

**RAPPORTO FRA CHIESA E MORALE  
nell'opera "Cristo e il dinamismo dell'agire"  
di Livio Melina<sup>1</sup>**

A.-M. ZACHARIE IGIRUKWAYO

*"Il riferimento ecclesiologico per la morale non si limita agli elementi istituzionali del Magistero, che si rivolge ai cristiani insegnando precetti morali da osservare, ma si estende ai sacramenti e arriva fino alla vita concreta di comunione, nella quale si forma il soggetto morale cristiano, tramite le virtù morali" (p.187).*

L'anelito al rinnovamento della morale che veniva espresso negli ambiti teologici della prima metà del secolo XX fu colto dal Concilio Vaticano II, che lo trasformò in un auspicio ufficiale del Magistero, formulato specialmente nel Decreto Conciliare sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius* 16. Nel postconcilio si aspettava dai moralisti l'impegno ad elaborare un pensiero morale organico che potesse rispondere allo slancio del Concilio. La maggioranza dei moralisti urtò contro il dibattito aperto dalla divergente ricezione della enciclica *Humanae Vitae*<sup>2</sup>. Da quel momento in poi, le discussioni e le controversie

---

<sup>1</sup> L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di Rinnovamento della Teologia Morale fondamentale*, Pontificia Università Lateranense, Mursia, 2001, 287p.

<sup>2</sup> "Il periodo immediatamente post-conciliare, pesantemente segnato dalla controversia circa l'*Humanae vitae*, è stato occupato in modo unilaterale e riduttivo dal problema delle norme: le questioni disputate della legge naturale, della coscienza e dello specifico dell'etica cristiana sono state impostate nell'orizzonte della problematica circa la fondazione autonoma delle norme morali e il loro eventuale valore assolutamente obbligante". *Ibidem*, 9. Il tema era trattato nel suo libro pubblicato nel 1993: cf. L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, Ares, Milano 1993, 7-39, soprattutto 22-26.

si sono più polarizzate sull'affermazione o sulla negazione dell'esistenza dello specifico cristiano in morale, sulla sua articolazione lì dove viene riconosciuto, sulla sua legittimità universale nell'era del pluralismo culturale e religioso, e sullo statuto dell'autonomia della ragione umana nella determinazione delle norme morali concrete.

Ciò significa che la Teologia morale Fondamentale non ha goduto della serenità dovuta per un impegno comune di ricerca in vista di una impostazione globalmente ristrutturata. Prosegue il suo cammino con la questione aperta dell'articolazione teoretica. La ristrutturazione sperata avrebbe dovuto integrare due aspetti: l'aspetto metodologico e quello teologico. Metodologicamente, si trattava di superare il genere letterario e la metodologia della manualistica post-tridentina che risaliva dalle *Istituzioni morali* di Juan Azor, cioè il legalismo precettistico e l'estrinsecismo impersonale. Tre decenni dopo il Concilio, nella lettera enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II (nn. 29, 110), le indicazioni conciliari furono ribadite e precisate. Livio Melina, professore presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per gli Studi su Matrimonio e Famiglia, giudica insufficienti i tentativi sostenuti fino ad oggi per articolare una morale cristocentrica in risposta a quei incentivi del Magistero<sup>3</sup>. Nel proporre il suo progetto teologico-morale, egli intende impostare un ripensamento organico globale della teologia morale fondamentale nella linea tracciata dal Magistero in ambedue i documenti, secondo due orientamenti principali: una fondazione teologica cristocentrica e uno sviluppo scientifico secondo la razionalità pratica propria della morale. A questo scopo preciso viene ordinato il suo libro recente *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di Rinnovamento della Teologia Morale fondamentale*. Vi sono raccolti tredici dei suoi studi precedenti. L'opera trova come ambiente di sviluppo l'*Area Internazionale di ricerca sullo Statuto della Teologia Morale* (AIRTM), istituita da Monsignor Angelo Scola presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per gli Studi su Matrimonio e Famiglia e diretta dall'Autore.

A quest'*Area di ricerca* collaborano specialisti in varie discipline filosofiche e teologiche provenienti da diverse istituzioni

---

<sup>3</sup> Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 91-111.

universitarie. I contributi di vari ricercatori vengono esposti nei colloqui annuali iniziati dal 1997 e regolarmente pubblicati. Prima della creazione di questa *Area di ricerca*, e prima ancora dell'enciclica *Veritatis Splendor*, l'Autore aveva già cominciato a riflettere sulle linee per il rinnovamento della teologia morale. Già nel 1993, l'autore individuava la situazione della morale fondamentale come situata tra crisi e rinnovamento<sup>4</sup>. Fu in quel periodo che vennero pubblicati gli studi della terza parte di quest'opera, dedicata al rapporto tra Chiesa e morale<sup>5</sup>. Pur essendo una ripresa di studi precedentemente pubblicati, la terza parte del libro, intitolata *Senso ecclesiale e vita morale. Prospettive e sviluppi*, deve essere letta nella prospettiva d'insieme dell'opera.

Il disegno del libro è di offrire linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale, tessute attorno alla persona di

---

<sup>4</sup> Il saggio *Morale: tra crisi e rinnovamento* fu pubblicato in italiano nel 1993, lo stesso anno della *Veritatis splendor*. Poi venne tradotto in francese (1996) e in spagnolo (1996). Le grandi linee del programma teologico appena sistematicamente organizzato nell'opera che stiamo per studiare sono rintracciabili in quel saggio: cf. L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, 26-37.

<sup>5</sup> Fa eccezione il capitolo undicesimo sulla chiamata universale alla santità in quanto prospettiva onnicomprensiva della vita cristiana. Questo capitolo (pagine 221-230) riprende uno studio pubblicato nel 1996 sulla rivista *Communio* dal titolo *La chiamata alla santità nel Catechismo della Chiesa Cattolica. Morale e spiritualità della "vita in Cristo"*. È quindi successivo all'enciclica *Veritatis splendor*. Invece gli altri capitoli sono precedenti o contemporanei ad essa. Il decimo capitolo intitolato *Dimensione ecclesiale dell'agire cristiano. Per un "ri-dimensionamento teologico" della morale* (pagine 203-220) riprende con modifiche un articolo pubblicato nel 1989 sulla rivista *Anthropotes*. I capitoli dodicesimo e tredicesimo, intitolati rispettivamente *Coscienza morale e "Communio"* e *Simbolismo sponsale e materno nella formazione della coscienza* (pagine 241-268) riprendono in sintesi riflessioni rivedute dell'autore pubblicate rispettivamente nel 1992 sulla rivista *Scuola Cattolica* con il titolo *Coscienza, libertà e Magistero*, nel 1993 sulla rivista *Communio* con il titolo *Coscienza morale e "Communio"*. *Per una risposta alla sfida del pluralismo etico* e nello stesso anno nel suo saggio già citato con il titolo *La coscienza morale cristiana e la sua formazione nella Chiesa* (pp.81-106) e più tardi nel 1995 sulla rivista *Palestra del Clero* con il titolo *La coscienza morale cristiana e la sua formazione di fronte al magistero e specialmente ad "Humanae vitae"*.

Cristo. La persona di Cristo costituisce il fondamento non soltanto del soggetto morale, ma anche del dinamismo dell'agire delle persone umane. Ora, per il nostro autore, siccome Cristo è il fondamento del dinamismo dell'agire, deve essere ancora lui il fondamento degli atteggiamenti configuratori dell'agire. Questi sono stati espressi dalla tradizione teologica genuina rappresentata da San Tommaso con la categoria delle "virtù". L'autore intende sottolineare la differenza esistente tra il concetto cristiano delle virtù e la sua origine filosofica. Le virtù non sono concepite semplicemente ed esclusivamente come perfezionamenti di qualche potenzialità umana, bensì come atteggiamenti esistenziali ultimati dalle beatitudini del regno. Così diventano fattori in cui vengono congiunti il Dio trascendente e il suo dono di felicità e l'uomo desideroso della pienezza di felicità che non è in grado di darsi, ed insieme dono e impegno s'intrecciano per spingere l'agire umano verso quella eccellenza (perfezione) tracciata dal Padre. L'agire così inteso si contraddistingue da quello promosso dalla morale minimalista dell'obbligo stabilito dalla legge. Proprio per questo, il suo progetto viene definito come *un'etica cristocentrica delle virtù e dell'agire eccellente*.

Per capire bene la carica semantica di alcuni concetti utilizzati spesso dall'autore nella terza parte, che analizzeremo più da vicino, è necessario rapportarli ad altri capitoli oppure alla visione d'insieme del libro<sup>6</sup>. Spingendo questa osservazione ancora più a fondo, avvertiamo che il libro riassume il progetto morale globale dell'autore e, in sintesi, il programma dell'Area di ricerca da lui diretta. La parte che esamineremo rappresenta quindi un piccolo anello di un'ampia catena di pensiero, il cui contenuto è stato sviluppato particolarmente nei vari contributi del secondo Colloquio dell'AIRTM nel 1999<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Mi riferisco, ad esempio, al concetto di "comunione" ripreso nel capitolo dodicesimo, che si capisce meglio partendo dallo studio del capitolo secondo intitolato *Agire per il bene della comunione*; o al concetto di Chiesa collegata al Regno dal quarto capitolo che fa capire l'agire umano nel mondo a partire dal concetto di mondo come spazio ricevuto dall'Alto, la cui realizzazione in pienezza è dinamica ed impegnativa, aperta al compimento della totalità escatologica.

<sup>7</sup> Cf. L. MELINA – P. ZANOR (a cura di), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesologiche della morale*, PUL Mursia, Roma 2000.

## 1. DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA MORALE NELLA STRUTTURA DELL'OPERA

### 1.1 *Articolazione globale dell'opera*

Qual è il modello teologico scelto da Melina per il suo progetto di rinnovamento della teologia morale? Nel progetto del nostro autore, il rinnovamento della teologia morale non significa abbandono delle categorie morali tradizionali, bensì una auto-appropriazione dell'impostazione della grande tradizione patristica (specialmente rappresentata da Sant'Agostino) e teologica (San Tommaso di Aquino) recuperata dentro il programma post-conciliare di rinnovamento della morale. Si tratta quindi di "ricollocare questi fattori (tradizionali) all'interno di una prospettiva più comprensiva nell'intendere l'agire cristiano, nuova e nello stesso tempo profondamente tradizionale"<sup>8</sup>. Difatti, parecchi storici della teologia morale deplorano la prospettiva della morale classica, distaccata dalla teologia e dalla spiritualità, facendo risalire questa rottura all'impianto del nominalismo di Guglielmo di Occam che ha frantumato l'impostazione morale delle grandi sintesi teologiche della scolastica medievale<sup>9</sup>. A partire da questa prospettiva, il progetto dell'autore si colloca in continuità con la tradizione. Rappresenta quindi uno sforzo ermeneutico notevole compiuto nel recuperare gli elementi della tradizionale morale cattolica, nel ritrovare il loro senso autentico nel seno della loro elaborazione originale, e nell'appropriarsene e inserirli come nervatura del suo pensiero<sup>10</sup>. È così che viene elaborato il suo "cristocentrismo morale

---

<sup>8</sup> L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 12.

<sup>9</sup> Cf. L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, Collegium S. Alfonsi de Urbe (Coll. Bibliotheca Historica Congregationis Ssmi Redemptoris XII), Roma 1986, 149-203; S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Éd. Universitaires/Cerf, Fribourg/Paris, 19902, 225-286.

<sup>10</sup> La riscoperta del mondo del testo come regola ermeneutica serve a distruggere i pregiudizi che impediscono di raggiungere il mondo proprio del testo al fine di iniziarne una vera appropriazione. Cf. P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éd. du Seuil, Paris 1986, 147, 170s.

delle virtù”, nel quale il fondamento cristocentrico trova la sua mediazione etica fondamentale nella prospettiva delle virtù”<sup>11</sup>. Questo progetto d’insieme viene presentato a partire da un’ampia base al contempo teologica ed antropologica: il cristocentrismo come asse portante, il personalismo dell’agire per il bene della comunione, la rilevanza teologica (soteriologica) dell’agire morale, la perfezione dell’agire morale nella misura in cui le azioni vengono attratte dal Cristo verso l’eccellenza<sup>12</sup>. In questo modo l’autore intende specificare il suo progetto con la sua originalità, i suoi tratti caratteristici principali, e le sue prospettive, in rapporto ad altre impostazioni di cristocentrismo morale valutate in forma di bilancio<sup>13</sup>.

Per dimostrare l’adeguatezza di questo progetto, l’autore organizza i suoi studi in modo da far emergere la necessità di un’elaborazione teorica del dinamismo dell’agire. Perciò la prima parte della sua opera viene appunto intitolata “Il dinamismo dell’azione. Elementi per una teoria dell’agire morale”<sup>14</sup>. Vi tenta di “delineare una teoria dell’agire morale cristiano”. La prima e la seconda parte dell’opera riferiscono l’una all’altra. La prima dimostra la rilevanza degli elementi della razionalità morale e la legittimità della loro integrazione in un progetto teologicamente concepito e sviluppato attorno alla persona di Cristo. Una volta giustificata la legittimità della scelta dell’impostazione dell’autore, lo sviluppo della seconda parte coglie la pertinenza di un cristocentrismo specificamente morale in senso

---

<sup>11</sup> L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire*, 182.

<sup>12</sup> In merito, sono significativi i titoli dei capitoli 6 a 9. Cap. 6: *Verso un’etica della vita buona e delle virtù* (pagine 113-132); cap.7: *Un’etica fondata sul bene della persona* (pagine 133-158); cap.8: *Un’etica della fede: la rilevanza salvifica dell’agire morale* (pagine 159-177); cap.9: *Un’etica cristocentrica della virtù e dell’agire eccellente* (pagine 179-199).

<sup>13</sup> Non ci occupiamo qui di discutere i meriti e limiti della valutazione che l’autore fa sulle prospettive di morale cristocentrica di altri autori e la sintesi che ne offre. Ma qualsiasi lettore informato dall’ampiezza dell’opera degli autori scelti può domandarsi se lo spazio di otto pagine scarse risulta sufficiente per una presentazione sintetica oggettiva e un bilancio critico accurato delle impostazioni di cinque autori raggruppate in tre modelli. Lo sforzo di sintesi sboccia in una certa parzialità della valutazione: cf. *Ibidem*, 93-100.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 13.

stretto, in cui la “necessaria *scientificità* della riflessione teologica” viene impregnata dalla fondazione teologica cristocentricamente e dinamicamente determinata.

Quindi, la seconda parte è centrale non soltanto per la lunghezza dei cinque capitoli (V-IX: 110 pagine) in cui è suddivisa e il posto che occupa nell’opera, ma soprattutto perché si manifesta come l’asse attorno al quale gira l’opera intera in virtù del tema complessivo sviluppato. L’autore vi “propone, in termini sintetici e programmatici” il suo progetto teologico-morale descritto come un “cristocentrismo delle virtù”<sup>15</sup>. Così si riassume l’impostazione di San Tommaso di articolare la teologia morale intorno alle virtù. Esse non vengono più considerate con un sottofondo filosofico come se fossero unicamente delle potenzialità umane verso il bene, ma sono piuttosto atteggiamenti assunti dalla presenza di Cristo in forme concrete di connaturalità con il bene per la persona, intesa essa nel suo senso personalistico di vita buona che riceve la sua determinazione nelle beatitudini del Regno. È proprio in tale prospettiva che egli intende rispondere alle indicazioni del Concilio Vaticano II e dell’enciclica *Veritatis Splendor*. Il contributo della tradizione cristiana e il rinnovamento di venatura cristocentrica della teologia morale producono una interrelazione tra il carattere teologico e la particolarità epistemologica della razionalità pratica. Scientificità etica ed impostazione cristocentrica convergono in modo dinamico nella teologia morale rinnovata<sup>16</sup>.

La terza parte, anche se contiene studi precedenti agli altri, non è un annesso superfluo. Essa sviluppa un approccio della dimensione ecclesiale della morale cristiana, “una dimensione poco considerata nella teologia morale cattolica”<sup>17</sup>, nondimeno sostanzialmente teologica. Lo studio accurato dell’ecclesialità intrinseca dell’agire cristiano contribuirà a superare l’estrinsecismo ecclesiologico vivace come mai prima dell’espansione attuale della mentalità secolarizzata e le sue ripercussioni particolarmente interpellanti a livello tanto della vita morale dei

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, 14-15.

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*, 113-116.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 15. Come viene ricordato dall’autore in nota, il tema monografico del rapporto tra Chiesa e morale è stato studiato sotto varie angolature dal secondo colloquio (1999) dell’AIRT.M.

credenti come di alcune elaborazioni nell'ambito dell'etica teologica. La categoria di "dimora" riassume varie articolazioni del nesso intrinseco dell'agire cristiano con la Chiesa nel suo senso più autentico. La Chiesa è fenomenologicamente e intrinsecamente il luogo dell'agire cristiano sotto angolature diverse, in virtù del suo legame sponsale con Cristo, e materno riguardo ai credenti.

Questa articolazione fra le tre parti dell'opera offre la chiave di lettura delle linee fondamentali della morale rinnovata che vi sono delineate. L'autore non pretende di presentare in modo esauriente il suo progetto né di offrirne lo sviluppo sistematico completo; presenta piuttosto il suo progetto nelle linee principali di riflessione come una proposta di un'ipotesi alla comunità dei moralisti per la discussione: "Ecco allora l'ipotesi saggiata e proposta in questo volume per la comprensione della vita morale cristiana: l'elaborazione di un *crisocentrismo nella prospettiva del dinamismo dell'agire*. ... Senza pretendere di aver già realizzato una risposta organica, gli studi che vengono presentati intendono offrire alla discussione dei cultori della teologia morale un'ipotesi ed alcune linee di riflessione per svilupparla"<sup>18</sup>.

Anche se ci soffermeremo sull'analisi della dimensione ecclesiologica della morale, trattata particolarmente nella terza parte, non dobbiamo dimenticare che essa viene inserita nella panoramica tematica d'insieme.

### 1.2 *Panoramica della tematica sviluppata*

Come capita spesso in una raccolta di testi elaborati in momenti diversi, ci sono elementi ricorrenti riguardo alla dimensione ecclesiale della morale in capitoli diversi. La loro ripetizione indica l'importanza del tema nel pensiero dell'autore. Perciò prima dell'analisi del rapporto tra Chiesa e morale come viene presentato nella terza parte, accenniamo al quadro globale della tematica dell'opera per disegnare il contesto in cui il tema viene situato.

---

<sup>18</sup> L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 13. La corsivo è dell'autore.



1. La verità sul bene integrale della persona in quanto principio e fine della ragione pratica<sup>19</sup>, e quindi della scienza teologico-morale. Questo bene “della persona”, tradizionalmente espresso in termine di felicità, risponde all’anelito dell’uomo giacché egli vi aspira senza essere in grado di raggiungerla pienamente da se stesso. Nel contempo, gli viene offerta nella comunione di amore con Dio. Per altro, l’attuazione concreta e progressiva di questo bene si svolge mediante i beni “per la persona”. L’espressione “per la persona” significa la valenza morale intrinseca delle azioni. Quei beni sono gerarchizzati tra di loro e vengono conosciuti dentro un contesto storico determinato. La loro oggettività è garantita dal valore a cui sono legati. Alla conoscenza di questa oggettività contribuiscono principi e norme specifiche<sup>20</sup>. Ma non si può raggiungere la pienezza di questa conoscenza fuori della prospettiva cristologica<sup>21</sup>.

2. L’agire cristiano è colto nella sua impostazione autentica che lo percepisce dal nesso intrinseco tra fede e morale, al di là delle distorsioni storiche e attuali (dualismo etico di taglio nominalista, secolarizzazione della morale di impronta luterana dovuta all’esclusione degli atti dall’orizzonte soteriologico, odierne espressioni varie dell’orizzontalismo o dell’indeterminismo etico). La verità salvifica e la verità morale si implicano a vicenda. L’agire del cristiano nel mondo è una espressione della sua fede. La dinamica della libertà cristiana congiunge la carità e i comandamenti fino al dono di sé al seguito di Cristo. L’opera salvifica di Cristo indissociabile dall’espressione del compimento della volontà del Padre si realizzò in modo totale sulla Croce<sup>22</sup>.

3. Nella persona di Cristo, la morale diventa filiale (agire rivolto al Padre e che rimanda alla sua volontà)<sup>23</sup>. Allo stesso tempo essa si manifesta come un contributo all’edificazione del Regno, in comunione di amore con Dio e con i fratelli. Mediante la persona di Cristo e nell’orizzonte della sua forma di vita personale e concreta di Gesù, i comandamenti vengono caricati dal loro senso personale e personalistico. La loro nuova for-

---

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, 137.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*, 144-153.

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem*, 153-158.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, 159-177.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, 184-185.

mulazione si trasforma in beatitudini del Regno che sono come degli istinti personali sviluppati nell'ascolto dello Spirito. La loro interiorità e ampiezza diventa un itinerario della vocazione personale<sup>24</sup>. Allo stesso tempo, il Cristo non è un personaggio che appartiene al passato. Nella sua risurrezione, è diventato l'eterno presente dentro la storia nella potenza dello spirito. Da questa attualità di Cristo scaturisce il concetto di Chiesa contemplata dalla prospettiva etica come "dimora della morale" cristiana<sup>25</sup>. L'autore riceve l'idea balthasariana di Cristo come "norma personale concreta" e integra il Cristo come dono per la comunione e fautore di comunione mediante il suo Spirito nella Chiesa. Il cristocentrismo morale di Melina punta in una doppia direzione<sup>26</sup>: da un lato colloca la persona di Cristo al centro del dinamismo dell'agire; dall'altro costruisce il momento razionale, cioè la conoscenza pratica con la sua originalità attorno a Cristo come al suo nucleo vivificante<sup>27</sup>. Da questa impostazione scaturiscono spunti per un'etica cristocentrica delle virtù e dell'agire eccellente ispirati dalle intuizioni di San Tomaso d'Aquino e di San Bonaventura<sup>28</sup>.

4. L'azione personale, in quanto oggetto materiale della morale, è intesa dall'autore come prima concrezione imperfetta del fine<sup>29</sup>. La sua angolatura integrale è la visuale personalistica, che indirizza la domanda etica al soggetto e non soltanto ai singoli atti<sup>30</sup>. Ordinata alla finalità antropologica<sup>31</sup>, l'azione morale parte dal moto psicologico del desiderio che trova la sua piena realizzazione nell'amore<sup>32</sup>. Ciò apre la strada alla comprensione dell'agire morale come agire in comunione e per la comunione, giacché è proprio quello l'ambito dell'amore<sup>33</sup>, e

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, 185-186.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, 186-187.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, 100-108.

<sup>27</sup> Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 136-141.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, 109-111, 197-199.

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*, 49, 123-126.

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, 118 sulla scia di *Veritatis Splendor* 78.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, 119-123.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, 19-35.

<sup>33</sup> L'intero capitolo secondo sviluppa questa dimensione: cf. *Ibidem*, 37-51.

traccia la via ad una morale della vita buona e delle virtù<sup>34</sup>. Infatti la crescita inglobante della vita morale cristocentricamente fondata viene tessuta attorno alle virtù<sup>35</sup>. Esse sono coronate dai doni dello spirito e predispongono ad aderire alle beatitudini del Regno per sviluppare un agire eccellente al quale l'uomo è preparato dalla grazia dello Spirito emanata da Cristo. Il Cristo stesso è considerato anche come il Maestro e il modello perfetto della vita morale (discorso della Montagna), l'amico sapiente dell'uomo e la fonte della sapienza interiore dello Spirito<sup>36</sup>, il centro della conoscenza e della vita morale in quanto "Splendore della verità"<sup>37</sup>.

5. La razionalità pratica della morale è presentata nella sua specificità epistemologica. Le sue mediazioni proprie per la conoscenza pratica sono messe in rilievo: coscienza, prudenza, norma. La condizione di possibilità della moralità dell'agire è precisata: la libertà intesa in rapporto con la verità sul bene della persona, una libertà che si lascia liberare dall'incontro con Cristo al fine di recuperare la sua capacità del dono di sé e dell'accoglienza dell'altro<sup>38</sup>; ecc.

Anche se parziale, questa presentazione ci fa intravedere la necessità della Chiesa nella configurazione di una morale cristiana specifica da diversi punti di vista. Per esempio, coglien-

---

<sup>34</sup> Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 113-132. L'autore qualifica le virtù come "strategie dell'amore": *Ibidem*, 49, 129, e sottolinea la loro rilevanza epistemologica nella conoscenza di ciò che richiede il bene della persona: cf. *Ibidem*, 153. Per questa loro funzione fondamentale come "costitutivo intrinseco dell'agire eccellente", vengono rivalorizzate dall'autore, che ne abbozza le linee principali di riflessione: cf. *Ibidem*, 126-131.

<sup>35</sup> Con questa connessione alla persona di Cristo viene modificata la struttura classica delle virtù, si impone la revisione del loro significato e gerarchia. Così "le virtù diventano espressione di una forma cristica di esistenza, nella quale risplende la gloria di Dio nella vita dell'uomo, figlio nel Figlio" *Ibidem*, 198.

<sup>36</sup> Espressioni riprese da San Tommaso con la carica cristologica corrispondente nella morale. cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 191-192

<sup>37</sup> Queste invece sono riprese da S. Bonaventura: cf. *Ibidem*, 192-192-196.

<sup>38</sup> Cf. *Ibidem*, 44-45.

do l'etica personalista di K. Wojtyła nel suo studio sul rapporto tra l'atto e la persona<sup>39</sup>, l'autore colloca l'azione morale in una dinamica personalistica che sboccia sull'esigenza della relazione. E dalla comprensione stessa dell'agire morale come agire in comunione scaturirà la necessità dell'incontro di amicizia con Cristo che si avvicina all'uomo nella Chiesa<sup>40</sup>. Ciò viene dimostrato nel passaggio dal desiderio antropologico di pienezza ad una pienezza personale che si dà nell'amore e si coglie in un contesto interpersonale di risposta attiva di amore. Lo slancio messo in moto in questo modo prosegue il suo dinamismo fino al suo compimento: la pienezza del Regno verso il quale conduce la sinergia del divino con l'umano che si dà nella Chiesa. L'autore evidenzia quella necessità con maggior chiarezza ancora quando, a partire dalle indicazioni della *Veritatis Splendor* (n° 86), analizza come la libertà è radicata nella verità della persona umana<sup>41</sup> ed è finalizzata alla comunione. Il ragionamento filosofico sboccherà nella comunione di amicizia come ambito di realizzazione dell'intenzionalità dell'azione. Il termine ultimo di questa comunione sarà Dio uno e trino. È Cristo il volto personale che viene incontro all'uomo per compiere questa comunione. È lui che libera la libertà dell'uomo segnata dal peccato e si offre nella Chiesa attraverso il dono di sé nell'eucaristia che stringe la detta comunione e la rende feconda in due direzioni: a livello verticale con Dio e a livello orizzontale con la Chiesa e con i fratelli "per la vita del mondo"<sup>42</sup>.

## 2. DIMENSIONE ECCLESIALE: ESIGENZA COSTITUTIVA DELL'AGIRE CRISTIANO

Come detto precedentemente, il tema del rapporto tra Chiesa e morale è appena abbozzato nei progetti post-conciliari di teo-

---

<sup>39</sup> Cf. *Ibidem*, 19. 40.

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, 31.

<sup>41</sup> Qui ricordiamo soltanto che si tratta della libertà nel suo senso originario, cioè la capacità di realizzare ciò che ciascuno deve essere in conformità con la verità della persona, senza sentirsi costretto da nessun condizionamento esterno alla persona; la capacità di auto-determinarsi.

<sup>42</sup> Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 45-47.

logia morale fondamentale. Per ragioni varie, i teologi moralisti sono stati occupati da altri temi giudicati più urgenti. Forse non si sono accorti che la persistenza di un concetto estrinseco di Chiesa pregiudicava l'essenza della morale cristiana e che bisognava mettere in rilievo la connessione intrinseca tra il cristocentrismo morale e la sua costitutività ecclesiale nella storia. Dal modo in cui si intende questo rapporto dipende il modo di capire e di presentare la vita morale e la coscienza cristiana. Nella sua opera appena presentata, L. Melina intende colmare questa lacuna, raccogliendo quattro precedenti studi sotto il titolo: "Senso ecclesiale e vita morale. Prospettive e sviluppi".

L'introduzione del primo studio potrebbe servire da premessa generale per mostrare la pertinenza attuale di un trattato sulla dimensione ecclesiale della morale. Esaminando le tensioni tra Magistero e morale accadute nel periodo post-conciliare, l'autore le interpreta come sintomi dell'assenza del nesso tra cristologia, antropologia teologica ed ecclesiologia in seno all'elaborazione della fondazione teologica della morale. Le ragioni di questo iato risalgono alla lontana storia dell'inizio dell'epoca moderna. Nel secolo XVI quelle tensioni rivestirono la forma del pietismo. Il pietismo impostava la vita cristiana ripiegando sulla perfezione morale e sulla salvezza individuale. Il dato oggettivo della fede rimaneva scontato come un contenuto esterno, intellettualistico e lontano dalla vita. Più vicino a noi, l'apologetica cattolica anti-modernista ha accentuato la necessità del Magistero per garantire la vita morale dagli errori che sarebbero inevitabili senza questo mezzo. In ogni caso, qualunque sia la sua manifestazione (relativizzazione o assolutizzazione della dimensione ecclesiale), l'errore comune delle due tendenze fu l'estrinsecismo ecclesiologico tanto nella vita morale come nei manuali classici fino agli anni Trenta del Novecento. Purtroppo non si ha notizia di un trattato teologico-morale accurato che si sia occupato di sviluppare il tema all'interno di una teoretica globale di morale fondamentale per risanare questa carenza.

Così i quattro studi dell'autore sul rapporto tra Chiesa e morale nell'opera presente costituiscono una risposta a questa necessità.

Con lo studio intitolato *Dimensione ecclesiale dell'agire cristiano. Per un "ri-dimensionamento" teologico della morale* (cap. 10), Melina risponde alla questione che potrebbe essere formu-

lata così: Cos'è la Chiesa in rapporto alla vita morale? Egli risponde proponendo una categoria densa di significato: la Chiesa è la "dimora" dell'agire morale. All'autore spetterà quindi spiegare cosa intende con questa categoria e dimostrare che, secondo la sua prospettiva, la Chiesa è una realtà intrinseca alla vita morale. Nella sua analisi, la Chiesa come "dimora" della morale appare come una categoria teologicamente fondata, teologalmente consistente (e sussistente), e maternamente operante.

Nel capitolo undicesimo intitolato *La chiamata alla santità: spiritualità e morale della "vita in Cristo"*, l'autore riceve la proposta del Concilio Vaticano II nella struttura della morale fondamentale. Difatti il quinto capitolo della *Lumen Gentium* presenta ogni esistenza cristiana singolare ed ecclesiale come una risposta alla chiamata universale di Dio alla santità. Più ancora la stessa prospettiva è stata ripresa dal Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC) all'inizio della sua terza parte sulla vita morale, appunto chiamata *Vita in Cristo* (cristocentrismo). Nel ricevere questa prospettiva, l'autore la propone come visione ecclesiale onnicomprensiva entro cui verrebbero studiati i progetti attuali di morale e di spiritualità, con la distinzione relativa alle due discipline, ma poggiando sullo stesso fondo teologico e antropologico e scartando la separazione imposta sin dallo sviluppo autonomo dei due campi della teologia.

Il contenuto del capitolo dodicesimo, intitolato *Coscienza morale e "communio"*, potrebbe essere inteso a partire dalla congiunzione "e"<sup>43</sup>. Si tratta di superare un concetto classico della coscienza il cui compito si limitava ad una applicazione semplice di una norma morale dettata da una comunità ecclesiale esterna ad essa. Un concetto corretto della coscienza cristiana integra la comunione ecclesiale nella propria struttura. Quindi la Chiesa entra nella coscienza cristiana non soltanto come fattore esteriore costitutivo della legge nuova in virtù della precedenza della verità in rapporto con la coscienza (rapporto tra l'interiore ispirazione dello Spirito e la necessaria verifi-

---

<sup>43</sup> È ovvio che, per capire bene la portata del concetto di comunione, questo capitolo va collegato al capitolo secondo appunto intitolato "agire per il bene della comunione". Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 37-51.

ca delle istanze ecclesiali), ma anche da un lato come esigenza della predisposizione virtuosa richiesta dalla comunione dei cuori (la concordia)– elemento imprescindibile per la realizzazione della Chiesa – dall’altro come luogo di comunione dove nascono le personalità cristiane unite al Padre e ai fratelli in Cristo e crescono nel lasciarsi formare all’ascolto e all’obbedienza dello Spirito in una coscienza retta (*metodo comunionale nella formazione della coscienza*).

L’ultimo capitolo, intitolato *Simbolismo sponsale e materno nella formazione della coscienza*, parte dall’insostituibile missione della coscienza nell’interpretazione dell’imperatività morale. Questa sua missione implica la necessità della sua formazione come condizione per essere retta. Ciò spinge l’autore a smascherare le concezioni post-tridentine, neo-scolastiche e contemporanee che ne escludono la formazione. Queste impostazioni si mostrano peraltro concorrenti nella deficienza del nesso intrinseco fra l’elemento esterno (ordinamento alla verità da fare che interpella la libertà) e l’elemento interno (il carattere interiore di vincolo proprio) coinvolti nella coscienza. La parte costruttiva della sua riflessione dimostra l’esistenza di predisposizioni della coscienza alla formazione dentro il meccanismo interno della coscienza. Questo lo fa riassumendo l’analisi sistematica tomista della coscienza. Inoltre Melina espone la forma della coscienza morale cristiana, al contempo fondamentalmente cristologica e pneumatologica e realisticamente dinamica. Perciò, lasciandosi ispirare dagli *esercizi spirituali* di S. Ignazio, egli ricorre al simbolismo sponsale (in rapporto a Cristo) e materno (nei riguardi dei cristiani) per tracciare le grandi linee del ruolo della Chiesa nella formazione della coscienza. Infatti, la Chiesa interviene nella formazione della coscienza in virtù del suo legame sponsale con Cristo per mezzo dello Spirito (alterità e vincolo) e della sua sollecitudine materna in rapporto ai credenti (maternità ministeriale e dinamica). Il cristiano vi risponde con il presupposto fondamentale alla formazione che consiste nell’adottare l’atteggiamento chiamato “pudore” sponsale e filiale. Quest’atteggiamento trova in Maria la sua realizzazione esemplare nella misura in cui consiste nella disponibilità della coscienza a smettere il proprio giudizio per rinunciare all’orgogliosa autosufficienza e dispone ad accogliere l’istinto spirituale.

## 2.1 *La Chiesa: dimora dell'agire cristiano*

I dibattiti post-conciliari tra i moralisti hanno girato intorno al *proprium* dell'etica cristiana e alla sua possibilità di universalizzazione. L'autore fa osservare che quest'ottica si mostra insufficiente, e che la cornice adeguata per una giusta percezione dell'agire cristiano è piuttosto quella di domandarsi *da dove* la libertà personale agisce, qual è il suo "humus" originario. Dalla Chiesa, le vie di connessione fontale con l'agire cristiano vengono descritte. In questa prospettiva, la missione della Chiesa stessa è intesa nella sua dimensione materna. Il concetto di legge nuova lega lo Spirito e la legge esteriore in una unità necessaria tesa dinamicamente verso l'istinto spirituale.

### 2.1.1 *Cosa significa "dimora" dell'agire cristiano?*

Dire "dimora" dell'agire cristiano significa che l'agire cristiano parte da un'area di vita. Né la libertà né la ragione personale si mettono in moto a partire dal nulla. Il cristiano non è una sostanza eterea senza "tetto esistenziale". Gli spetta un posto nell'universo dove collocarsi, una "dimora" da dove dispiegare la sua esistenza, il suo pensiero e il suo agire. Quindi, qualcosa precede l'agire e gli permette di dispiegarsi. Se l'azione morale è l'agire per il bene della persona, rinchiudere la domanda morale nei limiti della libertà e della ragione umana tradurrebbe l'accontentarsi di un insoddisfacente mezzo cammino. L'introduzione della categoria di "dimora" fa risalire la domanda morale a questo tetto originario della persona umana e della sua azione.

Da dove proviene l'agire cristiano, qual è il suo ambito di esistenza senza il quale non si svolgerebbe come tale? Prima dell'azione, esiste il dono gratuito d'amore di Dio che crea l'uomo e la sua libertà, lo costituisce e lo redime dalla sua caduta. Senza quest'amore previo, non esisterebbe l'agire personale delle persone umane. Quest'ultimo avviene come risposta pratica. Dunque l'uomo trova il suo posto di esistenza in quest'amore previo di Dio. Il ricevere precede l'agire. La cornice dell'agire cristiano è quindi la priorità del dono; verità dell'essere dell'uomo a partire dalla quale egli si muove. Per questo il cristiano, consapevole di questa sua condi-



zione, deve dimorarvi per sentirsi “figlio della casa”, colui che ne condivide i diritti e i doveri; invece di percepirsi come uno schiavo senza dimora legittima, senza diritti né doveri riconosciuti all’infuori di quelli imposti. La densità teologico-biblica di questa dimora viene confermata dai testi del Nuovo Testamento (cf. *Gv* 15; *Gv* 8,35.36)<sup>44</sup>. La pertinenza di quest’espressione viene avallata dall’approccio filologico che collega la parola etica con la sua etimologia secondo cui il vocabolo *êthos* significa “dimora”. Nel mondo filosofico contemporaneo questo senso è stato rivalorizzato particolarmente da M. Heidegger. L’autore passa dall’affermazione generale all’enumerazione descrittiva dei fattori che rivelano questo dono previo dell’amore di Dio:

«I fattori fondamentali e decisivi per l’agire morale del cristiano precedono dunque l’ambito della riflessione morale (così come precedono la libertà umana, soprattutto in quanto libertà di scelta): la predestinazione, la creazione, la giustificazione, l’Eucaristia, la chiamata alla santità nella partecipazione alla vita divina... Si tratta di avvenimenti non primariamente ed essenzialmente morali, ma che fondano la moralità»<sup>45</sup>.

### 2.1.2 *Consistenza della Chiesa in quanto dimora dell’agire cristiano*

Affermare che la Chiesa è dimora dell’agire cristiano nel senso indicato dall’autore viene ad affermare che questa precedenza del dono è costitutivamente ecclesiale. Prima della descrizione dei fattori sopra enumerati, l’autore assume l’affermazione di H.U. von Balthasar:

La Chiesa è infatti “il luogo dove comincia la conformazione dell’umanità alla persona e all’avvenimento di Cristo: il luogo dove gli uomini si abbandonano a tale avvenimento personale (attraverso la fede che ascolta e obbedisce), dove essi sono modellati (sacramentalmente) da lui e cercano, nella loro esistenza, di renderlo presente efficacemente nel mondo”<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire*, 207-210.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 208.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 208.

Esaminando le cose più da vicino, Melina dimostra che la Chiesa è dimora dell'agire perché la sua consistenza fondamentale è proprio quella di essere il luogo di effusione del dono supremo del Padre: la persona di Gesù Cristo e lo Spirito Santo. A sua volta, la Chiesa stessa è strutturalmente dono. La sua struttura di dono viene garantita dal suo legame genetico e dinamico con la persona di Cristo, il Figlio unico di Dio, e con lo Spirito Santo. Essendo così unita al Figlio e allo Spirito, ella stessa compie una missione materna riguardo ai cristiani.

Ora, il Figlio è il luogo in cui siamo predestinati ad essere figli (cf. *Ef* 1,4s.; *Col* 1,13; *Rm* 1,4; 8,29); il luogo del nostro essere (cf. *2Co* 5,14; *Rm* 8, 10-11; *Gal* 2, 19-20). Ciò fa che l'agire morale diventi un elemento di partecipazione all'immagine del Figlio. Tutto ciò si realizza nella Chiesa in vari modi, specialmente nell'eucaristia che viene qualificata dall'autore come

– la sorgente della Chiesa e del comandamento nuovo, nella misura in cui nell'eucaristia i cristiani, spezzando l'unico pane che è il corpo di Cristo, diventano tutti insieme l'unico corpo di Cristo (cf. *1Co* 10,16s); e da questo scaturisce la morale dell'essere l'uno per l'altro;

– la sorgente dell'agire cristiano (il comandamento nuovo): punto massimo dove scaturisce la morale cristiana come risposta ad un amore senza misura, la follia dell'amore che risplende sulla Croce; in questo modo, la morale cristiana nasce dall'eucaristia;

– il "luogo" dove la morale cristiana prende una forma ecclesiale costitutiva, giacché il comandamento nuovo come la nuova possibilità di compierlo nel dinamismo cristico del dono di sé furono e continuano ad essere dati in questo contesto ecclesiale della Comunità della nuova alleanza<sup>47</sup>.

È appunto all'interno della Chiesa che, per opera dello Spirito, si viene ad *essere-in-Cristo*. In rapporto con i singoli soggetti, lo Spirito Santo rende presente e operante la persona concreta di Cristo in tutti gli uomini senza frontiera di tempo né di spazio, universalizzando in questo modo il Cristo come "norma personale concreta dell'agire morale".

---

<sup>47</sup> Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 212-215.

In rapporto con la Chiesa, lo Spirito

– agisce nella costruzione e vivificazione della Chiesa (Sacra Scrittura, Tradizione, sacramenti, ministeri);

– realizza l'appartenenza a Cristo e alla Chiesa nel battesimo mediante l'incorporazione dei membri alla persona di Cristo e la loro con-corporazione nel mistero della Chiesa Corpo di Cristo;

– essendo già il "Noi" personale della Santissima Trinità, infonde nei credenti l'amore che realizza il comandamento nuovo, ed è così la persona trinitaria che costituisce la coscienza del "noi" dei credenti<sup>48</sup>.

Sposa di Cristo (intimamente e indissolubilmente unita a Lui) e per opera dello Spirito, la Chiesa è associata all'opera salvifica di Cristo con una missione materna specifica. La Chiesa disimpegna questa sua missione quando

– genera i cristiani alla santità personale e mediante la santificazione di tutto il Corpo con l'esercizio dei ministeri;

– tutela la formazione morale dei cristiani mediante l'interpretazione autentica e l'applicazione corretta della legge divina da un lato, il perdono dei peccati, la consolazione e l'esortazione pastorale dall'altro;

– nutre l'agire morale con la sua Tradizione viva in cui agisce lo Spirito (santità – sacramento – insegnamento);

– si manifesta come il luogo della conoscenza morale, in virtù della sua qualità specifica di essere il luogo spirituale in cui il Cristo Signore, mediante il suo Spirito, fa conoscere la sua volontà, tanto a livello interno (a ciascuno) come a livello esterno (apostoli, profeti e maestri);

– accompagna la vita morale dei cristiani mediante la predicazione e l'offerta degli esempi di vita attraverso la testimonianza dei santi<sup>49</sup>.

Per quel che riguarda il rapporto intrinseco percepito dentro la Chiesa tra lo Spirito (maestro interiore) e la legge esteriore nell'attuale regime della salvezza, l'autore sottolinea tre aspetti principali:

a. Il primato della legge interiore (inclinazioni naturali adempiute dalla grazia dello Spirito) e l'insuperabilità della legge

<sup>48</sup> Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 211.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, 215-217.

esteriore, giacché la disobbedienza del peccato ha introdotto il divario tra la volontà umana e quella del Padre.

b. L'intervento dello Spirito nel compiere liberamente e con amore la volontà altrui mediante la "forma crocifissa dell'obbedienza".

c. L'aspetto dinamico di questa doppia legge spiritualmente polarizzata che la conduce verso un istinto spirituale del "cuore nuovo" (*Ger* 31; *Ez* 36); ciò che coinciderebbe con la forma tomista dell'«etica delle virtù», tesa a formare nel soggetto quelle disposizioni interiori e quei principi operativi che lo mettono in sintonia spontanea col bene<sup>50</sup>.

L'autore conclude quest'aspetto cogliendo l'intuizione di Servais Pinckaers, che vede nella congiunzione dello Spirito e della legge esteriore una trasposizione analogica a livello ecclesiale della legge dell'incarnazione che regge l'unità indivisibile fra lo Spirito e il corpo "nella Chiesa e in ciascun credente"<sup>51</sup>.

## 2.2 *La chiamata universale alla santità: prospettiva onnicomprensiva della vita cristiana*

A livello dogmatico, la "chiamata universale alla santità" è uno dei capitoli più innovatori del Concilio Vaticano II nella *Lumen Gentium* (cap. 5). La sua innovazione fondamentale consiste nel concepire la santità del cristiano in riferimento alla vocazione battesimale e nel sottolineare che ogni uomo è per vocazione chiamato dal Creatore.

Una delle conseguenze maggiori della separazione tra morale e spiritualità nella morale post-tridentina è stata appunto il riservare la cura della "vita spirituale", e in certa misura l'aspirazione impegnativa alla santità, ad alcuni cerchi di privilegiati (religiosi e chierici), mentre ai laici spettava un cristianesimo "scontato", raggiungibile mediante la pratica dei precetti morali. Sebbene questo divario sia stato risanato dalla grande visione teologica del Vaticano II, rimaneva ancora il compito di ricuperarne lo slancio a livello della teologia morale. Il Magistero ha ancora una volta aperto il cammino nel *Catechismo*

<sup>50</sup> L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 219.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

della Chiesa Cattolica (CCC) quando ha iniziato la sua terza parte dedicata alla vita morale – intitolata anch'essa con la formulazione significativa “la vita in Cristo” – con questa categoria teologica. Da questa doppia soglia il Magistero si augurava logicamente l'integrazione di questa visuale globale nell'impostazione generale della teologia morale, soprattutto in un programma deciso di recuperare il legame tra morale e dogma, morale e spiritualità, morale e antropologia.

Ciò vuol dire che ormai, nell'ambito ecclesiale, il concetto della vita morale si colloca senz'altro in quella cornice d'insieme della vita cristiana iniziata dal Vaticano II e abbozzata a livello del pensiero morale dal CCC. Era necessario quindi che un moralista cogliesse l'importanza di questa novità e mettesse in rilievo il suo significato per la teologia morale post-conciliare.

### 2.2.1 *Un'impostazione nuova*

Il fatto che la morale sia collocata in una prospettiva generale della vocazione universale alla santità è di per sé una novità. Con il preludio che cita il “riconosci, o cristiano la tua dignità” di San Leone Magno, e in generale l'intera prefazione della terza parte del CCC dedicata alla vita morale, viene sottolineata la priorità del dono sull'agire morale, dono che richiama a sua volta la risposta in forma di cammino verso la santità: «Prima dell'agire morale, prima della libera risposta del cristiano, sta il riconoscimento di un dono che costituisce la sua stessa dignità. Ma questa dignità è la dignità di una chiamata: “santificati e chiamati ad essere santi (1Co 1,2)”»<sup>52</sup>. Ecco ripristinata a monte della vocazione cristiana la connessione tra morale, dogmatica e spiritualità: “La vita morale, come cammino di perfezione in risposta ad una chiamata gratuita a realizzare in noi l'immagine di Dio, implica una stretta *connessione della morale con la dogmatica*, da un lato, e con *la spiritualità*, dall'altro”<sup>53</sup>.

Allo stesso tempo, l'impostazione viene spostata dalla polarizzazione legalistica dell'obbligo morale alla polarizzazione personalistica. Ciò vuol dire che la morale del giudice o confes-

---

<sup>52</sup> L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 222.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

sore che soppesa la moralità degli atti isolati con la misura della legge cede il posto alla morale del soggetto che si riconosce nell'ontologia della creatura nuova in Cristo ed è mosso dall'intenzione e da azioni successive verso la realizzazione di se stesso fino alla pienezza nella visione beatifica. Questa nuova impostazione deve produrre degli effetti nello sviluppo rinnovato della teologia morale.

### 2.2.2 *Conseguenze*

#### 2.2.2.1 Il primato della grazia

Dio è il protagonista principale della vita morale. La morale intesa come vocazione si colloca in un ambito dialogale in cui il primo protagonista è Dio, che crea lo spazio della responsabilità morale e offre il suo Figlio Gesù Cristo come volto concreto della beatitudine alla quale si è chiamati.

L'etica dei comandamenti viene reinterpreta alla luce del dinamismo soteriologico che, invece di annullare, sollecita la morale. Anche la struttura dei comandamenti scelta dal CCC, pur confermando la validità delle esigenze morali esposte, integra nell'unico intreccio la libera risposta dell'umano con la libera iniziativa di Dio, come disegnato dal Discorso della Montagna, dai doni dello Spirito e dalla dottrina delle virtù:

«Il primato della grazia e del Vangelo non annulla la morale e non rende superfluo l'impegno dell'uomo, che piuttosto sollecita e sostiene. ...il Decalogo, "rivelato nelle sue virtualità nascoste" e aperto alle nuove esigenze della carità, viene pienamente confermato nella sua validità. ...E la Chiesa, nella luce del Discorso della Montagna, prosegue un'interpretazione attualizzata dei comandamenti, che ne conferma la permanente validità, applicandoli alle varie circostanze»<sup>54</sup>.

#### 2.2.2.2 Dimensione personalistica dinamicamente costituita.

Una vita morale presentata in termini di "vocazione dell'uomo" equivalente alla vita nello Spirito che è dono della gra-

---

<sup>54</sup> L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 226.

zia, viene a significare che la domanda morale concerne la pienezza di significato della vita dell'uomo e situa l'agire morale in funzione di questo fine. Da cui la sua consistenza personale colta in una crescita continua e la sua dinamicità tradotta in una "progressiva maturazione della nostra risposta libera"<sup>55</sup>.

### 2.2.2.3 Vita morale nell'unità della santità di tutti insieme

Con lo stimolo esplicito del capitolo V della *Lumen Gentium* e l'ascolto della S. Scrittura (*Rm* 8, 28-30), il CCC (n° 2013) situa la vita morale di ogni cristiano nella prospettiva della chiamata di tutti alla santità nella Chiesa, nel progetto di Dio per tutti e per ogni uomo in Cristo – norma concreta universale –, nella circolarità dello Spirito di amore in tutti. Nello stesso tempo, questa meta risponde all'aspirazione dell'uomo alla felicità, che trova la sua strada nelle beatitudini all'ora della nuova economia della salvezza, mostrando ancora una volta che la prospettiva naturale va assunta nella dinamica del dono, caratteristica del progetto divino che include anche il paradosso della Croce.

### 2.2.2.4 Dimensione ecclesiale della vocazione alla santità

Il fatto di essere chiamati allo stesso fine spinge gli uomini alla comunione nella Chiesa per formare l'unico corpo di Cristo. Anzi, è la Chiesa, Sposa di Cristo santificata dal suo sangue e riempita dal suo Spirito, che genera alla santità, mentre a sua volta cresce e si espande mediante la santità dei suoi membri.

«Essa è una madre che genera attraverso i sacramenti, una dimora che offre riparo e permette una crescita, un ambito nel quale la testimonianza dei fratelli e, in particolare, quella dei santi, crea un'atmosfera favorevole alla maturazione morale. ...L'agire morale, nel quale la libertà umana corrisponde al dono dello Spirito, contribuisce a rendere più evidente, mediante la carità, lo splendore di santità della Chiesa»<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 229-230.

### 2.2.2.5 Vita morale: cammino di integrazione

Così impostata, la vita morale di maturazione del soggetto nella comunione con Dio e con i fratelli diventa un itinerario di integrazione di fattori teologici (il primato appartiene alla grazia di Cristo e all'opera dello Spirito Santo) e spirituali (un cammino di perfezione) attorno ad un asse antropologico, la tensione alla felicità.

### 2.3 *La "comunione": forma ecclesiale della coscienza morale cristiana*

L'autore comincia lo studio del capitolo dodicesimo, intitolato *Coscienza morale e "communio"*, con la discussione della legittimità del pluralismo etico, oggi rivendicato da alcuni settori e inteso come il diritto di seguire riferimenti normativi diversi all'interno della Chiesa in base all'autonomia del giudizio della coscienza. Questo punto di partenza di Melina rappresenta la *pars destruens* della sua riflessione sulla comunione intesa come forma ecclesiale della coscienza morale cristiana. In effetti egli dimostra dapprima che questo modo di concepire lo statuto della verità, nel separare l'agire dal dinamismo dell'incarnazione che conferisce la rilevanza salvifica alla verità morale, trascura il nesso intrinseco tra fede e morale, attestato dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione ecclesiale<sup>57</sup>. Inoltre, pur essendo una reazione comprensibile all'impostazione della manualistica post-tridentina che negava il ruolo interpretativo alla coscienza, il fenomeno criticato rimane rinchiuso nella logica estrinsecistica della coscienza in rapporto con la Chiesa.

Tuttavia, la comunione ecclesiale è, secondo l'autore, intrinsecamente costitutiva al concetto di coscienza cristiana in virtù di tre fattori principali.

---

<sup>57</sup> L'autore fa un riferimento esplicito a *Mt* 7,21; 28,19-20; al Decreto del Concilio di Trento sui libri sacri e le tradizioni da accogliere (*DS* 1501) e il Canone 20 *sulla Giustificazione* dello stesso Concilio (*DS* 1570); la Costituzione dogmatica sulla Rivelazione del Concilio Vaticano II (*DV* 7); e alle autorità di Sant'Ambrogio, di San Tommaso d'Aquino e di Giovanni Paolo II: cf. *Ibidem*, 232-233.



La struttura fondamentale della stessa coscienza. In rapporto con la vocazione cristiana al Bene supremo, che è la comunione con Dio, la Tradizione ecclesiale ha sempre riconosciuto che essa risuona nella coscienza, “nucleo più segreto e sacrario dell'uomo” (GS 16)<sup>58</sup>, quindi in quella intimità in cui l'uomo è più se stesso senza essere rinchiuso su di sé. Ma la stessa coscienza ha una consistenza intellettuale perché viene disposta ad emettere un giudizio sulla verità morale antecedente e vincolante. Vincolata alla verità, la coscienza consta anche di un elemento oggettivo, universale. Essendo l'uomo fallibile, è necessario l'acquisto di alcune inclinazioni riflesse per giudicare secondo verità e prudenza. Da questa congiunzione fra interiorità ed exteriorità nella struttura della coscienza risulta la “natura comunionale” della coscienza, come viene suggerito dalla sua etimologia (*conscientia* da *cum scire*). La coscienza è l'istanza di “comunione nella verità tra coloro che cercano il bene”<sup>59</sup>. Questa struttura richiama la Chiesa con i suoi elementi sacramentali, magisteriali e disciplinari, per confermare l'istanza basilare dell'interiore ispirazione dello Spirito. Peraltro quest'istanza spirituale interna permette di interiorizzare la dimensione esterna nella docilità della fede.

L'atteggiamento previo di comunione dei cuori (*concordia*) – promotore dell'accordo delle volontà e connesso alla carità (cf. *Gal* 5,6; *Rom* 12, 16) essenziale per la Chiesa –, costituisce un presupposto indispensabile per la forma ecclesiale della coscienza<sup>60</sup>.

La comunione ecclesiale entra nella conformazione della morale cristiana come luogo di nascita della personalità cristiana con la sua incorporazione a Cristo, la recezione di una chiamata e di un compito nella storia della salvezza. Avendo generato la personalità cristiana nella sua singolarità irripetibile, la comunità ecclesiale mette in moto una pedagogia per la crescita della sua coscienza per condurla ad essere in grado di stabilire un rapporto ottimale con la persona dello Spirito che le parla interiormente, giacché nulla né nessuno può sostituirsi alla coscienza personale.

---

<sup>58</sup> Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 234.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, 237-238.

Quest'ultimo elemento della comunione ecclesiale, che entra nella forma della coscienza per mezzo della formazione, costituisce una specie di transizione introduttiva all'ultimo capitolo, che tratta appunto del simbolismo sponsale e materno della Chiesa nella formazione della coscienza.

#### 2.4 *La Chiesa "sposa di Cristo" e "madre dei cristiani" nella formazione della coscienza*

La coscienza è "vera interprete" dell'ordine morale stabilito da Dio<sup>61</sup>. L'autore inizia la sua riflessione con questo pensiero di Giovanni Paolo II che afferma l'alta dignità della coscienza. Da questa dignità procede il dovere di formarsi una coscienza retta. Secondo il parere dell'autore, il tema della formazione della coscienza non sarebbe stato sufficientemente studiato dai moralisti. Anzi, alcune correnti hanno adottato impostazioni che escludono dalla loro prospettiva la formazione della coscienza. Perciò l'autore espone i tratti principali di esse e mette in risalto le loro rispettive deficienze in rapporto alla formazione della coscienza.

##### 2.4.1 *Bilancio delle impostazioni incompatibili con la formazione della coscienza*

Lo abbiamo appena accennato: non c'è da mettere in questione l'importanza della coscienza nell'interpretazione della moralità. Tuttavia, all'interno della Chiesa Cattolica, si è sviluppata una corrente di riflessione di teologia morale che ha spinto fino all'eccesso questa comprensione al punto di parlare di una "coscienza autonoma" a cui si attribuiva esclusivamente l'obbligatorietà morale, rinnegando ad ogni precetto esteriore qualsiasi vincolo morale. Inoltre, la presunzione della sovranità morale della coscienza sostiene che essa dia a se stessa la sua legge senza dipendere da niente né da nessuno. Nella sua tendenza radicale, questa corrente giunse ad affermare l'infallibilità della coscienza nel giudizio morale<sup>62</sup>. In rapporto ad essa,

---

<sup>61</sup> L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 241.

<sup>62</sup> Così si esprime autori come Bruno Schüller: cf. *Ibidem*, 243.

ma in modo più sfumato, un'altra tendenza ha riconosciuto la possibilità della coscienza di sbagliarsi. Però lo sbaglio riconosciuto sarebbe un errore di ordine intellettuale (la correttezza), mentre l'unico criterio di moralità della verità pratica rimarrebbe l'appetito retto, cioè l'intenzione del soggetto, la quale sarebbe sempre retta. Da cui la distinzione sbagliata fra "rettezza" e "correttezza" del giudizio morale. La rettezza morale ne risulta esaltata soggettivisticamente; nel contempo le norme morali universali vengono svuotate di ogni rilevanza morale, rimanendo così con l'unico valore speculativo non vincolante. Questa concezione porta in sé tre difetti:

- un soggettivismo eccessivo non basato su un concetto di verità morale universalmente riconoscibile;

- un concetto riduttivo di formazione della coscienza, che diventerebbe una educazione ad un ragionamento morale rigoroso di tipo deduttivo invece che a una formazione della coscienza ad ascoltare l'ispirazione interiore dello Spirito sulla moralità;

- un estrinsecismo che mette la comunione ecclesiale fuori di sé o di fronte a sé.

Un'altra corrente concepisce la coscienza come l'istanza di una semplice applicazione della legge. Questa tendenza, caratteristica della manualistica post-tridentina, intende la legge come l'espressione della volontà del legislatore. Il criterio di moralità viene ad essere "non fare ciò che è proibito". La morale diventa una scienza tecnica dei principi di applicazione delle leggi. In questa visione, la moralità viene ad essere quella del minimo, giacché

- "ciò che non è palesemente proibito è permesso; quanto è dubbio non obbliga"<sup>63</sup>;

- i giudizi della coscienza diventano semplici casi riconducibili a norme generali, malgrado la complessità delle situazioni concrete;

- l'autonomia della coscienza non ha più nessun posto.

Tutto si gioca in una specie di operazione deduttiva e in un estrinsecismo che mantiene la legge di fronte alla coscienza, l'oggettività di fronte alla soggettività. Anche la neo-scolastica

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, 246.

concepiva la funzione della morale come una deduzione della verità speculativa sul piano pratico. In ambedue le correnti, non c'è più nessuna via di introduzione della formazione della coscienza; essa rimarrebbe ridotta al massimo ad una funzione logico-tecnica di adeguazione del soggetto all'oggettivo.

L'errore principale di queste correnti risulta fondamentalmente quello di separare le due dimensioni costitutive della coscienza morale. Invece in una visione integrale della coscienza morale devono essere collegate fra di loro:

a. la dimensione "veritativa" del giudizio che vincola la coscienza ad una verità morale previa. Ciò imprime intrinsecamente alla costituzione della coscienza un momento conoscitivo oggettivo: "La coscienza morale esprime quindi il carattere moralmente vincolante della verità per il soggetto, nei confronti delle spinte soggettive ed interessate"<sup>64</sup>;

b. la dimensione interiore del vincolo proprio della coscienza che, pur essendo legata ad una verità esteriore previa, non ne è costretta. La coscienza assume quel vincolo dentro di sé come una percezione naturale del bene, successiva all'opera dello Spirito che svela interiormente la verità del bene da fare, la cui intuizione viene favorita dall'educazione progressiva della coscienza alla rettitudine morale.

Ecco messa a fuoco la necessità della formazione della coscienza dalla doverosa congiunzione fra le proprie dimensioni costitutive. L'autore non si ferma a questo livello della riflessione, ma spinge l'analisi ancora più lontano per esaminare i presupposti della formazione della coscienza a partire dal suo oggetto e dalla propria struttura.

## 2.4.2 *Presupposti per una coscienza "formabile"*

### 2.4.2.1 La conoscenza morale, in quanto conoscenza pratica, richiede la formazione della coscienza

La conoscenza morale esige di per sé la formazione della coscienza. Infatti, la sua specificità è di essere una conoscenza pratica; cioè la conoscenza del bene umano da fare in modo da

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, 248.

contribuire alla perfezione della persona in quanto tale. Sia a livello universale di questa conoscenza – quando in una situazione concreta la coscienza giudica che è bene agire in un senso piuttosto che in un altro –, sia a livello particolare, quando la prudenza giudica che è bene per la propria persona agire in una circostanza precisa in un senso piuttosto che in un altro, la conoscenza morale non è mai opera della ragione pura. Piuttosto essa nasce e si sviluppa in mezzo agli appetiti (energie affettive: sentimenti, emozioni, passioni) il cui influsso si estende alla mente. Perciò, la formazione della coscienza è necessaria perché gli appetiti siano orientati dalle virtù che dispongono ordinatamente la coscienza verso il bene<sup>65</sup>.

#### 2.4.2.2 L'articolazione della coscienza morale richiede la formazione

Per dimostrare la necessità della formazione resasi palese dall'articolazione della coscienza, l'autore supera la polarizzazione oggettivistica di conformità con la legge adoperata dalla tradizione scolastica e dalla manualistica nella loro interpretazione della coscienza come atto di giudizio applicativo, privilegiando la teoria tomista attenta ai presupposti soggettivi espressi in termini di "habitus", di retta disposizione affettiva (appetito), di prudenza, di docilità.

Gli "habitus" sono una specie di inclinazioni abituali e costanti a scegliere il bene per la persona. Rappresentano così una potenzialità psicologica ad attuare il bene. Sono presupposti soggettivi necessari per il giudizio retto della coscienza. Poiché l'uomo non è soltanto ragione, ma è anche affettività, storia etc., tutti quei fattori sono coinvolti nella sua persona libera interpellata nella conoscenza della verità del bene. Nella teoria tomista "il primo e più fondamentale di tali abiti è la "sinderesi", la quale permette di cogliere i primi principi della legge naturale, sulla base dei quali si sviluppa tutta la conoscenza morale"<sup>66</sup>.

Data la varietà e la complessità delle circostanze singolari, i principi universali dell'agire non sono sufficienti per conosce-

---

<sup>65</sup> Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 249.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 250.

re il valore morale adeguato ad ogni situazione particolare. Inoltre, esiste uno iato tra il ragionamento etico universale (ciò che è buono) e il passaggio al giudizio particolare (ciò che sembra buono). L'unica circostanza di certezza è nel caso del precetto morale negativo, che dichiara come intrinsecamente contrario al bene morale un determinato comportamento. Per queste ragioni il passaggio dall'universale al particolare richiede la retta disposizione affettiva, la quale "crea una connaturalità e un gusto per quanto è veramente bene"<sup>67</sup>.

Nel rapporto tra coscienza e prudenza nella prospettiva tomista, rileviamo l'importanza della prudenza nella misura in cui è proprio questa virtù che permette di individuare come "bene per me ora" ciò che la coscienza percepisce come bene in sé. Perciò la coscienza formata viene connessa alla conoscenza prudenziale. Da qui l'autore afferma che "si potrebbe dire che la coscienza formata è il giudizio riflesso, astratto dal contesto della conoscenza prudenziale"<sup>68</sup>.

La prudenza stessa si giova di una qualità che S. Tommaso chiama la "docilità". Dal punto di vista della morale, questa virtù proviene dalla consapevolezza dei propri limiti. Da solo, l'uomo non è in grado di portare un giudizio competente su tutte le azioni umane, giacché gli è impossibile essere informato sull'infinita varietà delle azioni degli uomini e la loro complessità. Ciò lo invita ad essere umile e a lasciarsi istruire, mettendosi all'ascolto dei sapienti e dei virtuosi di tutti i tempi. Così, la persona singolare si inserisce nella comunione diacronica e sincronica con la tradizione morale. Dunque, possiamo dire che la docilità apre alla persona particolare la strada per "la comunione interpersonale nella luce dell'amore alla verità, che lega in amicizia i virtuosi". Ed essa diventa una "dimensione interiore della coscienza"<sup>69</sup>.

Dunque la comunione ecclesiale entra nella formazione della coscienza cristiana.

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, 251.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 252.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 253.

### 2.4.3 *La forma cristiana della coscienza morale*

#### 2.4.3.1 *Aspetto formale: Coscienza cristiforme mediante la fede e l'opera dello Spirito Santo.*

La coscienza cristiana non è una qualsiasi coscienza non segnata dall'identità specifica. Viene determinata dalla persona di Cristo, "norma morale concreta" della vita cristiana. L'atto di fede in Gesù Figlio del Padre costituisce il principio della personalità cristiana la cui esistenza diventa un formarsi progressivo all'immagine di Cristo. La forma del cristiano è la corrispondenza all'esistenza umana di Gesù Cristo.

Infatti Gesù di Nàzaret ha tradotto in un'esistenza umana la perfetta obbedienza del Figlio eterno a Dio Padre, la disponibilità completa di amore alla sua volontà, che giunse al sacrificio supremo della croce. L'esistenza umana di Gesù Cristo è quindi la forma, il modello insuperabile, *l'a priori* normativo per tutti<sup>70</sup>. Ma l'accesso alla persona di Cristo si fa mediante la fede. La fede è quindi il principio originante dell'acquisto progressivo della coscienza cristiforme. Alla fede iniziale si aggiunge l'opera incessante dello Spirito Santo nel conformarsi dei credenti a Cristo. È proprio Lui che opera la realizzazione progressiva del pensare cristico nel cristiano. Ciò significa che la conformazione del pensare cristico non avviene in un atto unico e puntuale, ma è incoativo. In questo dinamismo, come non si può pretendere di essersi appropriati dello Spirito nella sua pienezza quaggiù, così sarà sempre necessario un aiuto esterno inteso in forma di "legge scritta" (Vangelo, tradizione ecclesiastica, magistero dottrinale) ricevuta in quella docilità chiamata "obbedienza della fede": "Nella nostra condizione itinerante, in cui il dono dello Spirito non è ancora dato nella sua pienezza, restano indispensabili anche gli elementi "esteriori e secondari" della legge nuova, come criteri di verifica dello Spirito che parla interiormente"<sup>71</sup>. La mediazione ecclesiale entra quindi nell'accoglienza e nel discernimento dell'autenticità delle sue ispirazioni.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 254.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 255.

#### 2.4.3.2 Funzione ecclesiale di stampo sponsale e materno nella formazione di questa coscienza

La pura ragione non è sufficiente per designare la funzione della Chiesa nella formazione della coscienza cristiana. Il simbolismo sembra essere il genere più atto ad indicare questa funzione. Nonostante il suo carattere analogico, il simbolismo della persona umana nella sua realtà di coppia "uomo-donna" viene sempre più riferito nel mondo teologico e richiamato da varie aree del pensiero umano. Sant'Ignazio di Loyola lo ha utilizzato nei suoi *esercizi spirituali* per indicare alcuni criteri per la formazione di un vero senso ecclesiale. Melina si ispira prevalentemente alla sua impostazione per sviluppare la funzione della Chiesa nelle due figure analogiche e complementari della Chiesa, intesa come "sposa" di Cristo e come "madre" dei cristiani nella formazione della coscienza cristiana.

Infatti, la Chiesa è potenziata per formare la coscienza cristiana in virtù del suo legame genetico (è nata dal sacrificio di Cristo), impresso a livello ontologico (sussiste in relazione intima con Cristo da cui riceve sempre lo Spirito) e mantenuto vivo nell'amore (rimane interlocutrice differente di Cristo ma vincolata a Lui per amore), segnato dal dono dello Spirito<sup>72</sup>. Da qui risulta che il conseguimento dei sensi spirituali da parte dei credenti è mediato dalla Chiesa: "Il credente accoglie lo Spirito nella misura della sua comunione con la Chiesa, sposa di Cristo"<sup>73</sup>. L'autore assume così la riflessione di San Tommaso, secondo il quale "il giudizio sull'agire dipende da una purezza dei sensi spirituali, da una capacità di discernimento, che si ha solo restando in comunione con la semplicità della Chiesa sposa di Cristo, unita al suo Signore tramite lo Spirito"<sup>74</sup>.

Rivolta ai credenti, la Chiesa esercita la sua maternità nell'emergenza della coscienza cristiana (generare) e nella sua crescita (educazione e formazione). È quindi una maternità basilare e dinamica (presenza dello Spirito). In questo senso, non si può separare l'aspetto carismatico dalla Chiesa, né dalla sua

---

<sup>72</sup> Cf. *Ibidem*, 258-259.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 259.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 259-260.



dimensione istituzionale nell'esercizio della sua sollecitudine materna. La stessa ministerialità petrina espressa in termini paterni, compresa l'infallibilità papale, è segnata da questa dimensione ecclesiale materna (Cf. Sant'Agostino; *Gv* 21, 17). Il paradigma della dimensione materna della funzione ecclesiale è la Vergine Maria. Con il suo *fiat*, ella indica il senso della comunione (il *divinum* e l'*humanum*), da cui dipende la concordia nel comprendere e nel approvare. Un cristiano o un gruppo isolato non potrà dunque avvalersi dell'ispirazione dello Spirito e pretendere di sottrarsi alla sollecitudine materna della Chiesa con i suoi comandamenti e precetti positivi. Entrambi gli aspetti devono convergere, dal momento che lo stesso Spirito è riconosciuto come loro comune origine<sup>75</sup>. Dunque le due istanze si uniscono nella formazione della coscienza del credente.

#### 2.4.3.3 Predisposizione del credente alla formazione ecclesiale della coscienza.

Sulla scia del P. Fessard, commentatore degli *esercizi* di Sant'Ignazio, l'autore individua il "pudore" come l'atteggiamento soggettivo che predispone all'amore della Chiesa sposa e madre. Anche se sant'Ignazio nelle sue regole sembra raccomandare un'obbedienza cieca alla Chiesa<sup>76</sup>, l'interpretazione che tiene conto del contesto polemico in cui scrisse permette di coglierne il senso giusto. Il pudore significa *la disponibilità della coscienza a "mettere da parte ogni suo giudizio", rinunciando all'orgoglio dell'autosufficienza*<sup>77</sup>. Risulta dunque realistico unire al concetto della mediazione ecclesiale nella formazione della coscienza il carattere di rinuncia (carattere pasquale) dell'uomo, che riconosce che la rettitudine dei suoi giudizi può essere pregiudicata o ostacolata dalla sequela del peccato.

Tuttavia quest'atteggiamento di pudore, descritto da vari autori come di stampo femminile in un modo specifico, è legato alla psicologia dell'amore. L'amore genera il sentimento di

---

<sup>75</sup> L'autore riferisce qui alla riflessione di San Tommaso eseguito da Sant'Ignazio: cf. *Ibidem*, 262-263.

<sup>76</sup> Ciò si vede per esempio nella formula della tredicesima regola trascritta dall'autore: cf. *Ibidem*, 263.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 264.

rispetto e venerazione proprio all'amante davanti al suo amato. È anche il sentimento caratteristico dell'inferiore davanti al suo superiore. In questa prospettiva, il cristiano assume l'atteggiamento della Chiesa davanti al Signore Gesù suo Sposo in attesa dello Spirito. Allo stesso tempo lo adotta in virtù della sua qualità di figlio della Chiesa. Così, scaturito dall'amore e spinto da esso, il pudore riguardo alla Chiesa nella formazione della coscienza diventa un atteggiamento previo, di indole sponsale e filiale. Il paradigma analogico di quest'atteggiamento è la figura concreta della Vergine Maria, specialmente nella scena evangelica dell'annunciazione: "Essa è l'*universale concretum* della Chiesa, la forma perfetta della disponibilità sponsale allo Spirito che diventa feconda e si apre ad una maternità universale. Nell'annunciazione si realizza al massimo la *vergüenza* di una creatura di fronte al Creatore"<sup>78</sup>.

Il punto culminante della relazione sponsale con Cristo da parte del credente nella formazione della coscienza è l'accoglienza del dono dell'istinto spirituale che si intende come una "disposizione stabile a ricevere i suggerimenti dello Spirito Santo nella forma di ispirazione"<sup>79</sup>. L'istinto spirituale realizza l'interiorizzazione della legge morale nella coscienza in modo da permettere il discernimento del bene morale concreto secondo verità, senza eliminare l'aspetto di crocifissione dell'obbedienza che rinuncia alla propria volontà per fare quella del Padre sull'esempio di Cristo (cf. *Lc* 22, 42).

### *Conclusion*

La riflessione di Livio Melina, sulla dimensione cristiana della morale, ha l'originalità particolare di collocare la dimensione ecclesiale non già come un aspetto esterno, ma come una dimensione costitutiva dell'agire cristiano in quanto tale. L'autore ha raccolto il legame della Chiesa con il mistero trinitario, dal quale scaturisce ogni vita cristiana ed ogni riflessione teologica. Ciò gli permette di collocare la Chiesa stessa al suo posto specifico in rapporto con Dio e in rapporto con i cristiani dentro l'economia della salvezza che segue il suo percorso storico.

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, 266.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

L'autore ricupera la categoria filosofico-teologica di "dimora" per cogliere la profondità della dimensione relazionale dell'"uomo rivolto a Dio"<sup>80</sup> propria dell'impostazione ecclesiale dell'agire cristiano. Il fatto di percepire la Chiesa come dimora dell'agire cristiano situa l'ethos cristiano storico senza rinchiuderlo nei limiti intraecclesiali. La Chiesa è una dimora della vita che proviene dall'Alto, giacché ella è mediatrice del progetto universale della salvezza. La dimora teologica dell'agire cristiano viene così localizzata lì dove la dimensione soprannaturale prende corpo nella realtà ecclesiale storica in un rapporto di comunione. Dunque la Chiesa è l'ambito che rende possibile l'agire morale cristiano nella sua tensione alla comunione. La priorità del dono che ne viene messa in rilievo e la dinamica di comunione costituiscono praticamente *l'ontologia del rapporto* fra il Dio trino e la Chiesa (Sposa, Corpo mistico) da un lato, fra la Chiesa e i cristiani in quanto soggetti morali dall'altro. Teologia, cristocentrismo, pneumatologia, soteriologia, antropologia teologica confluiscono nello stabilimento della dimensione ecclesiale costitutiva dell'agire cristiano. Essa potrebbe trovare il suo slancio in due proposizioni di Basilio Petrà: "La comunione che la Chiesa è entra costitutivamente nella genesi del soggetto in quanto tale, poiché attraverso il battesimo nasce propriamente nella Chiesa un soggetto nuovo ...; la comunione che la Chiesa è entra costitutivamente nella genesi del soggetto in quanto morale, nella misura in cui esso voglia attuarsi autenticamente, in fedeltà al proprio essere"<sup>81</sup>.

Forse la categoria di "dimora" accentua il *da dove* e non sufficientemente il *verso dove*. Invece la categoria della Chiesa come "sacramento", essendo una categoria teologica derivata dall'ecclesiologia genuina del Vaticano II, avrebbe impresso una maggiore spinta dinamica verso l'universalità, giacché la Chiesa è segno e strumento universale di salvezza (cf. *LG* 1). Quindi la morale cristiana, in quanto risiede nell'attuare il bene per le persone, partecipa di questa missione di salvezza del genere umano; un aspetto non trascurabile quando si vuole mettere in rilievo la dimensione universale della morale cristiana.

---

<sup>80</sup> Cf. *Ibidem*, 207-210; B. PETRÀ, "Communio" ecclesiale e genesi del soggetto morale, in L. MELINA – P. ZANOR (a cura di), *op. cit.*, 84-90.

<sup>81</sup> L. MELINA – P. ZANOR (a cura di), *op. cit.*, 90-91, 93.

Inoltre l'autore raccoglie la visuale ecclesiale della chiamata universale alla santità come cornice onnicomprensiva della vita cristiana teologicamente fondata e sviluppata nella correlazione fra spiritualità e morale. Troviamo ancora una volta una categoria teologica che colloca l'agire morale nella prospettiva della grande famiglia voluta da Dio che chiama tutti alla santità, ed essi progrediscono in solidarietà senza frontiera<sup>82</sup>. Questa cornice traccia un programma comprensivo ad ogni riflessione di morale rinnovata nella misura in cui essa deve sottolineare il primato della grazia, sviluppare una prospettiva dinamica e personalistica e mettere in rilievo lo scopo teleologico unico verso il quale si incammina. Ora, la Chiesa ne diventa maestra e mediazione.

Anche l'uso del simbolismo sponsale e materno ha la sua importanza quando si parla della realtà ecclesiale, questo per salvaguardarne il collegamento specifico al mistero. Dunque, un agire cristiano sarà sempre segnato da questo legame con il mistero, la cui analisi non può esaurirsi in concetti semplicemente ed esclusivamente razionali. E così, la Chiesa interverrà nella coscienza cristiana con questa diligenza di avvicinamento del mistero divino nell'agire umano, come il cristiano si accosterà alla Chiesa con un atteggiamento ispirato a questa convinzione previa.

Lo studio di Melina sulla dimensione ecclesiale dell'agire apre la ricerca ad un approccio intrinseco della Chiesa in rapporto all'agire morale; un aspetto ancora poco indagato dalla Teologia Morale fondamentale sistematica dei manuali recenti. L'autore situa la sua impostazione nella continuità con la tradizione teologica – interrotta dalla morale post-tridentina –, particolarmente con la tradizione tomista. Lo stesso rapporto tra Chiesa e morale si collega ad alcune linee principali dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II: la Chiesa come sacramento universale della salvezza in una ecclesiologia di comunione; la chiamata universale alla santità, ecc. L'integrazione delle categorie innovatrici come la comunione, con la sua consistenza filosofico-teologica nella prospettiva della relazione; la "dimo-

---

<sup>82</sup> Vide anche J. LAFFITTE, *Chiamati insieme per un agire santo*, In L. MELINA – P. ZANOR (a cura di), *op. cit.*, 99-109.

ra” con la sua densità filosofica, teologica ed etica, ecc., inaugura un dialogo interdisciplinare profondo e aperto della ricerca dell’autore fra la tradizione e la modernità. Ed è proprio in questo senso che ci si augura l’approfondimento ermeneutico di alcune linee di riflessione, come per esempio alcuni elementi psicologici dell’azione della persona umana che verrebbero riproposti in categorie rinnovate.