della moralità di un atto volontario, realizzando "l'applicazione della legge oggettiva a un caso particolare"» (n. 59).

Non è nostra intenzione fornire qui un'analisi critica del magistero recente sulla coscienza – lavoro che meriterebbe un approfondimento non sintetizzabile in poche battute; tuttavia, alla luce anche delle recenti scoperte neuroscientifiche,¹⁵ che hanno indotto la teologia a rivedere alcune delle sue tematiche più importanti, ci sembra opportuno affermare che la coscienza morale è più che una «macchina computazionale» per prendere decisioni. Essa rappresenta, piuttosto, l'unità della persona; «è la sintesi di ragione, emozioni, percezioni, convinzioni e intuizioni in cui ogni elemento interagisce con l'altro, affinché possiamo essere aiutati a fare ciò che è giusto proprio attraverso il confronto di questi elementi che si illuminano e si criticano l'un l'altro».¹⁶

L'obiettivo della coscienza, pertanto, non può essere soltanto quello di vagliare le scelte, quanto piuttosto quello di contribuire alla crescita virtuosa della persona. Le decisioni morali, infatti, non sono mai atomi isolati nella vita di un individuo, ma manifestano il cammino del soggetto che, radicato in Cristo, procede, secondo le sue concrete possibilità, verso il bene. Inoltre, sappiamo quanto l'identità dell'uomo cresca e si costruisca in virtù delle relazioni che egli tesse lungo l'arco della sua vita e quanto le sue scelte siano influenzate da questa trama di incontri. Questo aspetto, pur non diminuendo la responsabilità personale, dice che, a livello di coscienza morale, «nel nostro decidere, nel nostro assumere una o un'altra modalità di decisione, dunque

¹⁵ Si rimanda ad alcune opere che trattano in modo più approfondito l'impatto delle scoperte neuroscientifiche sul tema della coscienza morale. In modo particolare: L. BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina, Milano 2008; M. MAIESE, *Embodiment, Emotion, and Cognition*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2011; A. NOË, *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2010; L. RENNA (a cura di), *Neuroscienze e persona: interrogativi e percorsi etici*, EDB, Bologna 2010; C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale* (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 163), Queriniana, Brescia 2013, 209-276.

¹⁶ P.J. WADDEL, *Happiness and the Christian Moral Life. An Introduction to Christian Ethics*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 2007, 169 (nostra traduzione).

nel nostro concreto esercizio della libertà noi siamo in qualche modo formati da altri».¹⁷

Da queste ultime affermazioni possiamo ricavare alcune indicazioni importanti che ci portano non solo a condividere, ma anche ad ampliare l'interpretazione della coscienza che abbiamo ritrovato in Abelardo e Alfonso. Anzitutto, ci sembra di poter affermare con estrema chiarezza la dignità inviolabile di ogni coscienza. Essa rappresenta il cuore pulsante dell'identità personale, il tempio del dialogo dell'uomo con Dio, la condizione di possibilità per la conoscenza della verità morale e per la realizzazione del bene. Come afferma C. Zuccaro,

la coscienza morale non è altra cosa dall'essere dell'uomo, ma ne è l'espressione più adeguata, poiché proprio nella coscienza egli subisce l'istanza obbligatoria della realizzazione di sé, attraverso le singole scelte concrete. In fondo a ogni giudizio sulle azioni o situazioni la coscienza cerca l'attuazione dell'essere della persona in quanto tale. Pertanto è possibile considerare la coscienza come *costituzione*, per cui è il centro più intimo e personale dell'uomo, come *facoltà*, per cui essa è abilitata a determinare il bene e il male e infine come *atto del giudizio particolare* su un'azione. Staccare questi tre momenti della coscienza e qualificare come morale soltanto la funzione o l'atto giudiziale significherebbe, in pratica, affermare che la moralità della coscienza non risiede nella sua costituzione, ma viene desunta dalla norma morale che essa deve applicare al caso particolare.¹⁸

In secondo luogo, proprio il ruolo della relazionalità nella formazione del sé morale ci invita a ripensare non solo gli organi di responsabilità ecclesiale come luoghi di incontro tra coscienze, ma anche la stessa teologia morale come disciplina *diakonica* e *dialogica*. Se è vero, come dice papa Francesco, che «stentiamo anche a dare spazio alla coscienza dei fedeli, che tante volte rispondono quanto meglio possibile al vangelo in mezzo ai loro limiti» (*Amoris laetitia* [AL], n. 37), allora anche la proposta etico-teologica, senza tralasciare l'integralità dell'insegnamento morale della Chiesa, dovrebbe necessariamente passare attraverso l'ascolto delle coscienze, in modo particolare attraverso l'ascolto delle modalità con cui esse cercano, secondo le loro possibilità, di rispondere all'iniziativa gratuita di Dio, ricordando sempre che «un piccolo passo, in mezzo a grandi limiti umani, può essere più gradito a Dio della vita esteriormente corretta di chi trascorre i suoi giorni senza fronteggiare importanti difficoltà» (*Evangelii gaudium*, n. 44).

¹⁷ S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia. Temi di morale sociale* (Sequela di Cristo. Itinerari di teologia morale, 2), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 240.

¹⁸ ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, 230-231.

3. Una «nuova svolta casistica» in teologia morale?

Se la teologia morale deve rompere quel suo isolamento accademico che la inclina a «sviluppare una morale fredda da scrivania nel trattare i temi più delicati» (AL 312) per giungere a «“sporcarsi le mani” con la concretezza dei problemi»¹⁹ con cui si confronta la gente comune, crediamo che un'ispirazione feconda si possa trovare nella migliore tradizione della stessa disciplina. Ci riferiamo alla casistica, per secoli metodologia propria dell'etica teologica orientata alla pastorale, che può trasformarsi in un'opportunità feconda anche per l'incertezza che domina i tempi attuali. Ovviamente essa deve essere ri-proposta in una forma attualizzata, sganciandola dall'esclusiva destinazione al sacramento della riconciliazione, e senza scadere in quelle forme deleterie, spesso denunciate da papa Francesco, improntate al minimalismo legalista o al compiaciuto deduttivismo logico che mira solo a far sfoggio di abilità dialettiche inutili per la vita reale delle persone.

Ci riferiamo qui all'alta casistica che è stata capace di prendere sul serio i problemi etici reali che emergevano nel quotidiano vissuto del popolo di Dio, tenendo conto dei cambiamenti di situazione, dell'esperienza e del buon senso dei soggetti coinvolti. In momenti di trasformazione epocale molto simili alla nostra, confrontandosi con situazioni paradigmatiche e procedendo attraverso il ragionamento analogico, questo tipo di riflessione etica è stata in grado di offrire argomentazioni solide e soddisfacenti, anche se solo probabili, soprattutto lì dove la riflessione tradizionale non riusciva più a dare certezze sufficienti e rischiava di perdere autorevolezza nel dirigere le coscienze.

Quando i principi tradizionali si dimostrano inefficaci e non più persuasivi, infatti, il ragionamento induttivo e comparativo – che muove dai casi concreti, ne affronta i dubbi e i dilemmi mettendo in atto un discernimento prudenziale capace di tenere in conto non solo l'oggettività delle norme astratte, ma anche le circostanze e l'intenzionalità degli agenti – può giungere a individuare soluzioni concretamente praticabili, capaci di realizzare i beni parziali effettivamente perseguibili nella situazione data. Si offrono così prospettive che illuminano le scelte, si suggeriscono strategie per superare l'impasse dell'inazione e si cerca di permettere alle persone di continuare a far fiorire la propria personalità morale, nel bel mezzo di tante difficoltà e incertezze.²⁰

¹⁹ FRANCESCO, «Progettare passi coraggiosi per meglio rispondere alle attese del popolo di Dio. Discorso di Sua Santità Papa Francesco», in *Studia Moralia* 1(2019)57, 16.

²⁰ Cf. J. KEENAN, «Discernimento morale nella storia», in A. MATTEO (a cura di), *Il discernimento. «Questo tempo non sapete valutarlo» (Lc 12,56)*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018, 201-214.

In una nostra modesta esperienza editoriale e di ricerca,²¹ abbiamo cercato di proporre questo metodo nel settore della morale familiare e sessuale, ambiti nei quali da decenni si registra purtroppo un'ampia disaffezione e un allontanamento dalle indicazioni magisteriali ufficiali che hanno condotto alcuni a parlare di un pericoloso «scisma sommerso» nell'ambito degli stessi cristiani praticanti.²² Proprio per «tastare il polso» della comunità cristiana sul territorio abbiamo pensato di sottoporre quattro narrazioni di casi paradigmatici – divorziati risposati, genitorialità responsabile, procreazione medicalmente assistita, relazioni sessuali tra fidanzati – a un campione qualitativo di operatori pastorali e di cristiani impegnati nell'ambito di diverse comunità ecclesiali.

I dati raccolti offrono un quadro interessante che fa emergere una sensibilità cristiana diffusa piuttosto distante dalle indicazioni normative offerte dai documenti ufficiali, talvolta per il mancato approfondimento dei contenuti, talvolta per una mentalità sintonizzata sulla lunghezza d'onda della cultura dominante. Le norme morali sono percepite da una minoranza come doveri assoluti non del tutto interiorizzati in modo adulto e concepiti come precetti esterni dei quali è difficile riconoscere la valenza promotrice del bene e della crescita personale. Inoltre, la distanza dalla realtà e l'astrattezza del quadro oggettivo fa sì che quando le persone si trovano ad aver compiuto scelte magari sofferte, ma non in linea con le indicazioni dei pastori, si sentano immediatamente separate della Chiesa, messe fuori gioco da un «reato» che macchia irreparabilmente la propria «fedina penale cristiana».

Questo pare essere l'esito di alcune forme di impostazione pastorale, di predicazione e di catechesi che papa Francesco riconosce come inefficaci, controproducenti e inadeguate all'annuncio del *kerygma* evangelico:

Spesso abbiamo presentato il matrimonio in modo tale che il suo fine unitivo, l'invito a crescere nell'amore e l'ideale di aiuto reciproco sono rimasti in ombra per un accento quasi esclusivo posto sul dovere della procreazione. Né abbiamo fatto un buon accompagnamento dei nuovi sposi nei loro primi anni, con proposte adatte ai loro orari, ai loro linguaggi, alle loro preoccupazioni più concrete. Altre volte abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificialmente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva, soprattutto quando non abbiamo risvegliato la fiducia nella grazia, non ha fatto sì che

²¹ Cf. G. DEL MISSIER – R. MASSARO – P. CONTINI, *Per il bene possibile della coppia. Sessualità, dilemmi etici e vita reale* (Etica teologica oggi, 24), EDB, Bologna 2019.

²² Cf. P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999.

il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario. Per molto tempo abbiamo creduto che solamente insistendo su questioni dottrinali, bioetiche e morali, senza motivare l'apertura alla grazia, avessimo già sostenuto a sufficienza le famiglie, consolidato il vincolo degli sposi e riempito di significato la loro vita insieme. Abbiamo difficoltà a presentare il matrimonio più come un cammino dinamico di crescita e realizzazione che come un peso da sopportare per tutta la vita (AL 36-37).

Colpisce riscontrare come nella coscienza di molti cristiani praticanti, anche investiti di compiti ministeriali, manchi l'abitudine al discernimento sapienziale, la capacità di distinguere tra elementi centrali e periferici della fede (gerarchia delle verità), tra dimensione giuridica, morale e pastorale delle situazioni, mentre si riscontrano non poche rigidità, atteggiamenti giudicanti, difficoltà all'accoglienza e al perdono delle persone cosiddette «irregolari». Manca anche una integrata valorizzazione di percorsi capaci di affiancare, accompagnare e includere i cristiani in difficoltà.

Rispetto a questo quadro ci è sembrato opportuno offrire un metodo di discernimento che collocasse in primo piano un preciso quadro morale oggettivo per chiarire l'autentico insegnamento della Chiesa senza fraintendimenti, per poi metterlo in dialogo con le situazioni concrete, gli aspetti soggettivi, le gradualità progressive disponibili ai protagonisti dell'azione e le possibili soluzioni intese come perseguimento del bene possibile, bene autentico, non astratto, ma concreto, reale, attuabile in una logica dei piccoli passi aperti alla progressione verso il meglio e il di più (*magis*).²³ La scelta di includere l'analisi articolata del caso in una cornice narrativa, con un possibile epilogo aperto della vicenda, ci ha poi permesso di porre in evidenza la coscienza adulta dei *Christifideles* che la teologia morale e i pastori devono accompagnare senza sostituirsi ad essa, ma che deve anche essere illuminata, educata a un discernimento leale e sostenuta nel cammino di ricerca e di realizzazione del bene, soprattutto in situazioni di complessità.²⁴ In questo modo ci sembra di poter riconoscere l'assunzione di uno stile sinodale che, evitando il prodursi di sterili contrapposizioni all'interno del popolo di Dio, possa essere in grado di attivare un dialogo (virtuale, ma efficace) tra norme oggettive e situazioni soggettive, nella ricerca sincera di quel bene possibile che, pur tra tante difficoltà, possa corrispondere davvero alla volontà di Dio, qui e ora.

²³ Cf. G. COSTA, «Il discernimento, cura delle famiglie nella *Amoris laetitia*», in *Aggiornamenti Sociali* (2016)5, 357-364.

²⁴ Sul tema della teologia morale narrativa cf. C. ALÒ, *Narratività e discernimento morale. Una lettura a partire dalla ricerca filosofica di P. Ricoeur*, Glossa, Milano 2021.

Sarebbe utile sapere se questa modalità di elaborazione della teologia morale abbia trovato corrispondenza interna ed esterna nei lettori rispetto al loro vissuto reale intorno a questi problemi, alla condivisione e alla praticabilità delle soluzioni proposte, all'efficacia pedagogica in ordine all'educazione morale di soggetti credenti adulti, ambito nel quale l'azione ecclesiale appare decisamente «troppo timida». Purtroppo, un *feedback* scientificamente affidabile dell'impresa non è disponibile, salvo il rapido esaurimento dei volumi messi in commercio e un certo favore nell'accoglienza della proposta in occasione dei corsi e delle conferenze in cui ci siamo avvalsi di questo metodo. Elementi, questi, sui quali occorrerebbe riflettere per impostare future ricerche e conseguenti proposte in ambito etico orientate alla pastorale.

4. Prospettive sinodali in teologia morale

Queste considerazioni ed esperienze ci portano ora a chiederci quali prospettive la teologia morale possa perseguire in questo percorso sinodale. L'esperienza del Sinodo tedesco – che ha attuato una forma di ascolto ecclesiale molto forte e uno stile spiccatamente democratico di consultazione – ha ancor più messo in evidenza la distanza tra l'insegnamento magisteriale della Chiesa cattolica e il sentire comune dei fedeli.²⁵ Senza entrare nella complessità della situazione in Germania o voler prender parte al vivace dibattito ecclesiale che essa ha suscitato, appare fuor di dubbio che, almeno nell'ambito culturale italiano, vi sia una tendenziale irrilevanza della riflessione teologica: anche quando le trasmissioni televisive invitano un teologo, questi viene interpellato esclusivamente per commentare eventi significativi della vita della Chiesa, per poi essere estromesso quando vengono affrontati temi di attualità più rilevanti. Sembra, così, che la teologia – anche quella più *à la page* – non abbia niente da dire sulla guerra in Ucraina, sul Covid, sulla crisi della rappresentanza politica, ecc. Inoltre, la polarizzazione del dibattito culturale e politico sui temi eticamente rilevanti finisce inevitabilmente per dar voce alle posizioni più estreme e retrive, eclissando la migliore riflessione teologica. Certamente la questione ha a che vedere con le dinamiche della comunicazione, che puntano sullo scontro in diretta e in generale sull'*hate speech* per alzare l'audience; tuttavia, sarebbe opportuno interrogarsi sulla capacità dell'attuale discorso teologico italiano di porsi come interlocutore significativo nel contesto del dibattito pubblico.

²⁵ Per una ricognizione degli ultimi documenti pubblicati dall'assemblea del Sinodo tedesco a febbraio 2022 si veda: <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege#c6472> (accesso: 28 febbraio 2022).

Una riflessione del genere, aperta e ampiamente condivisa, dovrebbe probabilmente tener conto anche delle esperienze passate, affrontando, per esempio, una seria verifica – o, se si preferisce, un «esame di coscienza» – della vicenda politica ed ecclesiale che ha accompagnato l'approvazione della legge sulla procreazione medicalmente assistita e il relativo referendum, proposto come un'ampia campagna di coscientizzazione, ma percepito come un estenuante braccio di ferro tra laici e cattolici. L'illusorio successo del momento si è poi trasformato nell'esito disastroso di una legge sostanzialmente non condivisa dall'opinione pubblica e demolita a colpi di sentenze giudiziarie, probabilmente frutto di un mal inteso intervento ecclesiale in ambito politico, basato sugli equilibri numerici del momento, ma alla lunga controproducente.

Una riflessione condivisa – cioè sinodale – su questa vicenda avrebbe potuto aiutare ad assumere atteggiamenti diversi su altre questioni eticamente sensibili come le dichiarazioni anticipate di trattamento o l'eutanasia, temi certamente delicati, ma rispetto ai quali è possibile offrire un apporto lealmente cattolico attraverso mediazioni linguistiche intelligenti e pacate, senza generare sterili scontri ideologici, come è il caso di alcuni interventi ben calibrati apparsi sulla rivista *Aggiornamenti sociali*.²⁶

Infine, rispetto ai drammatici problemi del fine vita crediamo che la comunità cristiana debba sempre accompagnare l'annuncio della verità salvifica – che riconosce l'inalienabile dignità della persona e la vita fisica come suo bene fondamentale intangibile –, con la testimonianza concreta della carità, compiendo profeticamente anche ciò che altri non intendono fare perché lo ritengono privo di senso. Se, come siamo convinti, la vera risposta all'abbandono del malato, all'accanimento terapeutico e all'eutanasia è l'umanizzazione della medicina, l'etica della cura e le terapie palliative, allora è urgente che la testimonianza del «popolo della Vita» si concretizzi, istituzionalmente, nella realizzazione e nella gestione *a proprie spese* (cf. Lc 10,35) degli *hospice*. Infatti, le richieste di eutanasia e suicidio spesso giungono per le condizioni precarie in cui versa il malato terminale e per le sofferenze atroci a cui è sottoposto. Un'adeguata attività di accompagnamento dei malati e delle loro famiglie, la promozione della terapia del dolore e la diffusione di strutture sanitarie adeguate a umanizzare l'ultimo penoso tratto dell'esistenza, costituiscono la più forte prevenzione all'insorgere di

²⁶ Cf. G. COSTA, «Fine vita: un contributo per una legge condivisa», in *Aggiornamenti sociali* (2019)11, 709-716; GRUPPO DI STUDIO SULLA BIOETICA, «Le disposizioni anticipate di trattamento (DAT): una proposta», in *Aggiornamenti sociali* (2020)8-9, 561-567; M. REICHLIN – A. GIANNINI – M. PICOZZI, «Riprende il dibattito sul fine vita. Suicidio assistito ed eutanasia all'ordine del giorno», in *Aggiornamenti sociali* (2022)2, 96-104.

queste tragiche richieste e manifestano il modo concreto con cui i discepoli di Cristo si fanno promotori e testimoni della vita, non con sterili contrapposizioni polemiche, ma «con i fatti e nella verità» (1Gv 3,18).

Come è accaduto spesso nel passato con forme creative distinte, la promozione di questa modalità di assistenza di fatto realizza il comandamento evangelico dell'amore e la preferenza per i più deboli, «scartati» secondo la logica efficientista del mondo.²⁷

Un ulteriore passo nel cammino sinodale potrebbe essere compiuto anche dalla stessa comunità ristretta dei teologi moralisti italiani e dalla loro associazione ATISM, al fine di implementare uno stile più sinodale nella produzione teologica, confrontandosi con le proposte di soluzione ai problemi emergenti offerte dai propri membri più prolifici e autorevoli. Negli ultimi anni sono apparse diverse proposte, anche innovative, intorno a temi scottanti della teologia morale, ma con qualche difficoltà a intraprendere un confronto critico reciproco, probabilmente a motivo delle intense attività di docenza e di produzione scientifica che occupano gran parte del nostro tempo.

Sarebbe interessante, invece, attivare forum di discussione intorno a proposte che meritano di essere considerate e discusse, soprattutto quando sono il punto di approdo di una lunga carriera di insegnamento e cercano di aprire prospettive nuove sul fondamento di una solida esperienza teologica. Ne è un esempio l'ultimo volume di Basilio Petrà, dedicato al modello dell'etica sessuale cattolica, dove si problematizza lo sviluppo della dottrina nella storia.²⁸ Il testo mette in luce come la preoccupazione originaria di 1 Corinzi 7 fosse quella di ordinare l'esercizio della sessualità in una configurazione giuridica (il matrimonio), al fine di preservare dal disordine del ricorso alle prostitute per soddisfare il desiderio sessuale (*remedium fornicationis*). L'Autore mostra come questa prospettiva, molto aderente alla realtà concreta e priva di una visione negativa della sessualità, sia stata successivamente re-interpretata dai padri e dai teologi scolastici a partire dal *remedium concupiscentiae*, intorno al quale ruota gran parte della morale tradizionale del matrimonio e della sessualità, con una concezione sinistra e sospetta nei confronti di tutto ciò che attiene a corporeità, desiderio e piacere.

Il testo fa vedere come nel XX secolo si sia affermata una diversa concezione più ampia e positiva della sessualità, concentrata principal-

²⁷ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Samaritanus bonus* sulla cura delle persone nelle fasi critiche e terminali della vita, 22 settembre 2020, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/09/22/0476/01077.html> (accesso: 20 febbraio 2022).

²⁸ Cf. B. PETRÀ, *Una futura morale sessuale cattolica. In/fedeltà all'apostolo Paolo*, Cittadella, Assisi 2021.

mente sulla qualità esistenziale della relazione interpersonale incarnata nei corpi, quale fonte di legittimazione dell'esercizio della sessualità, svincolandola dalla dimensione giuridica che ne garantiva l'ordine morale e sociale. La tesi di Petrà è che la Chiesa abbia già di fatto preso in considerazione alcuni di questi elementi di novità, introducendoli, almeno in parte e non senza tensioni, nella sua riflessione e nell'ordinamento canonico. In questo modo il vincolo giuridico verrebbe ormai subordinato a elementi di valore che lo superano e lo fondano: in particolare l'umanizzazione dei rapporti in chiave relazionale, l'amore coniugale inteso in termini personalistici e la responsabilità procreativa.

Seppur esposta qui succintamente, la proposta teologica appare ben fondata su un'analisi rigorosa dei testi, apre prospettive inedite e molto promettenti; probabilmente suscita anche interrogativi sulla compatibilità, continuità e sviluppo della tradizione cattolica e, proprio per questo, chiede di essere messa alla prova sulle questioni urgenti e problematiche del campo della morale a cui si riferisce... Una convinta «opzione fondamentale» di noi moralisti in favore di uno stile teologico veramente sinodale dovrebbe esigere un confronto collegiale sul testo e con l'Autore, per vagliare positività e criticità del suo contributo. Questa – come altre possibili proposte, segnate da una creatività della quale, a volte, noi siamo carenti – potrebbe forse essere una forma ulteriore per uscire dal proprio studio, popolato da tanti libri, per aprirsi a un confronto vivo con la realtà abbastanza rassicurante dei nostri colleghi!



Il contributo si propone la finalità di tracciare nuove prospettive nel discorso teologico morale, partendo dalle sollecitazioni provenienti dal percorso sinodale. Lo stile dell'ascolto, che sta animando questa fase della vita della Chiesa, chiede all'etica di porsi al servizio dell'autorità delle coscienze, senza pretendere di sostituirsi ad esse; di pensare a un nuovo metodo di elaborazione scientifica della disciplina, abbandonando le rigidità di uno sterile deduttivismo; e di proporre nuove vie di collaborazione tra i teologi moralisti e i cultori della disciplina.

The aim of this article is to propose new perspectives in Moral Theology, starting from the solicitations coming from the synodal path. The style of listening which is animating this phase of the life of the Church, calls on ethics to place itself at the service of the authority of consciences, without pretending to take their place; to think of a new method of scientific elaboration of discipline, abandoning the rigidity of a sterile deductivism; and to propose new ways of collaboration between moral theologians and those attached to discipline.

TEOLOGIA MORALE – ASCOLTO – COSCIENZA – SINODO – FINE
VITA