

## L'EDUCAZIONE CRISTIANA DELLA COSCIENZA MORALE

prof. Cataldo Zuccaro

Padova, 14 gennaio 2011

### ALCUNE PREMESSE

Prima di entrare dentro il tema, mi pare doveroso evidenziare almeno in forma estremamente sintetica, quasi come le voci di un indice, le coordinate da cui nasce la proposta dell'itinerario di educazione della coscienza morale che vorrei offrire<sup>1</sup>. La prima coordinata è un impianto antropologico che si configura come l'*antropologia dell'indigenza*, che plasticamente si esprime in tutto l'arco della vita, *dal pianto del neonato fino al rantolo del morente*. La cifra del bisogno è scritta dentro l'essere dell'uomo, che pertanto non basta a se stesso. Da qui la consapevolezza che la dimensione relazionale è costitutiva dell'uomo, aperto, quasi in stato di *stand by*, pronto ad accogliere ciò di cui ha bisogno per essere. È dall'antropologia dell'indigenza che necessariamente scaturisce, come seconda coordinata, la decisione del progetto etico fondamentale: accogliere il bisogno dell'altro come occasione per offrirgli il dono da lui atteso, oppure all'opposto carpire il suo segnale di debolezza per impossessarsi di lui. L'alternativa è tra un'etica del dono e un'etica del possesso. Infine la terza coordinata, quella teologica. La risposta radicale al radicale bisogno di essere dell'uomo è rappresentata dal dono di Gesù che in qualche modo possiamo comprendere come l'estasi della Trinità. Di conseguenza la teologia morale si può comprendere come *sequela Christi*, oltrepassando così la riduzione della teologia morale all'etica filosofica, ma anche l'estraneità tra le due discipline<sup>2</sup>.

Una seconda premessa. Credo che a nessuno sfugga la centralità della coscienza all'interno della teoria e della prassi morale. L'attenzione e la preoccupazione del Magistero più recente possono essere riassunte nel richiamo che l'Enciclica *Veritatis splendor* rivolge ai teologi di fronte ad una pretesa assoluta della coscienza come unica fonte di moralità<sup>3</sup>. L'Enciclica, richiamando il testo di *Gaudium et spes*, al n. 16, mette in luce come "il modo secondo cui si concepisce il rapporto tra la libertà e la legge si collega intimamente con l'interpretazione che viene riservata alla coscienza morale"<sup>4</sup>.

L'oggetto della mia riflessione non è l'intricato rapporto tra legge, libertà e coscienza. Vorrei, però, già dall'inizio sottolineare con forza che comunque nessuno deve avere paura della coscienza e del ruolo centrale che essa assume per la vita morale. A questo proposito vorrei evocare l'immagine della «regia», applicandola alla coscienza. Possiamo dire che la natura particolare della regia, il suo specifico, consiste nel non avere nessuno specifico. Essa assume, di volta in volta, tutto ciò che è utile e disponibile perché la necessaria diversità di attori e di mezzi venga posta a servizio del progetto che essa stessa ha concepito e che intende comunicare allo spettatore. In modo analogo possiamo pensare l'attività della coscienza, pur nella consapevolezza che il progetto che essa è chiamata ad interpretare non può essere arbitrario, ma deve riferirsi ad una verità che la persona non può indifferentemente barattare con qualsiasi altra. Pertanto, per giungere alla determinazione della verità morale obiettiva, la coscienza deve impegnarsi per raccogliere tutte le informazioni utili al raggiungimento del suo scopo<sup>5</sup>. Eppure non sono le singole agenzie informative che possono determinare la dimensione morale dell'agire, nemmeno se fossero sommate tutte insieme, ma è

<sup>1</sup> Sostanzialmente la proposta segue i contenuti che già ho esposto in C. ZUCCARO, «La formazione della coscienza», in L. MESSINESE - C. GÖBEL, edd. *Verità e responsabilità*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 2006, 665-681 e in ID., *Roccia o farfalla? La coscienza morale cristiana*, AVE, Roma 2008.

<sup>2</sup> Per una visione più articolata e sistematica cfr. C. ZUCCARO, *Cristologia e morale. Senso, interpretazione, prospettive*, Dehoniane, Bologna 2003.

<sup>3</sup> «Si sono attribuite alla coscienza individuale le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male. All'affermazione del dovere di seguire la propria coscienza si è indebitamente aggiunta l'affermazione che il giudizio morale è vero per il fatto stesso che proviene dalla coscienza» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, n. 32). Cfr. Ibid., n. 112.

<sup>4</sup> Ibid., n. 54.

<sup>5</sup> Riflette su questo aspetto A. MOLINARO, «Persona e agire morale», in T. GOFFI - G. PIANA, edd. *Corso di morale, I Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale e generale)*, Queriniana, Brescia 1983, 359-374 sempre ID., *Coscienza e norma etica*, in GOFFI - PIANA, edd. *Corso di morale*, 449-489.

soltanto la coscienza morale. La coscienza morale, oserei dire, non solo è una «proprietà emergente»<sup>6</sup> nei confronti delle sinapsi neuronali, ma lo è anche nei confronti dei legami che costituiscono l'architettura della morale. Affermare la centralità della coscienza per la vita morale non è un modo per sottovalutare il resto, ma per sottolineare la necessità e il dovere di una seria educazione.

Una terza velocissima premessa. Il percorso che offro è pensato tenendo presente la coscienza morale di un cristiano. Questo non perché desideri operare una scelta di campo sottolineando l'irriducibilità di una coscienza morale cristiana. Tutt'altro. Sono convinto che esista una tensione permanente e istituzionale tra dimensione morale della coscienza cristiana e dimensione cristiana della coscienza morale. La caduta di questa tensione conduce inevitabilmente ad un ingiustificato riduzionismo sul piano fideistico oppure su quello razionalistico. Più modestamente, il mio obiettivo è quello di interpellare in modo diretto le comunità ecclesiali.

## 1. EDUCARE A RICONOSCERE IL BISOGNO: LA COSCIENZA INDIGENTE

### 1.1 Il bisogno di Dio (*indigens Deo*)

Accennando all'antropologia dell'indigenza abbiamo prospettato il discorso in chiave teologica nella convinzione che Dio si pone come risposta radicale al radicale bisogno di essere dell'uomo. In realtà, mi pare di cogliere come il percorso del Magistero dal Vaticano II fino ad oggi si sforzi di mettere in evidenza la inscindibile connessione tra antropologia e teologia.

Mi piace evocare qui il pensiero di Paolo VI che nell'omelia che chiudeva il Concilio diceva:

“La concezione teocentrica e teologica dell'uomo e dell'universo, quasi sfidando l'accusa d'anacronismo e di estraneità, si è sollevata con questo Concilio in mezzo all'umanità, con delle pretese, che il giudizio del mondo qualificherà dapprima come folli, poi, Noi lo speriamo, vorrà riconoscere come veramente umane, come sagge, come salutari”.

Eppure questo interesse teologico ed ecclesiologico, secondo lo spirito del Concilio, sembra decisamente essere posto a servizio dell'uomo. Ascoltiamo alcuni passaggi della stessa omelia:

“La Chiesa del Concilio, sì, si è assai occupata, oltre che di se stessa e del rapporto che a Dio la unisce, dell'uomo, dell'uomo quale oggi in realtà si presenta [...] L'umanesimo laico profano alla fine è apparso nella terribile statura ed ha, in un certo senso, sfidato il Concilio. La religione del Dio che si è fatto Uomo s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? uno scontro, una lotta, un anatema? poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo. Dategli merito di questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscerete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo”

Esiste dunque un intreccio inestricabile tra teologia, ecclesiologia e antropologia. Nessuna delle tre realtà può essere staccata dalle altre, senza tradire la propria identità o falsare la propria immagine

Il pensiero di Paolo VI si chiarisce ulteriormente verso la fine del discorso quando lega per sempre la via dell'uomo a quella di Dio

“Per conoscere l'uomo, l'uomo vero, l'uomo integrale, bisogna conoscere Dio [...] Che se, venerati Fratelli e Figli tutti qui presenti, noi ricordiamo come nel volto d'ogni uomo, specialmente se reso trasparente dalle sue lacrime e dai suoi dolori, possiamo e dobbiamo ravvisare il volto di Cristo (cfr. Matth. 25, 40), il Figlio dell'uomo e se nel volto di Cristo possiamo e dobbiamo poi ravvisare il volto del Padre celeste: "chi vede me, disse Gesù, vede anche il Padre" (Io. 14, 9), il nostro umanesimo si fa cristianesimo, e il nostro cristianesimo si fa teocentrico; tanto che possiamo altresì enunciare: *per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo*. Sarebbe allora questo Concilio, che all'uomo principalmente ha dedicato la sua studiosa attenzione, destinato a riproporre al mondo moderno la scala delle liberatrici e consolatrici ascensioni? non sarebbe, in definitiva, un semplice, nuovo e solenne insegnamento ad amare l'uomo per amare Iddio? amare l'uomo, diciamo, non come strumento, ma come primo termine verso il supremo termine trascendente, principio e ragione d'ogni amore. E allora questo Concilio tutto si risolve nel suo conclusivo significato religioso”

Da quanto abbiamo detto possiamo capire come, a mio giudizio, la crisi antropologica in cui ci

---

<sup>6</sup> Per proprietà emergenti si intende che ad ogni livello del reale emergono nuove proprietà (effetti, eventi, entità, leggi...) che pur non contraddicendo le proprietà del livello più basso, non possono tuttavia essere derivate da queste.

troviamo sia in realtà una crisi teologica, anzi cristologica. La liquefazione di Cristo nel mondo ha comportato la liquefazione dell'uomo e la domanda di salvezza dell'uomo necessariamente si pone come domanda teologica, meglio teologale. Naturalmente con tutte le mediazioni dovute, ma sono dell'avviso che il nostro mondo soffra il deficit spirituale dell'abbandono di Dio e dello svuotamento delle religioni<sup>7</sup>.

Pertanto, il primo impegno di educazione della coscienza mi pare consista nel recupero della sua dimensione indigente. A questo punto si può capire come il rapporto personale con Cristo e in particolare la preghiera siano una strada privilegiata per l'educazione della coscienza morale cristiana<sup>8</sup>. Questo non va inteso come se nella preghiera il cristiano trovasse la risposta immediata e già confezionata ai problemi che la coscienza gli pone dentro una società così complessa come la nostra. Nemmeno la preghiera può sostituire la decisione che la coscienza deve prendere in quel silenzio interiore e religioso che ne caratterizza l'esercizio in libera e consapevole responsabilità. Tuttavia, la preghiera si pone come itinerario formativo della coscienza morale del cristiano, nel senso che esprime la consapevolezza della dipendenza radicale dell'orante con Dio. Di conseguenza, l'orante si dispone e si arrende ad accogliere e ad approfondire la presenza dell'intenzionalità del Maestro in lui, operando nello Spirito Santo una progressiva trasformazione della coscienza<sup>9</sup>.

La preghiera comporta la necessità di un rapporto con Dio che non sia ipotetico, ma vitale, cioè coinvolga il soggetto nella biografia concreta che egli sta scrivendo nella sua storia<sup>10</sup>. Nella preghiera si deve dire la propria vita a Dio, perché nel momento narrativo è contenuto anche quello della rivelazione del senso che Dio attribuisce ai fatti narrati. Da una parte, infatti, pregare è dire sinceramente *se stessi* a Dio, educandosi sempre più a prestare l'attenzione alla verità della propria situazione. Dall'altra parte, invece, pregare è anche dire *Dio a se stessi*, educandosi a prestare maggiore attenzione alla sua presenza, assumendo come propri i suoi parametri di valutazione dell'esistenza e della storia. Per questo, l'esperienza della sproporzione tra la creaturelità del fedele e la trascendenza di Dio, che si fa nella preghiera, educa, sul piano morale, il cristiano ad assumere come criterio guida del suo agire nel mondo l'obbedienza alla volontà di Cristo.

Questo non vuol dire che possa darsi una reale obbedienza al di fuori del dinamismo della coscienza morale. Il cristiano deve ricordare che esiste una *decisione sulla fede*, nel senso che l'accoglienza dell'amore di Gesù Cristo e le esigenze essa comporta diventa un fatto di coscienza morale, poiché è mediato dal dinamismo della coscienza. Diversamente la fede sarebbe facilmente un atto di superstizione o di magia e, come tale, rischierebbe davvero di diventare il vivaio di ogni forma di fondamentalismo. Naturalmente la decisione sulla fede impone al cristiano, come esigenza interiore, una serie successiva di *decisioni di fede*, nel senso che il suo rapporto con la storia sarà guidato dal senso di vita accolto con l'accoglienza di Gesù Cristo. Crescendo l'intimità di vita con il maestro, assumiamo sempre più profondamente la sua intenzionalità circa il modo di vedere e trasformare la realtà. Nel contempo, proprio questa sua presenza radicata nella vita del fedele, diventa non soltanto un aiuto ermeneutico, sul piano della comprensione, ma anche un aiuto pratico, sul piano della prassi, perché abbia la forza di attuare la decisione intravista come la più coerente con la volontà di Cristo.

---

<sup>7</sup> Ritorna in mente l'intervista del filosofo Heidegger al «Der Spiegel», nel 1966 pubblicata dieci anni dopo nella versione effettivamente da lui autorizzata. Il titolo del colloquio è *Nur noch ein Gott kann uns retten*. La filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana: «Ormai solo un Dio ci può salvare».

<sup>8</sup> Cfr. S. BASTIANEL, *Ho visto il Signore: figure di preghiera nella Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 2000; sulla relazione tra vita morale e vita nello spirito vedi anche M. VIDAL, *Morale e spiritualità. Dalla separazione alla convergenza*, Cittadella, Assisi 1998.

<sup>9</sup> Su questo cfr. H. BOELAARS, «Riflessioni sul senso dell'orazione nella vita cristiana», in *Studia Moralia* 11 (1973) 145-180; G. PIANA, «Preghiera sorgente di decisione morale», in T. GOFFI, ed. *Problemi e Prospettive di Teologia Morale*, Queriniana, Brescia 1976, 245-288.

<sup>10</sup> Cfr. D. LANFRANCONI, «La preghiera del cristiano e della comunità», in T. GOFFI - G. PIANA, edd. *Corso di morale, V Liturgia (Etica della religiosità)*, Queriniana, Brescia 1986, 464-467.

## 1.2 Il bisogno dell'altro

Dallo stesso fondamento antropologico e teologico scaturisce anche una seconda necessità per l'educazione della coscienza. La dipendenza creaturale da Dio, infatti, comporta anche l'accettazione dell'interdipendenza con gli altri: l'uomo è sempre in relazione, anzi egli è relazione, nel senso accennato all'inizio. Il giudizio morale della coscienza cristiana, per essere oggettivo e non rischiare l'arbitrarietà, deve essere necessariamente «intersoggettivo», cioè includere il confronto con gli altri. La «solitudine» della coscienza all'atto della decisione va intesa nel senso dell'impossibilità di scaricare altrove la responsabilità propria. Non va intesa, invece, come la presunzione di potersi chiudere su di sé nella sicurezza di possedere una verità che non si offre alla prova del confronto con gli altri.

In linea con questo principio, l'educazione della coscienza si farà carico di approfondire la natura del rapporto con l'altro, che va accolto come altro, al di là di ogni schema preconconcetto e nella convinzione che la propria realizzazione passa attraverso la scoperta e la risposta ai suoi bisogni più veri. Formare la coscienza morale significa pertanto educare al dialogo, inteso non soltanto come un trucco per convertire l'altro al proprio punto di vista, ma prima di tutto inteso come simpatia, amicizia e compagnia di vita. Vorrei ricordare alcune espressioni di Paolo VI, a questo proposito: egli, pur mettendo in guardia da rischio sempre presente del relativismo morale, scrive:

“Non si salva il mondo dal di fuori; occorre, come il Verbo di Dio che si è fatto uomo, immedesimarsi, in certa misura, nelle forme di vita di coloro a cui si vuole portare il messaggio di Cristo, occorre condividere, senza porre distanza di privilegi, o diaframma di linguaggio incomprensibile, il costume comune, purché umano ed onesto, quello dei più piccoli specialmente, se si vuole essere ascoltati e compresi. Bisogna, ancora prima di parlare, ascoltare la voce, anzi il cuore dell'uomo; comprenderlo, e per quanto possibile rispettarlo e dove lo merita assecondarlo. Bisogna farsi fratelli degli uomini nell'atto stesso che vogliamo essere loro pastori e padri e maestri. Il clima del dialogo è l'amicizia. Anzi il servizio. Tutto questo dovremmo ricordare e studiarci di praticare secondo l'esempio e il precetto che Cristo ci lasciò”<sup>11</sup>.

Il richiamo alla necessità di un atteggiamento tollerante e all'accoglienza della diversità non è motivata solamente dall'attuale contingenza storica che la richiedono con urgenza, ma proprio e più profondamente dal fatto che essa è scritta dentro la costituzione stessa della coscienza. L'educazione alla tolleranza, certo, non può essere confusa con quella forma di indifferenza che considera l'alterità del prossimo talmente altra che lo fa diventare un estraneo. La tolleranza parte dal presupposto dell'accettazione piena dell'identità dell'altro, mentre l'indifferenza dal presupposto della negazione di ogni differenza da sé<sup>12</sup>. Per questo è proprio la tolleranza che supera il rischio del relativismo<sup>13</sup>.

Alla base di ogni integralismo si ritrova sempre una forma di intolleranza, di indifferenza nei confronti dell'alterità e, nel contempo, una forma di presunzione soggettivistica di chi non deve chiedere a nessun altro l'aiuto per decifrare la correttezza del proprio comportamento. Ogni forma di relativismo morale, paradossalmente, più che configurarsi come una dichiarazione di disponibilità a valutare e rispettare il punto di vista degli altri, si presenta sempre con una forte carica di indifferenza nei loro confronti. Ora, l'educazione e la formazione della coscienza morale cristiana non può chiudersi in se stessa ignorando l'altro e i suoi punti di vista nella ricerca della verità morale. L'educazione della coscienza cristiana passa, quindi, attraverso l'educazione alla differenza contro ogni forma di indifferenza.

## 2. EDUCARE AL RICONOSCIMENTO DELLA VERITÀ MORALE: LA COSCIENZA PELLEGRINA

### 2.1 Conoscere e/è fare la verità morale: il circolo ermeneutico

Come sappiamo, quello della verità morale non è lo statuto della verità matematica o scientifica,

---

<sup>11</sup> PAOLO VI, Lettera Enciclica *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, n. 90.

<sup>12</sup> Si veda *L'intolérance et le droit de l'autre*, Labor et fides, Genève 1992 ; L. ALICI, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

<sup>13</sup> Su questo invita a fare chiarezza J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

davanti alle quali è raro che l'uomo si senta esposto a rischiare e a compromettere la sua dignità personale, oppure chiamato a cambiare il proprio atteggiamento di vita<sup>14</sup>. La verità morale è «pratica», perché fa appello alla vita costringendo ad adeguarla al senso intravisto in quella determinata verità. Il tradimento della verità morale, di conseguenza, non avviene tanto a causa della mancanza di intelligenza, quanto piuttosto a causa della mancanza di volontà e di impegno. Sotto il profilo religioso, la dimensione pratica della verità morale si specifica nell'obbedienza alla volontà di Dio, percepita tramite la coscienza morale<sup>15</sup>. In questa linea, un impegno particolare di educazione cristiana della coscienza consiste nell'esercizio a dare spessore alla *sequela Christi*, attraverso la corretta costruzione del mondo secondo il suo disegno. In altri termini si tratta di un'attitudine a vivere una pericorese tra la correttezza e la bontà morali, tra la verità morale e la verità salvifica<sup>16</sup>.

Inoltre, dalla dimensione pratica della verità morale discende un ulteriore impegno per l'educazione della coscienza. Si tratta del fatto che la coscienza diventa sempre più attenta al bene dopo ogni decisione di realizzarlo, per cui ad ogni presa di posizione che realizza il valore morale la sensibilità della coscienza morale per esso diventa più acuta e cresce quasi per connaturalità. Di conseguenza la persona non solo individua più facilmente la verità morale, ma è anche più pronta ad aderirvi con la vita. In questo modo possiamo dire che nella misura in cui la persona si astiene abitualmente dalla menzogna del peccato e perciò non conosce il suo potere e la sua miseria, viene a trovarsi nella condizione di coloro che “sono capaci di discernere subito il bene e il male, come per mezzo di uno strumento delicato che dice la verità perché non è stato mai maltrattato”<sup>17</sup>.

Di conseguenza l'educazione della coscienza deve superare l'esclusività dell'azione rivolta alla sola ragione e deve mirare alla rivalutazione dei condizionamenti, positivi o negativi, che il comportamento impone alla coscienza morale. Perciò bisogna educare alla consapevolezza che la coscienza morale non cresce in modo direttamente proporzionato allo sviluppo della ragione, ma al compimento effettivo del bene. È qui che si apre il discorso della virtù nella vita morale. Dalla letteratura sulla virtù si nota la giusta preoccupazione a superare il rischio di ridurla ad un'abitudine, come un meccanico che diminuirebbe la tonalità dell'agire morale, privandolo del suo spessore personale<sup>18</sup>.

La virtù morale, infatti, pur formandosi in seguito all'abitudine del bene, non si limita ad una dimensione meramente meccanica dell'agire: non è l'abitudine ad un'azione che genera la virtù morale, quanto piuttosto l'educazione ai valori morali, concretamente perseguiti attraverso le azioni che li esprimano al meglio sul piano del concreto agire. In sostanza dunque, mentre l'abitudine è ripetizione più o meno meccanica dello stesso gesto, la virtù è disposizione permanente e profonda dello spirito ad *inventare* azioni concrete in risposta agli appelli morali che scaturiscono dai diversi

---

<sup>14</sup> Vedi K. DEMMER, «Statuto epistemologico della verità morale», in S. RONCA, ed. *La norma nella vita morale del cristiano*, Studio Teologico Cappuccini, Milano 1991, 11-22.

<sup>15</sup> Si possono vedere su questo S. MAJORANO, «Coscienza e verità morale nel Vaticano II», in M. NALEPA - T. KENNEDY, edd. *La coscienza morale oggi*, EDACALF, Roma 1987, 259-278; D. CAPONE, «Prudenza e verità di coscienza in situazione secondo S. Tommaso», in *L'agire morale, volume V, Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974): Tommaso d'Aquino suo settimo centenario*, Edizioni Domenicane Italia, Napoli 1977, 409-420; J. RATZINGER, «Coscienza e verità», in G. BORGONOVO, ed. *La coscienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 17-39.

<sup>16</sup> Richiama la necessità di distinguere i due aspetti J. FUCHS, «Vaticano II: salvezza, moralità, corretto agire», in *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 31-46. D'altro canto, occorre anche non separare le due dimensioni per evitare il sospetto di “una specie di dualismo che sarebbe costitutivo dell'uomo. Saranno molti quelli che, riguardo a tale dualismo, metteranno da parte la dimensione della bontà morale, per regolarsi solo con le istanze della attualità” (D. CAPONE, «La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il Concilio», in *Studia Moralia* 24 (1986) 237).

<sup>17</sup> Newman citato da F. MACERI, *La formazione della coscienza del credente. Una proposta educativa alla luce dei Parochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, Gregorian University Press-Morcigliana, Brescia 2001, 236.

<sup>18</sup> Lo spiega S. PINCKAERS, *Il rinnovamento della morale*, Borla, Torino 1968, 194-198; O.H. PESCH, «La teologia della virtù e le virtù teologiche», in *Concilium* 3 (1987) 121-124; cfr. anche J.F. KEENAN, *Moral Wisdom. Lessons and Texts from the Catholic Tradition*, Sheed and Ward, New York 2004, 139-157. Una raccolta bibliografica è stata curata da J.C. WOLF, «Bibliografia sulla 'virtù'», in *Concilium* 3 (1987) 173-179: utile la lettura di tutto il fascicolo. Cfr. anche C. SWANTON, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford University Press, Oxford 2003.

valori<sup>19</sup>. In questo senso va inteso il *carattere creativo* della virtù<sup>20</sup>: essa spinge al di là della semplice esecuzione esterna della legge e delle regole morali, fornendo alla persona la capacità di trovare sempre alternative migliori di bene. Infatti, l'uomo virtuoso è pieno di risorse che gli permettono di rispondere, in misura sempre più umana, alle provocazioni che nascono dalle situazioni che non sono mai identiche.

Non va dimenticato che il motivo di questa originalità della virtù consiste nel fatto che essa ha per oggetto specifico non tanto una determinata azione, quanto piuttosto il bene della persona. La persona virtuosa perciò, avendo, in forza della sua virtù, la passione per il bene, naturalmente, quasi istintivamente e per connaturalità sarà portata a cercare quell'azione che lo esprimerà nella forma più perfetta. Perciò possiamo capire la virtù come una *disposizione o attitudine permanente della personalità morale che induce l'uomo all'amore e alla gioia del bene, presente nei valori morali*. La virtù dunque consiste nell'appassionarsi al bene, a tal punto che la ricerca del suo compimento diventa la struttura e il dinamismo ordinario della personalità morale dell'uomo.

## 2.2 La dimensione asintotica della verità morale

Un'altra caratteristica della verità morale è la sua natura «libera», ma non perché essa lasci indifferente la persona; al contrario, essa fa proprio appello alla libertà umana e la costringe a prendere posizione nei suoi confronti. Il fatto, però, è che l'accettazione della verità morale non può essere imposta a dispetto dell'accoglienza libera, consapevole e responsabile da parte della persona. Inoltre, non è superfluo ricordare come tale accettazione sia resa possibile non solo dalla conoscenza intellettuale, ma soprattutto dalla disponibilità interiore a sottomettere la libertà alla verità percepita nella coscienza. Pertanto, una volta scoperto il senso di una determinata verità morale, la persona dovrà lasciarsi coinvolgere nella direzione di quella verità, orientando la propria vita sulla base della verità raggiunta. Va qui richiamata la distinzione tra la libertà di indifferenza, intesa come possibilità di ogni possibilità e la libertà morale, intesa come la libera sottomissione dell'uomo alla verità. Ogni decisione morale è necessariamente una scelta che porta il contrassegno della libertà, senza la quale non può darsi alcuna esperienza di moralità personale. Non ogni scelta che porta il contrassegno della libertà, tuttavia, necessariamente si configura come «scelta di libertà», cioè che rende libera la persona. In fondo l'uomo, mentre usa la libertà come struttura formale del suo agire, talvolta, in pratica potrebbe contraddirla, operando una scelta di schiavitù: all'agire morale libero non sempre corrisponde un'agire morale «per» la libertà.

Da qui la necessità di natura etica e ascetica di formare la coscienza morale attraverso l'impegno volto a sottomettere la libertà alla verità; si tratta di liberare la libertà dalla presunzione di determinare i confini del bene e del male, prescindendo da ogni riferimento alla verità morale. Sotto il profilo specificamente teologico questo compito di formazione avviene attraverso una conversione permanente dal peccato, il quale indebolisce la libertà nella pratica del bene. Non si deve dimenticare che se da una parte la libertà è una delle condizioni che permette alla coscienza morale il compimento del peccato, dall'altra, ad ogni agire peccaminoso, la stessa coscienza diventa sempre meno sensibile alla verità morale, incapace di riconoscerla e soprattutto di metterla in pratica<sup>21</sup>.

Occorre, inoltre, ricordare che la verità morale è sempre storicamente «interpretata» e «formulata» nel tempo, dentro determinati parametri culturali e linguistici. Il modo di possedere la verità da parte di Cristo è diverso dal modo di possederla da parte di chiunque altro, compresa la Chiesa. Cristo possiede la verità ipostatizzata, perché è Lui la verità; la Chiesa non può fare a meno di possederla sempre in forma storicamente determinata<sup>22</sup>, senza che questo sminuisca né l'autenticità

---

<sup>19</sup> "Rispetto all'infinita varietà delle azioni singole la buona disposizione dovrà rimanere aperta a concretizzazioni diverse, duttile, pronta alle sorprese, ai cambiamenti. Per questo verso l'*habitus* virtuoso è tutt'altra cosa che l'*abitudine*" (G. ABBA, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale in san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983, 195).

<sup>20</sup> Cfr. S. PINCKAERS, *Il rinnovamento*, 200-202.

<sup>21</sup> Dà a pensare, in questo senso, la riflessione sul peccato e sulle sue conseguenze che qualche anno fa proponeva P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Queriniana<sup>2</sup>, Brescia 1971.

<sup>22</sup> Con toni appassionati, insiste su questo P. VALADIER, *Elogio della coscienza*, Società Editrice Internazionale, Torino 1994.

della verità, né l'autenticità del carisma donato da Cristo alla Chiesa per interpretare quella verità morale. In tal senso, la formazione cristiana della coscienza dovrà tendere ad un atteggiamento critico, che sappia dare il giusto valore alla norma morale proposizionale. Infatti, il valore morale, pur essendo contenuto e proposto nella norma, tuttavia è sempre ulteriore a quest'ultima. La educazione della coscienza, dunque, deve mirare alla consapevolezza e al riconoscimento del valore, piuttosto che alla cieca accettazione passiva della norma. Naturalmente questo non significa considerare in opposizione permanente e istituzionale valore e norma, poiché quest'ultima trae la sua forza vincolante proprio dal valore morale che propone.

In questo contesto vorrei ricordare la consapevolezza della «natura asintotica della verità morale», che nessuno può esaurire, sebbene sia storicamente possibile crescere sempre più nella sua comprensione. Pertanto, il pericolo di conclusioni frettolose che rischiano di schiacciare la verità assoluta sul piano della contingenza storica non è meno grave delle diverse forme di relativismo morale che negano ogni carattere assoluto alla verità morale.

### 3. EDUCARE AL RICONOSCIMENTO DELLA DIMENSIONE ECCLESIALE: LA COSCIENZA IN DIALOGO

#### 3.1 La fedeltà attiva e propositiva

Esiste una evidente dimensione ecclesiale della coscienza morale del cristiano, il quale si trova immerso nel respiro del Cristo risorto, respiro che è reso presente nel mondo dal suo Spirito, che egli ha consegnato alla Chiesa. L'evento di Cristo è da considerarsi come il centro e la punta di diamante di tutta la storia della salvezza, dal cui orizzonte non può essere isolato. Questa storicità dell'evento di salvezza si incarna necessariamente attraverso strutture e istituzioni visibili che, proprio nel loro concreto modo di essere, interpreteranno e prolungheranno attraverso i secoli la salvezza di Cristo. In particolare, la Chiesa cattolica risponde ad una tale esigenza, come ha messo in evidenza a più riprese la costituzione dogmatica *Lumen gentium*<sup>23</sup>.

Ora, alla radice, la dimensione cristiana della coscienza è determinata dall'adesione del fedele alla persona di Cristo, alla sua grazia e al senso di vita che ne scaturisce. D'altra parte, come abbiamo appena messo in luce, poiché nell'attuale economia salvifica non esiste un evento Cristo senza la Chiesa, allora si comprende come non possa darsi una dimensione cristiana della coscienza che non assuma, per ciò stesso, anche una dimensione ecclesiale<sup>24</sup>. Questo, tuttavia, non dovrebbe essere compreso soprattutto come se l'esistenza della «coscienza ecclesiale» fosse una sorta di *server* a cui il fedele fa riferimento per acquistare le informazioni necessarie alla coscienza per il comportamento più giusto<sup>25</sup>. Occorre ricordare come proprio a causa della sua dimensione ecclesiale necessaria e radicale, la coscienza del fedele non si trova soltanto nella condizione di «esser posta» dentro il contesto della Chiesa, ma è essa stessa che attivamente «contribuisce a porre quel contesto». In altri termini: la coscienza del fedele non solo nasce e vive all'interno del respiro della Chiesa, ma nel contempo contribuisce anche essa a mantenere vivo e a rigenerare continuamente quel respiro.

Tenendo conto di tutto questo, si comprende in termini più profondi come l'educazione cristiana della coscienza morale non possa fare a meno della sua dimensione ecclesiale<sup>26</sup>. Una tale

---

<sup>23</sup> Ricordo, per tutti, il noto testo del n. 8: "Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, come un organismo visibile; la sostiene incessantemente, e per essa diffonde su tutti la verità e la grazia [...] Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo [...] Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica" (CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 8).

<sup>24</sup> Su questo riflette A. MOLINARO, «Riflessioni teologiche sulla coscienza», in *Libertà e coscienza. Saggi di etica filosofica e teologica*, PUL-Città Nuova, Roma 1977, 141-164.

<sup>25</sup> "Qui dobbiamo dire che la situazione della coscienza deve una volta tanto farla finita con il sentirsi umile e passivo *ricettacolo* di un dettame morale che la chiesa emette [...] Il magistero non è super-ecclesiale, ma intra-ecclesiale" (*Ibid.*, 156-157).

<sup>26</sup> Citando *Dignitatis humanae*, la *Veritatis splendor* scrive: "Un grande aiuto per la formazione della coscienza i cristiani l'hanno nella Chiesa e nel suo Magistero, come afferma il Concilio: «I cristiani... nella formazione della loro coscienza devono considerare diligentemente la dottrina sacra e certa della Chiesa. Infatti per volontà di Cristo la Chiesa

responsabilità non è solo soggettiva, cioè relativa al dovere del singolo fedele nei confronti di se stesso, ma anche ecclesiale, poiché riguarda il comune dovere dei fedeli di custodire e far crescere lo Spirito del Risorto nella storia. Per questo, formare la coscienza significa radicarla sempre più dentro la vivente tradizione della memoria di Gesù e sentire la responsabilità della ricerca e della custodia della verità morale in prima persona. L'obiettivo è quello di mirare ad una docilità che si configuri col doppio registro del fedele, cioè quello dell'accoglienza grata della tradizione e quello della responsabilità nel continuarne e approfondirne l'inesauribile ricchezza.

### 3.2 L'obbedienza oltre il consenso esteriore

Da quanto precedentemente detto scaturisce la necessità di riflettere sull'obbedienza, come condizione indispensabile per un serio itinerario di educazione cristiana della coscienza. Infatti, la visione di coscienza che è andata via via emergendo ha messo in luce, tra gli altri, un aspetto irrinunciabile. La coscienza cristiana deve accettare il riferimento vincolante ad una verità che non può arbitrariamente manipolare perché è custodita nella memoria di Gesù. Nell'interpretazione autentica di questa memoria, come sappiamo, un carisma particolare è rappresentato dal Magistero della Chiesa. Citando *Dei verbum* al n. 10, l'Enciclica *Veritatis splendor* scrive che «l'ufficio d'interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo»<sup>27</sup>. Questa affermazione si accompagna con la consapevolezza della Chiesa che rifiuta la concezione del Magistero come un'imposizione esterna della verità alla coscienza dei fedeli. Al contrario, il Magistero intende porsi a servizio della coscienza del cristiano, offrendo il proprio carisma come un aiuto perché essa riconosca l'autenticità della tradizione cristiana e discerni l'intenzionalità di Gesù sulla vita. Infatti, «il Magistero non porta alla coscienza cristiana verità ad essa estranee, bensì manifesta le verità che dovrebbe già possedere sviluppandole a partire dall'atto originario della fede»<sup>28</sup>. Tutto questo potremmo, in qualche modo, vederlo alluso in uno dei riti della consacrazione episcopale: il vescovo consacrante, aiutato da due ministri, impone sul capo del vescovo consacrando il Vangelo. È il segno del suo particolare rapporto con la Parola di Dio: egli, che è chiamato ad esercitare per il popolo di Dio il compito di maestro e pastore, non deve dimenticare di essere lui stesso sottomesso al Vangelo, di cui non è padrone, ma servo.

In questo senso, dunque, l'educazione della coscienza morale all'obbedienza mira fondamentalmente a sottomettere la vita alla parola del Vangelo. È questo il riferimento comune e assolutamente vincolante per tutta la Chiesa e per i membri che la compongono, pur nella varietà dei carismi che arricchiscono la sua vita. L'obbedienza al Magistero, in virtù del suo peculiare carisma sopra ricordato, deve dunque stimolare la responsabilità ancora più radicale dell'assoluta sottomissione alla parola di Dio. Lo stesso Magistero chiede «l'assenso leale, interno ed esterno» dei cristiani non in quanto crede di essere lui la fonte della verità, ma proprio in quanto è la verità di Cristo, che egli serve, ad esigere un tale assenso. Si tratta dunque di un'obbedienza che non può ridursi semplicemente ad un aspetto giuridico.

Da quanto detto, possiamo focalizzare meglio due rischi estremamente seri e fuorvianti nella educazione cristiana della coscienza. Il primo è pensare che un desiderio sincero e dichiarato di obbedienza alla volontà di Dio, che la coscienza vuole seguire ad ogni costo, sia sufficiente per

---

cattolica è maestra di verità, e il suo compito è di annunziare e di insegnare in modo autentico la verità che è Cristo, e nello stesso tempo di dichiarare e di confermare con la sua autorità i principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana» (GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 64).

<sup>27</sup> Ibid., n. 27. Un buon riferimento al tema può essere quello di J. SCHUSTER, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit*, Knecht, Frankfurt 1984.

<sup>28</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 64. Utile ricordare anche un passaggio della Dichiarazione sul servizio ecclesiale del teologo: «Ne consegue che il significato del magistero e il suo valore sono comprensibili solo in relazione alla verità della dottrina cristiana e alla predicazione della Parola vera. La funzione del magistero non è quindi qualcosa di estrinseco alla verità cristiana né di sovrapposto alla fede; essa emerge direttamente dall'economia della fede stessa, in quanto il magistero è, nel suo servizio alla parola di Dio, un'istituzione voluta positivamente da Cristo come elemento costitutivo della chiesa. Il servizio alla verità cristiana reso dal magistero è perciò a favore di tutto il popolo di Dio, chiamato a entrare in quella libertà della verità che Dio ha rivelato in Cristo» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis*, 24 maggio 1990, n. 14).



giustificare qualsiasi atteggiamento di contestazione del Magistero<sup>29</sup>. Il secondo è pensare che qualsiasi consenso al Magistero debba necessariamente coincidere con un atteggiamento di obbedienza: non sempre consenso e obbedienza sono sinonimi<sup>30</sup>. Esiste, infatti, una forma di consenso che non può essere barattata con l'obbedienza, perché avviene per motivazioni esclusivamente giuridiche e formali. La ragione ultima del fedele che presta il suo consenso al Magistero, infatti, deve essere leale e affondare le radici della sua motivazione nell'appello alla volontà di Dio, percepita tramite la propria coscienza. Del resto, la coscienza del singolo fedele non potrà ignorare che l'attività del Magistero è pur sempre la mediazione di quella stessa verità a cui tutti i cristiani devono prestare obbedienza sincera. Per queste ragioni credo si possa concludere che il rapporto tra coscienza morale e Magistero non può essere di giustapposizione programmatica, perché la Verità cui si riferiscono è la medesima.

Tutto ciò non mette, però, al riparo da eventuali conflitti che talvolta possono sorgere tra la coscienza del fedele e l'autorità del Magistero in campo morale<sup>31</sup>. Senza entrare dentro questo delicato capitolo, per altro già autorevolmente discusso dallo stesso Magistero<sup>32</sup>, vorrei accoglierne una lezione importante sul versante della formazione della coscienza. L'obiettivo principale da perseguire è la disponibilità ad arrendersi alla verità morale, conosciuta tramite la coscienza e riconosciuta all'interno della tradizione viva della Chiesa che custodisce il respiro di Cristo. Formare la coscienza non è eliminare ad ogni costo la possibilità del dissenso per renderla consenziente, né enfatizzare tale possibilità per misurare il grado di maturità e di autonomia della coscienza.

#### 4. EDUCARE AL DISCERNIMENTO: LA COSCIENZA IMPOLVERATA

Vorrei, infine, segnalare un'ultima occasione di educazione della coscienza morale che pongo come sintesi dell'intero percorso: il discernimento. Tale virtù è certamente necessaria a causa della complessità delle situazioni che viviamo e che potrebbero indurci a scelte unilaterali, ma alla fine riduttive e false. Intanto, occorre dire che il discernimento è scritto dentro la stessa morale della sequela, poiché, come ben sappiamo, essa implica una reale interpretazione. Il discepolo dovrà decidere all'interno delle situazioni spesso aggrovigliate quale sia per lui l'azione che meglio esprime la fedeltà all'intenzionalità del Maestro e alla propria storia. La sua stessa fisionomia sarà plasmata sulla base delle scelte che egli compie. La lezione di Blondel ci convince quando insegna che l'uomo è ciò che fa. Non solo, ma egli è anche ciò che non fa, perché la decisione di tralasciare delle azioni possibili, ma incompatibili con la decisione presa, contribuisce a plasmane la sua fisionomia. La forma della vite non è determinata solo dai tralci che il contadino lascia come fruttiferi, ma anche da quelli che taglia e che cicatrizzano determinando quella forma così fantasiosa della vite. Nella vita morale ogni discernimento comporta una *decisione* e ogni decisione comporta una *recisione*, cioè un taglio di possibilità alternative a quella assunta.

L'esercizio del discernimento morale è stimolato anche dalla necessità di sempre, ma molto più avvertita oggi, di distinguere tra ciò che è assoluto e ciò che è relativo circa i valori. La fine dell'etnocentrismo e l'apertura mondiale dei problemi ci rende oggi maggiormente sensibili a questa necessità. Talvolta, infatti, è successo di aver esportato come valore assoluto e universale quella che era un'interpretazione culturalmente contingente. Credo che, all'interno della frantumazione operata dalla postmodernità, occorra ricordare effettivamente che esistono dei valori e che essi sono orientativi delle decisioni concrete attraverso le quali trovano una attuazione pratica. La crisi più

---

<sup>29</sup> “Il dissenso, fatto di calcolate contestazioni e di polemiche attraverso i mezzi della comunicazione sociale, è contrario alla comunione ecclesiale e alla retta comprensione della costituzione gerarchica del Popolo di Dio” (GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 113).

<sup>30</sup> Vedi le provocazioni a riflettere presenti, sotto diverse angolature, in H. WEBER, ed. *Der ethische Kompromiss*, Universitätsverlag & Herder, Freiburg 1984.

<sup>31</sup> La Congregazione per la Dottrina della Fede riconosce che “anche quando la collaborazione si svolge nelle condizioni migliori, non è escluso che nascano tra il teologo e il magistero delle tensioni. Il significato che a queste si conferisce e lo spirito con il quale le si affronta non sono indifferenti: se le tensioni non nascono da un sentimento di ostilità e di opposizione, possono rappresentare da un fattore di dinamismo e uno stimolo che spinge il magistero e i teologi ad adempiere le loro rispettive funzioni praticando il dialogo” (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*, n. 25).

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.*, nn. 32-41.

grave, tuttavia, oltre quella dello sbiadimento o della liquefazione dei valori appena accennata, consiste nella difficoltà di passare dall'affermazione del valore alla sua reale incarnazione.

A fronte dell'unanimità di consensi che si registra attorno ai valori, esiste una pluralità di interpretazioni, talvolta così contraddittorie che minano alla radice stessa la pretesa assoluta del valore. La morale si muove sempre in un terreno accidentato e non si colloca mai sotto una campana di vetro. Il suo ambito non è mai *igienico*, ma sempre condizionato sia dai fattori soggettivi rappresentati dalla biografia personale, sia da quelli oggettivi rappresentati dalla complessità del reale. Pertanto, non basta la solenne proclamazione del valore se poi non si trovano le mediazioni concrete per attuarlo nella storia. Un valore proclamato e mai attuato, almeno in parte, va incontro alla sorte delle *grida di manzoniana memoria*.

Non negoziabile per definizione, il valore esige di essere mediato nella sua attuazione storica. Naturalmente, non ogni mediazione del valore è automaticamente corretta, questo equivarrebbe al relativismo dei valori morali. Nondimeno, esiste una sorta di tensione e di pluralità di interpretazione dei valori che non si può risolvere sacrificandone la complessità. Si apre qui la necessità di un discernimento che non sempre è facile e che richiede il contributo di tutti. Almeno due eccessi sono da evitare: da una parte, la pretesa di vedere impiantato il valore nella storia senza alcun condizionamento, dall'altra l'indifferenza propria di chi elimina la tensione tra mediazione storica e dimensione assoluta del valore. Sarebbe davvero fruttuoso, a questo punto, ripensare il rapporto tra coscienza e compromesso etico.

Dobbiamo temere la sterilità di una ripetizione astratta del valore non meno dell'errore legato alla sua realizzazione storicamente, culturalmente, politicamente mediata. Spesso la divisione non avviene sul valore o sul bene della vita umana, ma sul modo in cui si pensa che sia affermato o negato in situazioni limite della vita umana. Qui, più che decidere riaffermando il valore, ci sarebbe bisogno di un supplemento di discernimento per capire se tale azione tradisca quel valore oppure ne rappresenti la mediazione migliore, concretamente possibile in quella condizione.

Non posso terminare senza ricordare che il tema della coscienza morale mi pare che in modo esplicito o sotterraneo, come un fenomeno carsico, abbia attraversato fino ad ora la riflessione del Prof. Giuseppe Trentin, come si può evincere dalla bibliografia posta opportunamente all'inizio della miscellanea *Fede cristiana e ricerche morali*, a cura di C. Corsato e G. Dianin e a lui dedicata. Mi pare di raccogliere, in questo modo, anche l'eco di un intervento del Prof. Trentin all'indomani della pubblicazione della Nota della CEI "La Chiesa in Italia dopo Loreto". Il suo intervento intitolato "Coscienza e discernimento"<sup>33</sup> mi ha colpito soprattutto per l'equilibrio e la capacità di andare al cuore dei problemi, evitando di indugiare su particolari che se enfatizzati impediscono la visione delle prospettive reali. Vorrei terminare proprio con una citazione che mette in luce come per Trentin il discernimento, ma mi pare di capire tutta la morale, sia in fondo a servizio della persona:

"Parlare quindi di discernimento in sede teologico-morale ha un significato preciso: significa recuperare l'importanza della coscienza non solo come facoltà di giudizio su ciò che è moralmente retto oppure erroneo in base alla norma morale, ma anche come facoltà di giudizio su ciò che è moralmente buono oppure cattivo in base all'atteggiamento morale fondamentale della persona"<sup>34</sup>.

Grazie, carissimo don Giuseppe, per la tua testimonianza di vita e per il tuo insegnamento che ti auguriamo di continuare ancora a lungo.

---

<sup>33</sup> Cfr. G. TRENTIN, «Coscienza e discernimento», in M. NALEPA - T. KENNEDY, edd, *La Coscienza morale oggi*, EDILCAF, 1987, 641-654. Cfr. anche G. TRENTIN, «Discernimento evangelico», in L. LORENZETTI, ed, *Trattato di etica teologica. Introduzione allo studio della morale*, 1 *Morale fondamentale e generale*, Dehoniane, Bologna 1992, 233-244.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 646.