

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La coscienza morale e la memoria

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### Schede

<b>1. Celebrazione della coscienza e sua rimozione nel nostro tempo .....</b>	<b>7</b>
Un'esperienza universale, non un'idea .....	7
(a) La necessaria configurazione storica .....	7
(b) Il cristianesimo e la coscienza .....	8
Il fatto della coscienza e il pensiero di essa .....	8
Rispetto della coscienza e sua censura .....	9
Il nuovo significato di coscienza: consapevolezza .....	9
Difetto del costume e difetto di coscienza .....	9
Separazione tra coscienza e società .....	9
<b>2. Comandamenti di Dio e memoria nella legge mosaica .....</b>	<b>10</b>
Ripresa: lo scarto tra esperienza e concetto .....	10
La Bibbia: descrizioni dell'esperienza .....	10
La Legge .....	11
La legge e la fede .....	11
La comprensione "mercenaria" della legge .....	12
Dai beni materiali al bene morale .....	12
Comprensione spirituale della legge e memoria .....	12
<b>3. Interiorizzazione della legge nella predicazione dei profeti .....</b>	<b>13</b>
Introduzione .....	13
La conversione del profeta .....	13
Oracolo e invettiva .....	13
I profeti e la legge .....	14
La legge esteriore e la legge del cuore .....	14
Castigo esteriore e castigo interiore .....	15
<b>4. Il compimento della legge: sequela e memoria di Gesù .....</b>	<b>17</b>
Introduzione .....	17
Ripresa dei profeti .....	17
Il ricorso a paradigmi .....	18
Può capire soltanto chi si mette in gioco .....	18
Un vangelo invece di una minaccia .....	19
Breve sintesi .....	19
<b>5. La legge perfetta della libertà: Paolo, Giacomo e Giovanni.....</b>	<b>20</b>
Introduzione .....	20
La coscienza negli scritti di Paolo .....	20
La coscienza negli scritti deuterio-paolini .....	21
La legge perfetta della libertà in Giacomo .....	21
Giovanni .....	22

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La coscienza morale e la memoria

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### Testo

<b>1. Celebrazione della coscienza e sua rimozione nel nostro tempo .....</b>	<b>23</b>
Un'esperienza universale, non un'idea .....	23
(a) La necessaria configurazione storica .....	24
(b) Il cristianesimo e la coscienza .....	26
Il fatto della coscienza e il pensiero di essa .....	27
I discorsi: rispetto della coscienza e sua censura .....	28
Il nuovo significato di coscienza: consapevolezza .....	29
I fatti: difetto del costume e difetto di coscienza .....	30
Separazione tra coscienza e società .....	30
<b>2. Comandamenti di Dio e memoria nella legge mosaica .....</b>	<b>32</b>
Ripresa: lo scarto tra esperienza e concetto .....	32
La Bibbia: descrizioni dell'esperienza .....	33
La Legge .....	35
La legge e la fede .....	36
La comprensione "mercenaria" della legge .....	37
Dai beni materiali al bene morale .....	38
Comprensione spirituale della legge e memoria .....	39
<b>3. Interiorizzazione della legge nella predicazione dei profeti .....</b>	<b>41</b>
Introduzione .....	41
La conversione del profeta .....	42
Oracolo e invettiva .....	43
I profeti e la legge .....	44
La legge esteriore e la legge del cuore .....	45
Castigo esteriore e castigo interiore .....	48
<b>4. Il compimento della legge: sequela e memoria di Gesù .....</b>	<b>52</b>
Introduzione .....	52
Ripresa dei profeti .....	54
Il ricorso a paradigmi .....	55
Può capire soltanto chi si mette in gioco .....	57
Un vangelo invece di una minaccia .....	58
La sintesi .....	60
<b>5. La legge perfetta della libertà: Paolo, Giacomo e Giovanni .....</b>	<b>61</b>
Introduzione .....	61
La coscienza negli scritti di Paolo .....	62
La coscienza negli scritti deuterio-paolini .....	66
Giovanni .....	70

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La coscienza morale e la memoria**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### **Introduzione e programma**

Abbiamo considerato nel primo ciclo di catechesi il *Deuteronomio*, il libro della “seconda legge”, che riassume tutta la legge nell’imperativo: *guardati dal dimenticare*. All’origine dei comandamenti di Dio stanno i vincoli di alleanza che l’opera originaria di Dio stringe. Se i comandamenti soffrono oggi di un difetto di evidenza è perché dimenticati sono prima ancora quei legami.

La memoria ha un posto di assoluto rilievo nella prospettiva della fede cristiana; non a caso il sacramento al centro della vita cristiana risponde a questo comando: *Fate questo in memoria di me*. La vita cristiana è possibile soltanto a procedere dalla memoria di Lui; quella memoria d’altra parte non può essere separata da quella di noi stessi. Quando Pietro annunciò il vangelo del Risorto a Gerusalemme nel giorno di Pentecoste, i presenti subito *si sentirono trafiggere il cuore*; capirono che la parola di Pietro li riguardava; non chiesero ulteriori informazioni a proposito di Gesù, ma subito chiesero: *Che cosa dobbiamo fare, fratelli?* Mostrarono in tal modo di capire che la storia di Gesù comportava una nuova lettura della loro storia, e quindi anche del loro futuro. Pietro disse: *Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo* (leggi At 2, 37-40). Questo breve racconto bene illustra come il vangelo sia principio di un imperativo.

Soltanto chi ricorda il proprio peccato, e insieme la propria vita tutta, soltanto chi la ricorda con vergogna e in attesa di perdono, soltanto chi ha fame e sete di una giustizia che vede mancargli, soltanto costui comprende la verità di Gesù, di tutti i suoi gesti e di tutte le sue parole. Non può ricordare davvero Gesù se non chi ricorda se stesso.

La memoria di noi non consiste però nella somma di molti ricordi sul nostro passato. Nella nostra coscienza c’è molto di più del nostro passato rispetto a quello che ricordiamo analiticamente. Questo di più però rimane nascosto, finché la parola di Gesù non lo rende manifesto. Gesù attende che in noi ci sia il desiderio di portare alla luce le cose nascoste; soltanto tale desiderio ci mette nella condizione di essere docili alla sua parola.

\* \* \*

La memoria è il nocciolo radicale della coscienza morale. La coscienza è anzitutto una voce arcana, che si fa sentire nel nostro intimo pur senza parole. Nelle sue prime forme, le più antiche e insieme le più fondamentali, essa non pronuncia parole precise; soltanto segnala che ha qualche cosa da dire. Noi avvertiamo il suo soffio, che è poi lo Spirito stesso di Dio; lo avvertiamo attraverso un senso di sospensione, e addirittura di timore. Timore di che? Di mancare all’attesa di altri. Di chi? L’unico Altro che conta è alla fine Colui che nessuno ha mai visto; soltanto *il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato* (Gv 1, 18).

Il fatto che nessuno mai l'abbia visto non impedisce che tutti avvertono la sua presenza. Indice di tale presenza è il sentimento che tutti abbiamo d'essere attesi, di essere in debito, di poter essere dunque accusati da un momento all'altro come inadempienti. Il Figlio di Maria dà parola alla voce segreta e interiore, porta così alla luce i segreti dei cuori. Così annuncia il vecchio Simeone alla madre: *Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori* (Lc 2, 34s).

Una delle sindromi più spesso denunciate dell'Occidente è la crisi del soggetto e della sua identità. La società complessa, oltre tutto, anche premia le persone senza identità, "versatili", che possono cioè essere versate in ogni contenitore, in ogni mansione e in ogni modo di pensare. All'origine del difetto di identità non sta però il bisogno di persone versatili; sta invece il fatto che nelle società occidentali i processi di identificazione sono diventati ardui. Una volta di *identità* neppure si parlava, tanto essa era ovvia. Nel Novecento invece il diffuso difetto di identità impone di studiare i processi attraverso i quali essa prende forma.

Le antiche concezioni della coscienza morale, quelle che la identificavano con la ragione, o magari con la voce stessa di Dio, appaiono ormai troppo semplicistiche. Il Vaticano II, nel quadro del suo obiettivo di una riconciliazione tra cattolicesimo e cultura moderna, propone un'apologia della coscienza morale; lo fa però (in particolare nella *Gaudium et spes*, al n. 16) proponendo una visione di essa solo "mistica" e ignara dei processi psicologici e culturali che presiedono alla sua formazione.

La voce di Dio certo è iscritta dentro di noi da sempre; ha però inizialmente la consistenza di un mero sentire, di un'attesa e di un timore. L'attesa è quella accesa dalle prime esperienze gratificanti che stanno all'origine della coscienza del bambino. Il timore è quello che accompagna l'agire, e segnala il possibile difetto di tale agire rispetto alle attese altrui. La voce segreta di Dio può diventare parola soltanto attraverso il processo dell'esperienza. Si intuisce in tal senso il nesso stretto tra coscienza morale e vicenda biografica, rispettivamente tra coscienza e memoria.

La formazione della coscienza passa, in particolare, attraverso l'esperienza dei rapporti primari; il tendenziale sequestro che la famiglia contemporanea conosce rispetto al contesto sociale rende decisamente più incerta la sua attitudine a plasmare la coscienza del bambino. Nella relazione coi genitori sono iscritte una promessa e insieme una legge, che oggi stentano a trovare articolazione, e quindi anche a plasmare la coscienza.

Tanto più urgente si rende la riflessione sulla relazione tra coscienza e memoria. Essa promette oltre tutto di offrire le risorse per superare quel conflitto tra legge e coscienza, che ha tormentato la storia di tutto il pensiero moderno, anche di quello cristiano.

A questi temi dedicheremo il secondo ciclo di catechesi. Dopo un'introduzione sintetica, riferita all'istruzione del problema della coscienza nel nostro tempo, gli incontri privilegeranno la considerazione biblica. Suggeriamo qui di seguito l'indice degli incontri.

*Don Giuseppe Angelici*

## Programma degli incontri

Lunedì 24 gennaio

*Celebrazione della coscienza  
e sua rimozione nel nostro tempo*

Lunedì 31 gennaio

*Comandamenti di Dio e memoria  
nella legge mosaica*

Lunedì 7 febbraio

*Interiorizzazione della legge  
nella predicazione dei profeti*

Lunedì 14 febbraio

*Il compimento della legge:  
sequela e memoria di Gesù*

Lunedì 21 febbraio

*La legge perfetta della libertà:  
Paolo, Giacomo e Giovanni*

Gli incontri si terranno come al solito in Facoltà teologica, ingresso di via dei Chiostrì, 6; inizieranno alle ore 21 e termineranno entro le 22.30



Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La coscienza morale e la memoria**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### **1. Celebrazione della coscienza e sua rimozione nel nostro tempo**

#### **Un'esperienza universale, non un'idea**

L'idea di *coscienza* e della sua *voce* è assolutamente centrale nella tradizione culturale dell'Occidente. La voce della coscienza è la voce che ordina, poi approva o rimprovera. Se "la coscienza è a posto", nessuna e nulla può turbarmi.

A questo potere quasi "magico" della coscienza è da riferire la bella espressione di Kant: «Due cose colmano l'animo di sempre nuova e crescente meraviglia e timore, quanto più spesso e assiduamente la riflessione se ne occupa: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me». La legge morale in me è la coscienza; essa suscita meraviglia e insieme timore; la sua voce non è la voce mia, è trascendente, da sopra mi chiama. Non stupisce che meravigli, e insieme riempia di timore; se manco alla sua chiamata perdo me stesso.

La coscienza, molto prima e molto più che un concetto, è un'esperienza concreta. Indubitabile certo, ma insieme tale da indurre smarrimento, appunto come il cielo stellato:

Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,  
la luna e le stelle che tu hai fissate,  
che cosa è l'uomo perché te ne ricordi  
e il figlio dell'uomo perché te ne curi? (Sal 8, 4-5)

Signore, tu mi scruti e mi conosci,  
tu sai quando seggio e quando mi alzo.  
Penetri da lontano i miei pensieri,  
mi scruti quando cammino e quando riposo.  
Ti sono note tutte le mie vie;  
la mia parola non è ancora sulla lingua  
e tu, Signore, già la conosci tutta.  
Alle spalle e di fronte mi circondi  
e poni su di me la tua mano.  
Stupenda per me la tua saggezza,  
troppo alta, e io non la comprendo. (Sal 139. 1-6)

È importante riconoscere due aspetti della coscienza, che il pensiero dell'Occidente invece spesso non ha riconosciuto, specie in epoca moderna: la mediazione culturale, e la mediazione cristiana.

#### **(a) La necessaria configurazione storica**

L'esperienza della coscienza è universale, e tuttavia ha essenziale bisogno delle forme della cultura per prendere figura. In tal senso, la rappresentazione della legge morale quasi fosse un cielo stellato è ingenua. La forma della coscienza dipende da una storia precisa, è dunque esposta alle variazioni atmosferiche che tutte le realtà sublunari conoscono. La negazione della connotazione culturale si accompagna in epoca moderna alla sua celebrazione aulica. La celebrazione caratterizza in la stagione liberale; l'autonomia morale del singolo è garantita dalla coscienza, dunque dalla voce interiore che esonera da ogni dipendenza da altri; essa è il presidio sicuro dei diritti individuali.

Anche il Concilio Vaticano II, nel quadro della riconciliazione con la cultura liberale, celebra la coscienza quasi fosse qualche cosa di “innato”.

Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità. (GeS 16<sup>a-b</sup>)

Di contro a questa immagine parla quasi tutto il pensiero del Novecento, da Freud in poi, e già prima nell'Ottocento Nietzsche:

*Contenuto della coscienza.* – Il contenuto della nostra coscienza è tutto ciò che negli anni dell'infanzia ci veniva regolarmente *richiesto* senza un motivo da persone che veneravamo o temevamo. Dalla coscienza viene dunque stimolato quel senso del dovere («questo lo debbo fare, e non fare quello») che non chiede: *perché* debbo? – In tutti i casi in cui una cosa viene fatta con un 'perché', l'uomo agisce *senza* coscienza; tuttavia non perciò contro di essa. – La fede nelle autorità è la fonte della coscienza; questa non è dunque la voce di Dio nel cuore dell'uomo, ma la voce di alcuni uomini nell'uomo. (*Umano, troppo umano*)

Dunque, la coscienza è voce di Dio oppure del padre e delle altre autorità? È sbagliato immaginare un'antitesi radicale; soltanto attraverso le figure concrete di una madre e di un padre prende forma il mondo accogliente e giusto, che il bambino fin dall'inizio cerca. Il difetto dei testimoni umani compromette la chiarezza della voce del cielo. Oltre al difetto dei singoli interviene poi il difetto di un mondo; il singolo ha bisogno delle risorse simboliche offerte dalla cultura ambiente per configurare la propria coscienza; e tale cultura è sempre in difetto rispetto alla voce di Dio; la fede nel vangelo del Dio che si è fatto vicino comporta di necessità una conversione. Illustra bene questo scarto il racconto della conversione del profeta Isaia:

«Ohimè! Io sono perduto,  
perché un uomo dalle labbra impure io sono  
e in mezzo a un popolo  
dalle labbra impure io abito;  
eppure i miei occhi hanno visto  
il re, il Signore degli eserciti». (Is 6,5)

Labbra impure sono quelle che mentono. Certo mente un popolo la cui lingua censura i vissuti primari, quelli legati al rapporto uomo/donna, genitori/figli, fratelli.

## **(b) Il cristianesimo e la coscienza**

Nella tradizione occidentale le risorse maggiori per configurare la coscienza sono state quelle offerte dalla predicazione e dalla pratica cristiana della vita. Proprio così la coscienza ha assunto rilievo egemonico nella cultura occidentale; essa ha potuto essere qualificata come la cultura della dignità della persona. E la coscienza morale ha assunto una configurazione religiosa. La coscienza è stata intesa come la voce di Dio.

Tale identificazione non dipende solo dalle *affermazioni catechistiche*, ma dalla configurazione complessiva dell'*ethos*. Oggi questo non accade più, o in ogni caso accade meno.

## **Il fatto della coscienza e il pensiero di essa**

Occorre distinguere tra configurazione effettiva della coscienza e pensiero riflesso a proposito di essa. Illustrazione dello scarto per riferimento al cattolicesimo convenzionale; la figura effettiva della coscienza non è adeguata dalla definizione catechistica:

La coscienza morale è un giudizio della ragione, mediante il quale la persona umana riconosce la qualità morale di un atto concreto che sta per porre, sta compiendo o ha compiuto. (CCC n. 1778)

La coscienza è una disposizione abituale del soggetto, diversa dalla ragione; una disposizione strettamente connessa alla connotazione sintetica del soggetto.

Il difetto della definizione catechistica non solleva problemi fino a che la coscienza è di fatto configurata dalle forme pratiche della vita. Diventa invece problema quando la coscienza morale si fa incerta; allora occorre occuparsi di essa, dei giudizi che essa esprime e addirittura della sua formazione.



La crisi della coscienza morale si produce in diversi tempi e sotto la pressione di diversi fattori. In maniera molto schematica distinguiamo due ordini di fattori: (a) quelli legati alle forme del discorso sociale: rimozione di ogni riferimento alla coscienza nella vita; (b) quelli legati alla qualità dei rapporti pratici; le regole di comportamento fissate dal diritto, dalla burocrazia e rispettivamente dall'organizzazione tecnica del lavoro si sostituiscono a quelle norme fissate dai *mores*.

### **Rispetto della coscienza e sua censura**

(a) La tendenziale rimozione riguarda non l'idea di coscienza in generale, ma la prospettiva che ad essa ci si possa riferire nella trama quotidiana dei rapporti. È rimossa soprattutto l'idea che nell'attestazione della coscienza debbano essere cercati i criteri capaci di giustificare i rispettivi comportamenti.

(b) Simultanea è l'altra tendenza, solo in apparenza opposta: l'appello alla propria coscienza diventa frequente ed enfatico; esso sancisce l'esclusione della competenza di ogni altro sui comportamenti propri. Se la scelta personale è suggerita dalla propria coscienza non è tollerata alcuna inquisizione di altri.

La coscienza morale, per un lato censurata, per altro lato è nominata con frequenza addirittura inflattiva, soprattutto per protestare la sua obiezione. La vita comune appare basata su *convenzioni*; le *convinzioni* sono solo private; in realtà sono rare. La coscienza privata si difende con ostinazione tanto maggiore quanto più è dubbia. La metafora della *fortezza vuota*.

### **Il nuovo significato di coscienza: consapevolezza**

Il termine "coscienza" passa progressivamente a una accezione "psicologica", significa cioè consapevolezza di sé. Di coscienza in senso psicologico si parla sempre di più perché – secondo una probabile congettura – essa è diventata più insicura e si sente minacciata. È ormai comune la denuncia della crisi del soggetto contemporaneo. Tale crisi è una delle cifre qualificanti del *postmoderno*. Mentre per la cultura *moderna* era postulato indiscusso l'assolutezza del soggetto autonomo, nella cultura postmoderna il soggetto appare soprattutto debole e cagionevole; la cura della sua causa assume soprattutto la forma della cura in senso clinico.

### **Difetto del costume e difetto di coscienza**

Il processo di regressione che la coscienza morale oggi conosce, non dipende solo o soprattutto dai discorsi; dipende più in profondità dal difetto pratico di un costume. Contro un'ingenua concezione idealista della coscienza morale, occorre riconoscere che l'attitudine a discernere il bene e il male nasce sul fondamento di esperienze pratiche effettive, da quelle esperienze originarie, nelle quali il singolo si ritrova anticipato da altri; anticipato, più precisamente, dalla prossimità grata e promettente di altri. Tali esperienze sono quelle infantili e rispettivamente quelle connesse al rapporto tra uomo e donna. Esse sono sempre più decisamente abbandonate dalla cultura pubblica e assegnate alla competenza esclusiva della famiglia affettiva.

### **Separazione tra coscienza e società**

Nella società complessa le leggi sottese ai comportamenti sociali sono quelle fissate dal diritto, dalla burocrazia, dalla divisione del lavoro; esse si sostituiscono a quelle fissate dai rapporti primari; le leggi del costume avevano l'effetto di dare figura alla coscienza; le norme burocratiche o giuridiche non danno figura alla coscienza; sanzionano l'estraneità reciproca.

I sociologi hanno denunciato con tempestività e con relativa chiarezza la distanza tra coscienza e società (vedi E. Durkheim e M. Weber). In parte hanno anche visto gli inconvenienti di tale distanza. I filosofi e i teologi paiono invece più lenti a registrare questa distanza, e ad affrontare i problemi che ne conseguono.

L'apologia della coscienza morale appare oggi come retorica vuota. Chi davvero apprezza la coscienza come presidio dell'autonomia della persona deve oggi rilevarne la fragilità e quindi prendersene cura, e non tesserne l'apologia.

In questa prospettiva riteniamo illuminante una nuova interrogazione della Bibbia, quale quella che cercherò di proporre sinteticamente qui. Davvero una nuova interrogazione? Piuttosto l'inizio di una considerazione assente dalla tradizione della teologia e della catechesi.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La coscienza morale e la memoria

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### 2. Comandamenti di Dio e memoria nella legge mosaica

#### Ripresa: lo scarto tra esperienza e concetto

La tradizione cristiana concorre in maniera decisiva a plasmare la coscienza morale, ma la teologia non ha una teoria convincente di essa. Tre aspetti insoddisfacenti:

- (a) La coscienza è un giudizio, e non una facoltà.
- (b) Il giudizio è espresso dalla *ragione*, mentre esso è la voce di Dio stesso nella persuasione comune.
- (c) Il giudizio pronunciato dal soggetto stesso che agisce è insostituibile; perché?

In realtà, la coscienza non è subito un giudizio, è un tempio interiore; e nel tempio si produce un confronto tra me e la voce di Dio, che mi interroga a proposito della mia storia, mi sollecita a rispondere delle mie azioni; insinua che io sia quello che le azioni dicono.

La difficoltà a pensare la coscienza morale deriva dal modello “antropologia delle facoltà”: l'uomo avrebbe per *natura* facoltà, che poi eserciterebbe; gli atti sarebbero soltanto contingenti per rapporto all'identità essenziale. La morale convenzionale pensa a un giudizio sui singoli atti, quasi che essi non siano legati in una storia unica, che definisce l'identità stessa del soggetto.

La coscienza morale attesta appunto che l'agire sta tra me e me; attraverso le forme del mio agire io mi cerco. Cerco di precisare quell'identità che era nascosta nel nome con cui fin dall'inizio la madre mi chiamava; la sua voce è il primo fondamento della mia coscienza. La forma “eteronoma” della coscienza infantile mostra il nesso tra dovere e attese dei genitori. La forma infantile non è soltanto una protesi provvisoria; annuncia la verità definitiva della coscienza: essa è testimone di una attesa che altri ha nei miei confronti.

#### La Bibbia: descrizioni dell'esperienza

Il soggetto diventa tale attraverso le forme del suo agire: questa è la tesi di fondo espressa dalla Bibbia quando essa identifica fede e obbedienza alla Legge. Il soggetto giunge a conoscere la verità della voce che lo chiama solo mediante l'obbedienza. Nei testi non c'è una parola equivalente a coscienza; il più vicino è *cuore*. Il cuore biblico non è quello romantico; è quella nascosta scelta di fondo, che solo la prossimità di Dio rivela (vedi *Is* 6).

La qualità nascosta del *cuore* è descritta da Geremia:

Più fallace di ogni altra cosa  
è il cuore e difficilmente guaribile;  
chi lo può conoscere?  
Io, il Signore, scruto la mente e saggio i cuori,  
per rendere a ciascuno secondo la sua condotta,  
secondo il frutto delle sue azioni.  
Come una pernice che cova uova da lei non deposte  
è chi accumula ricchezze, ma senza giustizia.  
A metà dei suoi giorni dovrà lasciarle  
e alla sua fine apparirà uno stolto». (Ger 17, 9-11)

Anche senza parola, la qualità dell'esperienza che noi chiamiamo coscienza è chiaramente descritta da alcuni testi narrativi della storia deuteronomistica.

Per esempio, nei racconti di Davide, Abigail, la moglie di Nabal, così si rivolge a David per difendere il marito dalla sua ira:

Certo, quando il Signore ti avrà concesso tutto il bene che ha detto a tuo riguardo e ti avrà costituito capo d'Israele, non sia di angoscia o di rimorso al tuo cuore questa cosa: l'aver versato invano il sangue e l'aver fatto giustizia con la tua mano, mio signore. Il Signore ti farà prosperare, mio signore, ma tu vorrai ricordarti della tua schiava. (1 Sam 25, 31)

Di Davide si dice, verso la fine della sua vita:

Dopo che ebbe fatto il censimento del popolo, si sentì battere il cuore e disse al Signore: «Ho peccato molto per quanto ho fatto; ma ora, Signore, perdona l'iniquità del tuo servo, poiché io ho commesso una grande stoltezza» (2 Sam 24, 10).

Una descrizione grandiosa della coscienza offre un salmo di Davide, il *Miserere* (leggi in specie Sal 51, 5-14): la colpa, inesorabilmente attestata dalla coscienza, costringe alla confessione; Dio ha ragione; ma la confessione non basta a vedere il possibile rimedio; la *sincerità del cuore* che Dio esige non può realizzarsi se non a condizione che Egli *crei in me un cuore nuovo*.

Molti testi interessanti si trovano nella storia di Giuseppe; il più esplicito è quello in cui i fratelli alla richiesta di Giuseppe (non ancora riconosciuto) di portargli Beniamino, risentono dentro la colpa antica:

Allora si dissero l'un l'altro: «Certo su di noi grava la colpa nei riguardi di nostro fratello, perché abbiamo visto la sua angoscia quando ci supplicava e non lo abbiamo ascoltato. Per questo ci è venuta addosso quest'angoscia» (Gn 42, 21).

Anche il dialogo del Signore Dio con Adamo peccatore è una drammatizzazione della coscienza morale:

Il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?». Rispose: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto». Riprese: «Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?». (Gn 3, 8-10)

Oppure il dialogo di Dio con Caino:

«Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo» (Gn 4, 6s)

Vedi anche l'altro e più sofisticato dialogo dopo il delitto:

«Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo! Ora sii maledetto lungi da quel suolo che per opera della tua mano ha bevuto il sangue di tuo fratello. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra». Disse Caino al Signore: «Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono? Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere». Ma il Signore gli disse: «Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!». (Gn 4, 10-15)

Questi testi, molto 'moderni', descrivono il sentimento di colpa, e ne suggeriscono il significato religioso.

## La Legge

La prima forma che assume la parola di Dio è la legge. Attraverso di essa è stretta l'alleanza. Al suo fondamento sta il beneficio di Dio (esodo), sta il primo felice cammino di Israele; esso aveva la consistenza di una promessa; la legge istruisce (*torah*) sulle vie capaci di prolungare il cammino iniziato. Una promessa è la stessa identità del soggetto; è il nome con il quale sono chiamato fin dalla nascita; tra le prime forme della coscienza di me e la forma compiuta stanno le forme dell'agire. Ogni comandamento ha la forma di una raccomandazione: rispondi all'appello iscritto nell'origine. È possibile comprendere i comandamenti soltanto se si custodisce la memoria dell'origine: *Non dimenticare...*, *Guardati bene dal dimenticare...* Per esempio, *Non commettere adulterio*, e cioè guardati dal dimenticare la promessa iscritta nella vita con la donna della tua giovinezza; così anche per *Onora il padre e la madre*. La legge sottesa alla vita dei popoli procede sempre dalle prime esperienze della vita e mira a prolungare il cammino da esse aperto.

## La legge e la fede

Mediante l'alleanza del Sinai le norme poste da sempre alla base dei rapporti umani sono poste sotto l'autorità di Dio. L'esperienza di grazia dell'esodo rinnova un tratto originario della vita: da sempre essa è possibile grazie a un beneficio preveniente di Dio, che è insieme una promessa. Il primo

cammino del popolo lì per lì è apprezzato senza necessità di deliberazione. Ma questa prima forma dell'apprezzamento, necessaria, è precaria; deve seguire la decisione libera. Appunto questa decisione Dio propone al popolo: *Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli* (Es 19, 5). Soltanto a prezzo di una decisione può essere compresa la ragione di bene dell'esodo. Esso non adempie un desiderio spontaneo; annuncia invece una salvezza e rende possibile il cammino, e cioè la pratica di vita, mediante la quale soltanto l'uomo verrà a capo di sé.

### La comprensione "mercenaria" della legge

Lo schema "mercenario" intende il nesso tra legge e promessa come nesso tra prestazione e ricompensa. La differenza tra schema mercenario e lo schema della fede può essere così sintetizzata: (a) lo schema mercenario dice: "Se farai il buono, ti darò un premio"; (b) Lo schema della fede dice: "Se crederai alla mia promessa, e davvero quello che io voglio da sempre per te, avrai quello che vuoi".

Lo schema mercenario separa tra la legge e la coscienza, e i desideri del soggetto, le forme in genere nelle quali egli immagina il proprio bene. Secondo lo schema dell'alleanza invece il desiderio dell'uomo trova determinazione solo mediante gli atti che la legge comanda.

La legge dispone alla ricompensa di Dio perché attraverso l'obbedienza l'uomo diventa capace di apprezzare e volere il bene che Dio vuole per lui. Il caso di Esaù illumina: perse la primogenitura perché non era in grado di apprezzarla; preferì un piatto di lenticchie:

Giacobbe disse: «Vendimi subito la tua primogenitura». Rispose Esaù: «Ecco, sto morendo: a che mi serve allora la primogenitura?». Giacobbe allora disse: «Giuramelo subito». Quegli lo giurò e vendette la primogenitura a Giacobbe. Giacobbe diede a Esaù il pane e la minestra di lenticchie; questi mangiò e bevve, poi si alzò e se ne andò. A tal punto Esaù aveva disprezzato la primogenitura. (Gen 25, 31-34)

### Dai beni materiali al bene morale

L'alleanza è facilmente intesa in senso mercenario a motivo del materialismo dei figli di Adamo. I sapienti di Israele insegnano che *il poco del giusto è cosa migliore dell'abbondanza degli empi* (Sal 37,16). Emblematica è questa serie di tre proverbi del libro omonimo:

Tutti i giorni son brutti per l'afflitto,  
per un cuore felice è sempre festa.  
Poco con il timore di Dio  
è meglio di un gran tesoro con l'inquietudine.  
Un piatto di verdura con l'amore  
è meglio di un bue grasso con l'odio. (Pr 15,15-17)

A fronte di disgrazie improvvise, la gente facilmente dice: "Che cosa ho fatto di male per meritarmi questo?". L'oscurità del nesso tra agire e risultati induce a cercare la garanzia del successo mediante pratiche superstiziose. Contro di esse, la tradizione mosaica propone una visione rigorosamente morale della relazione religiosa. Attraverso l'obbedienza interiore la legge plasma la coscienza, è scritta nei cuori.

### Comprensione spirituale della legge e memoria

Le linee della comprensione spirituale della legge sono suggerite dalla formulazione di due precetti centrali del decalogo.

(a) Osserva il giorno di sabato per santificarlo, come il Signore Dio tuo ti ha comandato. Sei giorni faticherai e farai ogni lavoro, ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio: non fare lavoro alcuno né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né alcuna delle tue bestie, né il forestiero, che sta entro le tue porte, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato. (Dt 5, 12-15)

Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dá il Signore, tuo Dio. (Es 20, 12)  
Essi raccordano il presente all'origine (al creazione secondo Es 20,11; l'esodo secondo Dt 5, 14s) e insieme al futuro; ma la futuro promesso dall'origine; padre e madre sono infatti l'origine.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La coscienza morale e la memoria

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### 3. Interiorizzazione della legge nella predicazione dei profeti

#### Introduzione

Il profeta come interprete della coscienza: la parola di Natan che introduce l'accusa a Davide (2 Sam 12, 1-7a): la coscienza parla come parlavano i profeti; essa è accesa da immagini, che danno figura al timore arcano, che portiamo dentro a motivo della nostra colpa.

#### La conversione del profeta

Un primo tratto comune del ministero di tutti i profeti è questo: essi sono messi a parte di un segreto di Dio, e più precisamente di un'offesa di Dio, quella offesa devono contestare a tutto il popolo; una tale contestazione appare ardua; i destinatari resisteranno; il profeta dovrà investirsi del compito ingrato di convincerli di peccato. Dio non dà istruzioni. Per superare la distanza tra pensieri di Dio e pensieri degli uomini dovranno inventare un ponte.

Dio prende profeti al suo servizio perché non può raggiungere il peccatore se non ricorrendo alle risorse della correzione fraterna. Ogni profeta è come un fratello buono, un Abele, che Dio mette accanto a Caino; la vita di ogni profeta appare a rischio, come quella di Abele, o di Gesù.

L'oracolo ha la forma di un annuncio di sventura. Dio fa conoscere la sentenza al profeta; egli è tentato di fuggire: "Sono forse il custode di mio fratello?". Ma egli sa che Dio non gli permette la fuga. L'altra obiezione, più radicale, è contro il giudizio di Dio: "Questo non lo puoi fare!". Ma alla fine il profeta deve arrendersi alle ragioni di Dio.

L'esempio di Amos 7, 1-9

<sup>1</sup>Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: egli formava uno sciame di cavallette quando cominciava a germogliare la seconda erba, quella che spunta dopo la falciatura del re. <sup>2</sup>Quando quelle stavano per finire di divorare l'erba della regione, io dissi: «Signore Dio, perdona, come potrà resistere Giacobbe? E' tanto piccolo». <sup>3</sup>Il Signore si impietosì: «Questo non avverrà», disse il Signore.

<sup>4</sup>Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore Dio chiamava per il castigo il fuoco che consumava il grande abisso e divorava la campagna. <sup>5</sup>Io dissi: «Signore Dio, desisti! Come potrà resistere Giacobbe? E' tanto piccolo». <sup>6</sup>Il Signore se ne pentì: «Neanche questo avverrà», disse il Signore.

<sup>7</sup>Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore stava sopra un muro tirato a piombo e con un piombino in mano. <sup>8</sup>Il Signore mi disse: «Che cosa vedi, Amos?». Io risposi: «Un piombino». Il Signore mi disse: «Io pongo un piombino in mezzo al mio popolo, Israele; non gli perdonerò più. <sup>9</sup>Saranno demolite le alture d'Isacco e i santuari d'Israele saranno ridotti in rovine, quando io mi leverò con la spada contro la casa di Geroboamo». (Am 7, 1-9)

La resistenza del profeta dipende dalla difficoltà che ha egli stesso a capire le ragioni di Dio. L'oracolo cade inizialmente sulla testa del profeta come una pietra; egli deve appropriarsene attraverso una sorta di conversione.

#### Oracolo e invettiva

La distinzione e la distanza tra sentenza e motivazione lascia traccia sulla superficie letteraria del testo. Specie in Amos è facile distinguere l'*oracolo* e l'*invettiva*.

L'oracolo è introdotto dalla formula "oracolo del Signore" o dalla formula dell'inviato, "così dice il Signore"; l'invettiva invece è formulata dal profeta ricorrendo a immagini e ad argomenti suoi, che portano la trasparenza del suo carattere e della sua storia.

L'oracolo porta chiaro il segno della sua origine carismatica (visione, sogno, in ogni caso esperienza straordinaria). Un esempio:

- <sup>1</sup>Ascoltate queste parole,  
o vacche di Basàn,  
che siete sul monte di Samaria,  
che opprimete i deboli, schiacciate i poveri  
e dite ai vostri mariti: Porta qua, beviamo!
- <sup>2</sup>Il Signore Dio ha giurato per la sua santità:  
Ecco, verranno per voi giorni,  
in cui sarete prese con ami  
e le rimanenti di voi con arpioni da pesca.
- <sup>3</sup>Uscirete per le brecce, una dopo l'altra  
e sarete cacciate oltre l'Ermon,  
oracolo del Signore. (Am 4, 1-2)

L'invettiva non ha la forma del giudizio che applica la legge generale al caso concreto; ha invece la forma di descrizione valutante; si affida alle immagini, come già faceva l'oracolo. Paragone con la conversione di Francesco alla visione del lebbroso:

Il Signore concesse a me, frate Francesco, di incominciare così a far penitenza: poiché, essendo io nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi; e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da essi, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza d'animo e di corpo. E di poi, stetti un poco e uscii dal mondo.

## I profeti e la legge

Alla luce di questa dinamica della parola profetica, non stupisce che i profeti non citino la legge, gli articoli del codice. I criteri di valore ai quali essi attingono sono quelli suggeriti dalla coscienza (esempio Am 6, 4-6).

La tesi strana di Wellhausen (1883): la religione di Israele, monoteismo etico, nasce dai profeti; Mosè è una proiezione all'indietro successiva. Effettivamente, la nozione di *torah* è risulta dalla predicazione profetica. La retorica corrente spesso oppone la legge (assegnata alla competenza di re e sacerdoti) ai profeti. In realtà, la legge come concepita dall'Antico Testamento ha la figura di un imperativo scritto nel cuore dell'uomo.

## La legge esteriore e la legge del cuore

Una legge "scritta nel cuore" impegna a un'osservanza col cuore, e non soltanto alla conformità esteriore dei comportamenti. La legge "scritta nel cuore" comporta la possibilità e la necessità di una giustizia del cuore, che si realizzi mediante le forme dell'agire buono.

La tradizione protestante ha tradizionalmente una visione diversa; il credente rimarrebbe sempre *simul justus et peccator*. L'antitesi tra Legge e Vangelo induce a rappresentare la legge come recinto di divieti; la strana distinzione di G. Von Rad tra precetti mosaici e legge profetica; la seconda solo condannerebbe e non giustificherebbe (cfr. Gal 3, 19. 21-24).

In realtà il ministero dei profeti è volto al preciso obiettivo di scrivere la legge nel cuore, di mostrare cioè il nesso che lega comportamenti e intenzioni. La denuncia del tentativo di tenere separate intenzione interiori e opere esteriori è una costante della predicazione profetica, come dice la formule efficace di Isaia, che Gesù stesso citerà:

Dice il Signore: «Poiché questo popolo  
si avvicina a me solo a parole  
e mi onora con le labbra,  
mentre il suo cuore è lontano da me  
e il culto che mi rendono  
è un imparaticcio di usi umani, (Is 29, 3, vedi Mc 7)

Nel caso del culto la contraddizione tra labbra e cuore appare stridente; ma essa minaccia tutte le opere esteriori dell'uomo; nella lingua profetica tutte le colpe sono ricondotte alla figura della menzogna. Per esempio:

Mentre mi proponevo di guarire Israele, si scopriva l'iniquità di Efraim e la malvagità di Samaria, essi avevano praticato la menzogna: il ladro entra nelle case e fuori saccheggia il brigante. Essi non riconoscono nel loro cuore

che io mi ricordo della loro iniquità. Ora hanno nascosto in se stessi le loro azioni, ma essi sono scoperti davanti a me. (Os 7, 1-2)

*Non riconoscono nel cuore che io mi ricordo della loro iniquità:* è una buona definizione della coscienza; Dio si ricorda delle nostre iniquità, appunto per questo la coscienza ci rimorde; possiamo però cancellare questo rimorso. I figli di Israele *hanno nascosto in se stessi le loro azioni*; pensano che, nascondendo quelle, saranno nascosti anche loro agli occhi di Dio; invece *essi sono scoperti davanti a me*.

Le azioni contano davanti a Dio, perché solo esse dicono la qualità vera del cuore; esse hanno segno buono o cattivo a seconda di chi le compie, e non in forza della loro consistenza materiale; la correzione della qualità delle opere passa per la correzione del rapporto con i fratelli:

Io detesto, respingo le vostre feste  
e non gradisco le vostre riunioni;  
anche se voi mi offrite olocausti,  
io non gradisco i vostri doni  
e le vittime grasse come pacificazione  
io non le guardo.  
Lontano da me il frastuono dei tuoi canti:  
il suono delle tue arpe non posso sentirlo!  
Piuttosto scorra come acqua il diritto  
e la giustizia come un torrente. (Am 5, 21-24)

Quel che voi fate con i fratelli mette in questione la vostra coscienza; quello è il luogo del culto vero. La denuncia dei profeti non parte dalla legge, di principi o dai valori; ma dai comportamenti effettivi; l'intento è di portare alla luce le intenzioni nascoste.

## Castigo esteriore e castigo interiore

All'interiorizzazione della legge corrisponde l'interiorizzazione della stessa sventura annunciata dall'oracolo:

E poiché hanno seminato vento  
raccoglieranno tempesta.  
Il loro grano sarà senza spiga,  
se germoglia non darà farina,  
e se ne produce la divoreranno gli stranieri. (Os 8,7)

Perciò saranno come nube del mattino,  
come rugiada che all'alba svanisce,  
come pula lanciata lontana dall'aia,  
come fumo che esce dalla finestra. (Os 13,3)

Per questo è in lutto il paese  
e chiunque vi abita langue  
insieme con gli animali della terra  
e con gli uccelli del cielo;  
persino i pesci del mare periranno. (Os 4,3)

La sventura più che minacciata è constatata. Il «lutto», nel quale si trova il paese, non si può definire in termini materiali; corrisponde alla percezione della tragica fragilità di tutto quello che pure era apprezzato come ragione di vita da parte del popolo. Una percezione di questo genere è alimentata anche dalle molte sventure e miserie riconoscibili come tali da tutti; le singole esperienze di tal genere si addensano fino ad assumere la figura sintetica, indistinta e minacciosa, di una insicurezza atmosferica, di un clima di «lutto» appunto, che avvolge addirittura «tutta la terra».

I profeti dell'esilio annunciano la salvezza come nuova creazione, che corregga la distanza tragica tra il mondo presente e le attese di Dio; Geremia in specie vive la necessità di questa nuova creazione sulla sua pelle.

Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre;  
mi hai fatto forza e hai prevalso.  
Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno;  
ognuno si fa beffe di me.  
Quando parlo, devo gridare,  
devo proclamare: «Violenza! Oppressione!». [...]  
Mi dicevo: «Non penserò più a lui,

non parlerò più in suo nome!».  
Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente,  
chiuso nelle mie ossa;  
mi sforzavo di contenerlo,  
ma non potevo. (Ger 20, 7-13)



Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La coscienza morale e la memoria**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### **4. Il compimento della legge: sequela e memoria di Gesù**

#### **Introduzione**

Gesù non conosce il termine *coscienza*, ma sì il *cuore*; esso ha nella sua predicazione un posto di assoluto rilievo. Tutto il suo insegnamento mira a questo unico obiettivo, scrivere la legge nel cuore.

Gesù evita in generale ogni considerazione “psicologica”; non parla di vissuti interiori; la sua lingua – così possiamo esprimerci – è epica, non romantica; parla di azioni, non di sentimenti; attraverso di esse dice la qualità di intenzioni interiori e passioni.

La sua istruzione morale è proposta mediante *esempi*, o meglio mediante *paradigmi*. Illustra la differenza. Il caso estremo della parabola del fattore infedele: egli è più *saggio* dei figli della luce. Non bisogna certo imitarlo, ma si deve imparare da lui.

Più spesso Gesù le immagini proposte sono tratte da comportamenti né buoni né cattivi, ma idonee a illustrare il senso nascosto del dramma provocato dalla presenza di Gesù; vedi la minuscola parabola del tesoro nel campo:

Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo; un uomo lo trova e lo nasconde di nuovo, poi va, pieno di gioia, e vende tutti i suoi averi e compra quel campo (Mt 13, 44).

Gesù si affida a immagini tratte dalla vita quotidiana, che è densa di insegnamenti nascosti e parla della vita dello spirito assai più di quanto noi comprendiamo. La parabola è suggerita a Gesù dalla testimonianza di coloro che si sono convertiti; essi hanno sorpreso tutti; da loro occorre imparare quale sia il guadagno della conversione, segreto come il tesoro; anche segreto quel guadagno riempie di gioia.

La parabola realizza un’operazione simile a quella dei profeti: descrive il comportamento del discepolo che si converte e ne porta alla luce il valore.

#### **Ripresa dei profeti**

Il messaggio centrale: la sentenza è nota prima del processo, l’oracolo prima dell’invettiva. Per comunicare la sentenza al popolo il profeta deve istruire il processo. Questo modo di andare delle cose illumina la figura della coscienza morale. Anche nel suo caso la sentenza è nota prima di conoscere il processo. Attraverso l’inquietudine interiore è vagamente avvertita la qualità indegna del nostro comportamento. Tale avvertenza trova una prima determinazione attraverso la “sentenza”, e cioè il carattere deludente di risultati raggiunti. Essi costringono il soggetto a interrogarsi sulle sue responsabilità. Appunto questa costrizione a interrogarsi è il primo nucleo della coscienza morale.

L’esempio della rottura di un vaso da parte del bambino; il danno è un’accusa, ma la colpa va cercata. La si trova ricordando, gli avvisi dei genitori, la loro attesa iscritta in tutte le cose della casa che stanno intorno. La casa come coscienza.

Anche nella vicenda personale la prima cosa evidente è la delusione delle persone intorno davanti alle nostre azioni; essa accende il sentimento di colpa: la loro evidente delusione attiva il processo alle intenzioni, che assume la forma di memoria dell’alleanza antica; le nostre azioni sono distanti dalle loro attese.

## Il ricorso a paradigmi

Gesù come i profeti non si appella solo e subito a leggi universali; procede invece dalle situazioni concrete, dal racconto di fatti concreti. Tali paradigmi sono offerti dall'esperienza quotidiana; essa illustra il vangelo, la verità dell'evento straordinario che si realizza con la sua presenza in mezzo agli uomini. Anche quando Gesù propone comandamenti universali, ne porta alla luce la verità "cordiale" chiedendo aiuto a casi concreti, spesso con la figura di *iperboli*.

Due esempi tratti dalle antitesi del discorso del monte. Esse intendono descrivere il compimento della legge e dei profeti; sono precedute da due dichiarazioni introduttive:

- a) *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento.* (5,17)
- b) *Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli.* (5,20)

La predicazione morale di Gesù appare, messa a confronto con l'*halakà* farisaica, appare "trasgressiva"; per questo molti sospettano che Gesù sia venuto ad abolire la legge. Anche i cristiani "liberali", che parlano la lingua di Paolo, dicono che Gesù ci ha liberati dalla legge. Come intendere? Le sue affermazioni si riferiscono a un'accezione di legge come quella dei farisei, di cui Gesù dice in Mt 5,20: *se la vostra giustizia non supererà quella, non entrerete nel regno dei cieli.* La legge non abolita, ma portata a compimento, è scritta nel cuore; la sua verità non può essere detta che guardando alle intenzioni che plasma nel cuore. Appunto questa legge della coscienza, opposta a quella *halakica*, Matteo descrive nelle antitesi.

Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna. (Mt 7, 21s)

Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due. (Mt 7, 38-41)

appare molto chiaro che quel che è aggiunto riguarda il cuore, o l'intenzione; e non la qualità esteriore delle opere. Il ricorso a paradigmi per dire la qualità del comandamento di Dio non deve essere inteso in maniera banale. Non si tratta di offrire esempi concreti che rendano più agevole la comprensione del comandamento; ma di costringere l'uditore a una *ri-flessione*, al ritorno su di sé. Non sono offerte istruzioni operative, pronte per l'uso; è offerto invece uno specchio, guardandosi nel quale chi ascolta è sollecitato a comprendersi diversamente da come si intendeva prima. In tal senso i paradigmi sollecitano a una nuova forma della coscienza. Vedi l'esempio della parabola dei due figli:

«Che ve ne pare? Un uomo aveva due figli; rivoltosi al primo disse: Figlio, v'è oggi a lavorare nella vigna. Ed egli rispose: Sì, signore; ma non andò. Rivoltosi al secondo, gli disse lo stesso. Ed egli rispose: Non ne ho voglia; ma poi, pentitosi, ci andò. Chi dei due ha compiuto la volontà del padre?». Dicono: «L'ultimo». E Gesù disse loro: «In verità vi dico: I pubblicani e le prostitute vi passano avanti nel regno di Dio. È venuto a voi Giovanni nella via della giustizia e non gli avete creduto; i pubblicani e le prostitute invece gli hanno creduto. Voi, al contrario, pur avendo visto queste cose, non vi siete nemmeno pentiti per credergli. (Mt 21, 28-32)

## Può capire soltanto chi si mette in gioco

Soltanto chi ha occhi per se stesso può capire la giustizia; massimo fattore di inquinamento della vita comune è il *lievito dei farisei*, l'ipocrisia.

Radunatesi migliaia di persone che si calpestavano a vicenda, Gesù cominciò a dire anzitutto ai discepoli: «Guardatevi dal lievito dei farisei, che è l'ipocrisia. Non c'è nulla di nascosto che non sarà svelato, né di segreto che non sarà conosciuto. Pertanto ciò che avrete detto nelle tenebre, sarà udito in piena luce; e ciò che avrete detto all'orecchio nelle stanze più interne, sarà annunziato sui tetti. (Lc 12, 1-3)

La folla opera nel senso di suggerire l'opportunità di un mimetismo; l'ammiccamento complice dispensa dal compito di rendere ragione di sé. Per convincere i discepoli a resistere alla tentazione Gesù ricorre, come i profeti, alla prospettiva del giudizio finale.

Il dialogo più lucido, nel quale è illustrato il principio che soltanto chi si scopre può scoprire, è il dialogo di Gesù con i capi del sinedrio, dopo la cacciata dei mercanti dal tempio; essi lo interrogano

sull'autorità con cui fa quello che fa; Gesù risponde con una contro domanda: *Il battesimo di Giovanni veniva dal cielo o dagli uomini?* La domanda mira a far uscire gli interlocutori dall'osservatorio celeste, nel quale si sono rifugiati per giudicare. Essi non rispondono, neppure Gesù risponde. Il dialogo illustra con chiarezza come non sia possibile giudicare se non in coscienza, e cioè mettendo di mezzo se stessi.

Stesso insegnamento nella pagina di Giovanni, che dice della donna colta in flagrante adulterio (8,1-11).

Può giudicare con verità i fratelli soltanto chi prima giudica se stesso.

Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio? O come potrai dire al tuo fratello: permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio, mentre nell'occhio tuo c'è la trave? Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello. (Mt 7, 3-5)

## Un vangelo invece di una minaccia

La singolarità maggiore di Gesù è un'altra: i profeti intimano la conversione mediante la minaccia, Gesù intima la conversione mediante il perdono.

Lo schema sentenza/invettiva condusse la predicazione profetica al paradosso finale: l'accusa è pertinente, la conversione è impossibile. Il rimedio all'aporia della predicazione profetica può essere realizzato solo da una *nuova creazione*:

Distogli lo sguardo dai miei peccati,  
cancella tutte le mie colpe.  
Crea in me, o Dio, un cuore puro,  
rinnova in me uno spirito saldo.

Gesù realizza questa nuova creazione; non in maniera "mistica", con un miracolo che converta la qualità delle inclinazioni profonde del cuore umano; ma attraverso l'annuncio del perdono.

L'immagine forse più chiara e bella: la conversione di Zaccheo (Lc 19. 1-10). Lo stimolo prossimo per la conversione è l'auto-invito di Gesù a casa sua, chiaro annuncio del perdono; ma l'invito assume agli occhi di Zaccheo densità di senso unicamente grazie alla vicenda precedente: i gesti e la predicazione di Gesù, il desiderio nascosto che ha portato Zaccheo in cima a un albero. Il gesto di Gesù dà forma a un pentimento nascosto, che è appunto la coscienza di Zaccheo.

La proclamazione del perdono non potrebbe produrre gli effetti che produce, la creazione di un cuore nuovo, se non grazie a ciò che precede. E ciò che precede è la predicazione del vangelo del regno. La predicazione del vangelo è resa persuasiva dai segni; primi fra tutti le guarigioni. Esse nell'intenzione di Gesù annunciano il perdono di Dio. L'esempio più chiaro è il racconto del paralitico calato dal tetto: soltanto perché tutti sappiano che *il Figlio dell'uomo ha sulla terra il potere di rimettere i peccati* Gesù disse al paralitico *alzati e cammina* (Mc 2, 3-11).

Già nel caso del Battista l'offerta del perdono di Dio suscita la conversione; coloro che non hanno fame di perdono, o della giustizia riconosciuta come loro mancante, non possono convertirsi. *I pubblicani e le prostitute passano avanti ai sacerdoti e agli anziani nel regno di Dio.*

## Breve sintesi

Sulla traccia di Gv 13-21: la passione di Gesù come compimento del suo amore per i discepoli e norma della loro nuova coscienza.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La coscienza morale e la memoria

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### 5. La legge perfetta della libertà: Paolo, Giacomo e Giovanni

#### Introduzione

Gesù riprende la tradizione mosaica e porta a compimento la *nuova alleanza* di Geremia, scrivendo la legge nel cuore. La legge scritta nel cuore è appunto la coscienza morale formata. Anche il non cristiano ha una coscienza, certo; ma essa è coscienza che si cerca. Da sempre la *voce* di Dio risuona nell'animo, ma ha forma di sentimento indistinto; per diventare parola ha bisogno di un cammino.

Ha bisogno dell'esperienza fondamentale del rapporto con la madre e il padre; della successiva elaborazione di tale esperienza consentita da una tradizione, da lingua e da un costume. Lo scorporo della relazione primaria dalla tradizione culturale pregiudica la formazione della coscienza morale. La coscienza rischia di rimanere affidata agli affetti; la legge diventa solo esteriore, volta a consentire la convivenza tra soci, non la fedeltà del soggetto alla propria origine.

La legge morale, che articola il comandamento di Dio, provvede all'accordo di me con me stesso, non all'accordo tra gli arbitri individuali.

La tradizione filosofica precedente al cristianesimo già conosceva il rischio dell'*ipocrisia*, di una vita che dietro alle azioni si nasconde; diceva: «Vergognati di fronte a te stesso più che di fronte agli altri». Ma la norma interiore non è *me stesso*; la coscienza è la istanza che rimanda al *comandamento* di Dio. Gesù interpreta quel comandamento; certo però non articola una dottrina della coscienza.

#### La coscienza negli scritti di Paolo

Lo fa in certa misura Paolo, che introduce il termine *syneidesis*, in latino *conscientia*, destinato a divenire tecnica. Esso era già in uso nella lingua ellenistica; ma l'uso di Paolo non riflette quell'uso.

(a) Manca il riferimento alla vergogna, alla coscienza che accusa e inquieta; l'unica eccezione è un testo che si riferisce, non a caso, all'esperienza dei pagani:

Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono. (Rm 2, 14-15)

Il testo distingue tra legge e *opera* che essa richiede. La legge testimonia una richiesta rivolta al soggetto, che può essere percepita soltanto da lui. Paolo pochi versetti avanti propone la sua famosa tesi: *in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a lui, perché per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato* (Rm 3, 20). Essa ha un nesso obiettivo con la distinzione tra opera (al singolare) alla quale la legge rende testimonianza e opere plurali, che essa prescrive o proibisce.

La distinzione tra *regime vecchio della lettera* e *regime nuovo dello Spirito* (Rm 7,6), si raccorda a quella tra la *legge* e l'*opera* da essa intesa.

Manca dunque in Paolo l'attenzione alla coscienza che inquieta. Alla coscienza si riferisce quando sono in questione i giudizi di altri sui comportamenti propri:

(a) Passi di carattere apologetico – Più volte Paolo è costretto a produrre un'apologia di se stesso, quando pare manchino mezzi per convincere, si appella alla coscienza, o a Dio stesso:

Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio. Ora, quanto si richiede negli amministratori è che ognuno risulti fedele. A me però, poco importa di venir giudicato da voi o da un consesso umano; anzi, io neppure giudico me stesso, perché anche se non sono consapevole di colpa alcuna non per questo sono giustificato. Il mio giudice è il Signore! Non vogliate perciò giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore. Egli metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno avrà la sua lode da Dio. (1 Cor 4, 1-6)

La buona testimonianza della coscienza non è documento certo della giustizia; dopo aver fatto tutto quello che deve fare, Paolo rimane in attesa del giudizio che più conta, quello del Signore.

Questo infatti è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza di esserci comportati nel mondo, e particolarmente verso di voi, con la santità e sincerità che vengono da Dio, non con la sapienza della carne ma con la grazia di Dio.

La testimonianza della coscienza offre un motivo di *vanto*; essa attesta la qualità teologica dei motivi dell'agire di Paolo (con la *santità e sincerità che vengono da Dio*, e non dalla *sapienza della carne*); l'ordine morale non è ordine soltanto umano:

Dico la verità in Cristo, non mentisco, e la mia coscienza me ne dà testimonianza nello Spirito Santo: ho nel cuore un grande dolore e una sofferenza continua. Vorrei infatti essere io stesso anatema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne. (Rm 9, 1-3)

Nel caso di Paolo come nel caso di ogni cristiano, la testimonianza della coscienza non può essere separata dalla fede: *tutto quello, infatti, che non viene dalla fede è peccato* (Rm 14, 23); in questo stesso senso occorre intendere l'altro assioma, che *il termine della legge è Cristo* (Rm 9, 4).

Il rapporto stretto tra coscienza e fede è confermato dai testi nei quali Paolo, per rivendicare la verità del suo annuncio, si appella alla coscienza degli uditori:

...rifiutando le dissimulazioni vergognose, senza comportarci con astuzia né falsificando la parola di Dio, ma annunciando apertamente la verità, ci presentiamo davanti a ogni coscienza, al cospetto di Dio. (2 Cor 4, 2)

Consapevoli dunque del timore del Signore, noi cerchiamo di convincere gli uomini; per quanto invece riguarda Dio, gli siamo ben noti. E spero di esserlo anche davanti alle vostre coscienze. (2 Cor 5, 11)

(b) Passi di carattere parenetico. La coscienza del fratello come criterio dell'agire. A margine della questione della carne sacrificata agli idoli. La scienza dice: *noi sappiamo che non esiste alcun idolo al mondo e che non c'è che un Dio solo*. Paolo obietta: *la scienza gonfia, mentre la carità edifica; e se alcuno crede di sapere qualche cosa, non ha ancora imparato come bisogna sapere. Chi invece ama Dio, è da lui conosciuto* (1 Cor 8, 2ss). La tesi centrale è questa:

Ma non tutti hanno questa scienza; alcuni, per la consuetudine avuta fino al presente con gli idoli, mangiano le carni come se fossero davvero immolate agli idoli, e così la loro coscienza, debole com'è, resta contaminata. (8, 7)

Per chiarire la figura della coscienza debole occorre chiarire il debito della coscienza nei confronti della abitudine al di là del sapere. Paolo poi spiega:

Se qualcuno non credente vi invita e volete andare, mangiate tutto quello che vi viene posto davanti, senza fare questioni per motivo di coscienza. Ma se qualcuno vi dicesse: «E carne immolata in sacrificio», astenetevi dal mangiarne, per riguardo a colui che vi ha avvertito e per motivo di coscienza; della coscienza, dico, non tua, ma dell'altro. (10, 27-29)

Io so, e ne sono persuaso nel Signore Gesù, che nulla è immondo in se stesso; ma se uno ritiene qualcosa come immondo, per lui è immondo (Rm 14,14).

La coscienza non è la scienza; è invece la forma che assume la relazione immediata del singolo con Dio. Anche imperfetta (*debole*) rimane l'ultimo criterio di comportamento del singolo.

## La coscienza negli scritti deutero-paolini

Le lettere pastorali usano *syneidesis* con aggettivo (*buona, pura, retta*); la qualifica è espressa per riferimento alla fede: *retta* è la coscienza che interpreta le esigenze pratiche della fede (vedi 1 Tm 1, 5.18s; 3,9; 4,2; 2 Tm 1, 3; Tt 1, 3; 1 Pt 3, 16.21; Ebr 10, 2.22). La figura della buona coscienza è vicina a quella del cuore *cuore puro* opposto al *cuore indurito*.

## La legge perfetta della libertà in Giacomo

*Giacomo* non usa *syneidesis*; propone però la figura della *legge [perfetta] della libertà*, che appare vicina; essa realizza la sintesi tra legge e libertà, tra la tradizione mosaica e il vangelo cristiano.

Chi fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla. (1, 25)

Parlate e agite come persone che devono essere giudicate secondo una legge di libertà, perché il giudizio sarà

senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia; la misericordia invece ha sempre la meglio nel giudizio. (2, 11-12)

La formula *legge di libertà*, e l'altra imparentata *la parola seminata in voi* (Gc 1, 21), ha nessi stretti con la tradizione biblica e giudaica, come dice (R. Fabris):

Nei commenti rabbinici a Es 32, 16b si afferma che "la libertà di Israele è sulle tavole della legge". Cioè la libertà è un dono di Dio fatto al suo popolo mediante la legge, o meglio la libertà ha la sua garanzia nella legge. Infatti lo stesso testo biblico viene interpretato nei testi rabbinici in questo senso: "Solo chi si occupa della legge è libero" (Ab. VI,2).

Il testo di Es 32,16 tradotto alla lettera suona: *Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole*. La traduzione rabbinica è suggerita dall'assonanza tra *harut* (= scolpita) e *chêrût* (= libertà, appunto)]

## Giovanni

Manca il termine della coscienza; molti testi offrono però una descrizione molto efficace del fenomeno.

Il "dualismo" di *Giovanni* non è ontologico, ma morale, è generato dalla scelta: *La luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta*. Le tenebre sono gli uomini increduli, sono *la sua gente, i suoi*: i Giudei certo, ma più in generale tutti i figli di Adamo. Essi sostituiscono alla ricerca della verità, giudicata come un'impresa disperata, l'ammiccamento reciproco. *E come potete credere, voi che prendete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene da Dio solo?* (5,44; vedi anche 7, 2-9).

Non crediate che sia io ad accusarvi davanti al Padre; c'è già chi vi accusa, Mosè, nel quale avete riposto la vostra speranza. Se credeste infatti a Mosè, credereste anche a me; perché di me egli ha scritto. Ma se non credete ai suoi scritti, come potrete credere alle mie parole?». (5, 45-47)

Per ascoltare la testimonianza di Mosè occorre rinascere dall'alto; ripudiare il vecchio padre, il demonio, e ascoltare il Padre vero, quello di Gesù.

Io dico quello che ho visto presso il Padre; anche voi dunque fate quello che avete ascoltato dal padre vostro!». Gli risposero: «Il nostro padre è Abramo». Rispose Gesù: «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo! Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l'ha fatto. Voi fate le opere del padre vostro». Gli risposero: «Noi non siamo nati da prostituzione, noi abbiamo un solo Padre, Dio!». Disse loro Gesù: «Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna. A me, invece, voi non credete, perché dico la verità. (8, 38-45)

L'ascolto delle parole di Gesù è possibile unicamente a condizione che intervenga prima l'ascolto (pratico) della parola di Dio. La conoscenza della verità suppone una lunga pratica della parola. non può essere garantita dalla fede nelle parole (vedi 8, 31-32).

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La coscienza morale e la memoria**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### **1. Celebrazione della coscienza e sua rimozione nel nostro tempo**

#### **Un'esperienza universale, non un'idea**

La figura della *coscienza*, o più precisamente della *voce della coscienza*, ha avuto un rilievo assolutamente centrale nella tradizione dell'Occidente, e lo ha fino ad oggi. Mi riferisco alla tradizione della cultura antropologica.

L'idea di coscienza era con tutta ovvietà riferita al profilo morale dei comportamenti. La voce della coscienza è intesa cioè come la voce che prima ordina, poi approva o rimprovera, "rimorde". Fino ad oggi è spesso usata l'espressione: "Ho la coscienza a posto", per dire che non ho nulla da rimproverarmi.

In realtà, chi rimprovera o assolve non sono io stesso: è invece una voce, che risuona certo dentro di me, e tuttavia viene da sopra di me e non può essere smentita da alcuna voce che risuoni fuori.

Essere in pace con questa voce è condizione indispensabile per vivere nella pace; non è solo condizione indispensabile, è anche condizione sufficiente. Se uno è in pace con la propria coscienza, nessuna accusa di altri può turbarlo, più in generale nessun evento esteriore può turbarlo. Così si dice, o si diceva in Occidente.

A questo potere quasi "magico" della coscienza è da riferire la bella e assai nota espressione di Kant: «Due cose colmano l'animo di sempre nuova e crescente meraviglia e timore, quanto più spesso e assiduamente la riflessione se ne occupi: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me».

La legge morale in me è appunto la stessa cosa della coscienza; che essa susciti meraviglia e insieme timore è un indice assai chiaro del fatto che la sua voce non è voce mia, non esprime affatto il mio modo di pensare, ma è voce trascendente, che da sopra mi chiama. Appunto perché mi chiama, non solo mi meraviglia, ma anche mi riempie di timore. Tra quella voce e me sta la mia scelta; come faccio ad essere sicuro delle mie scelte? Quel che temo è, più precisamente, di non capire la voce, dunque di mancare alla sua chiamata, che invece subito avverto essere l'unica pertinente. La voce della coscienza mi trascende, ma insieme la voce della coscienza mi conosce; essa solo davvero mi conosce, e soltanto obbedendo ad essa posso io stesso conoscermi, e quindi venire finalmente a coscienza di me.

La voce della coscienza, molto prima d'essere un concetto, un'idea chiara e distinta, un teorema enunciato dai filosofi, era – e fondamentalmente fino ad oggi è – un'esperienza concreta e indubitabile per ogni uomo. Proprio perché indubitabile quell'esperienza ha potuto essere paragonata alla visione del cielo stellato; certo, non si può dubitare del cielo stellato, quando lo si ammira in una notte serena in montagna oppure in un deserto, in ogni caso lontano dalla città; esso si impone come un'evidenza inconfutabile. E tuttavia non si tratta affatto dell'evidenza di una realtà chiara e distinta; la visione del cielo stellato induce allo smarrimento. Come espressamente dice il Salmo:

Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,  
la luna e le stelle che tu hai fissate,

che cosa è l'uomo perché te ne ricordi  
e il figlio dell'uomo perché te ne curi? (Sal 8, 4-5)

Nella prospettiva del Salmo il cielo stellato rimanda alla presenza stessa di Dio; ma di Dio il cielo attesta soprattutto la distanza, la sostanziale estraneità alle cose terrene, l'evidente impossibilità dunque che possa occuparsi di noi. Sotto il cielo stellato l'uomo si perde. Anche a fronte dell'altra evidenza, la legge morale che porta dentro, l'uomo si perde.

Come del cielo stellato, anche della coscienza morale occorre dire che si tratta di esperienza universale. E tuttavia la concreta configurazione di tale esperienza dipende da una concreta cultura; nel caso dell'uomo occidentale, dipende fundamentalmente dalla tradizione cristiana. Essa intende la coscienza morale come voce di Dio.

Eloquente a tale riguardo appare ancora una volta un salmo, il famoso Sal 139:

Signore, tu mi scruti e mi conosci,  
tu sai quando seggio e quando mi alzo.  
Penetri da lontano i miei pensieri,  
mi scruti quando cammino e quando riposo.  
Ti sono note tutte le mie vie;  
la mia parola non è ancora sulla lingua  
e tu, Signore, già la conosci tutta.  
Alle spalle e di fronte mi circondi  
e poni su di me la tua mano.  
Stupenda per me la tua saggezza,  
troppo alta, e io non la comprendo. (vv. 1-6)

Mi pare importante sottolineare in maniera esplicita due gli aspetti dell'esperienza della coscienza, che invece il pensiero riflesso dell'Occidente spesso non ha riconosciuto, in specie nell'epoca moderna: la mediazione culturale in ogni caso necessaria, la mediazione cristiana che di fatto essa ha conosciuto in Occidente.

### **(a) La necessaria configurazione storica**

L'esperienza della coscienza è certo universale, riguarda dunque tutti gli umani, sotto qualsiasi cielo essi vivano e qualunque lingua essi parlino; e tuttavia essa ha essenziale bisogno delle forme di una cultura determinata per prendere figura nella consapevolezza del singolo. Sotto questo profilo, la rappresentazione della legge morale quasi essa fosse una sorta di cielo stellato, che brilla luminoso e sempre identico a se stesso lassù alto nella nostra mente, è assai ingenua. La forma che assume la nostra coscienza morale dipende da una tradizione culturale precisa, è dunque anche esposta alle variazioni atmosferiche che tutte le realtà sublunari conoscono.

In epoca moderna la negazione della connotazione culturale della coscienza si accompagna alla sua celebrazione enfatica; la coscienza è elevata ad altezza stratosferica; tale celebrazione caratterizza in particolare la stagione della rivoluzione liberale; essa è uno strumento per proclamare la superiorità della persona rispetto alla società; si esce dal rapporto sociale corporativo e si entra nel rapporto sociale convenzionale, o contrattuale (il contratto sociale). Appunto l'autonomia morale del singolo appare come il presidio sicuro dei suoi diritti; è l'autonomia è garantita dalla coscienza, dalla guida di una voce interiore che esonera da ogni dipendenza dagli altri e dalla loro approvazione.

La convinzione che la legge morale sia iscritta in maniera infallibile nell'animo umano, o nel cuore, attraversa in vario modo tutta la tradizione del pensiero morale dell'Occidente, dalla stagione greca antica fino alla stagione europea contemporanea.

Anche il Concilio Vaticano II, che segna la fine del secolare conflitto della Chiesa cattolica con la cultura liberale, e dunque il programma felice della riconciliazione, propone una celebrazione della coscienza attraversata da quest'assunto idealistico e – diciamo così – “innatistico”.

Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro.



L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità. (GeS 16<sup>a-b</sup>)

Una delle caratteristiche salienti del pensiero del Novecento è l'inaugurazione di un nuovo approccio alla coscienza morale, e alla esperienza umana in genere; mi riferisco all'approccio empirico e analitico, proprio soprattutto della psicoanalisi; esso mira ad illustrare il nesso decisivo della coscienza con la storia, con la biografia della persona e con la cultura di un popolo.

Già prima di Freud, d'altra parte, già alla fine dell'Ottocento Nietzsche aveva scritto un aforisma spesso citato e divenuto famoso:

*Contenuto della coscienza.* – Il contenuto della nostra coscienza è tutto ciò che negli anni dell'infanzia ci veniva regolarmente *richiesto* senza un motivo da persone che veneravamo o temevamo. Dalla coscienza viene dunque stimolato quel senso del dovere («questo lo debbo fare, e non fare quello») che non chiede: *perché* debbo? – In tutti i casi in cui una cosa viene fatta con un 'perché', l'uomo agisce *senza* coscienza; tuttavia non perciò contro di essa. – La fede nelle autorità è la fonte della coscienza; questa non è dunque la voce di Dio nel cuore dell'uomo, ma la voce di alcuni uomini nell'uomo.<sup>1</sup>

Dunque, la coscienza è la voce di Dio oppure è la voce del padre e delle altre autorità che in età infantile si sono esercitate sulla nostra vita? Mi pare subito facile intuire – almeno intuire – che tra le due alternative non si può scegliere; è sbagliato immaginare un'antitesi radicale. Che c'entri il padre è certo; ma è anche certo, e anzi è prima di tutto certo, che c'entra Dio. Un fenomeno così sorprendente come è quello dell'autorità del padre, e prima della madre, non è comprensibile senza nominare Dio. Il mondo accogliente e assolutamente giusto, che il bambino vede intorno a sé – vede davvero? in ogni caso cerca e addirittura pretende, pur non vedendolo subito e sempre – non è un mondo che i genitori conoscano e che alla luce delle loro conoscenze abbiano proposto al piccolo; e tuttavia quel mondo è quello che il piccolo attraverso i genitori vede e cerca.

Tra il carattere celeste della legge morale è il suo carattere umano, troppo umano, in realtà non c'è contraddizione; soltanto attraverso le figure concrete di una madre e di un padre, soltanto attraverso un a storia concreta, prende forma il mondo accogliente e giusto che il bambino cerca fin dall'inizio. Appunto il contrasto tra il carattere assoluto delle pretese del bambino, e più in generale il carattere assoluto delle pretese della coscienza morale che è in ciascuno di noi, e il carattere impreciso e fallibile di ogni storia concreta, è all'origine dei conflitti più dolorosi della vita.

Lo stesso testo della *Gaudium et spes* riconosce la possibilità di una coscienza invincibilmente erronea; ma riferisce questa eventualità al difetto del singolo:

Quanto più, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Tuttavia succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità. Ma ciò non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità e il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito all'abitudine del peccato. (16<sup>c-d</sup>)

Accade dunque che, quando l'uomo che si curi poco di cercare la verità, possa diventare addirittura cieco; anzi, “la sua coscienza diventa quasi cieca”; *quasi*, nel senso che rimane il carattere testimoniale della coscienza, rimane dunque il suo rimando ad un'autorità ulteriore, anche nel momento in cui la sua voce sfugga.

---

<sup>1</sup> *Il viaggiatore e la sua ombra*, scritto del 1879, confluito in *Umano, troppo umano*, II § 52; citiamo da F. NIETZSCHE, *Opere*, a cura di Colli e Montinari, Vol. IV\*\*\*, tr. di Mazzino Montinari e Sossio Giaretta, Adelphi, Milano 1967.

Oltre al difetto del singolo può intervenire il difetto di un mondo, e anzi esso in qualche misura sempre interviene. La persona singola ha indispensabile bisogno delle risorse simboliche offerte dalla cultura ambiente per configurare la propria coscienza, dunque la voce interiore di Dio; e tuttavia sempre sussiste uno scarto tra quella voce e le parole che la cultura disponibile offre.

Nel quadro di questa considerazione occorre comprendere questa certezza elementare della coscienza cristiana: l'obbedienza al vangelo, e dunque alla voce di Dio che si è fatto vicino, alla voce che annuncia la prossimità del suo regno, comporta di necessità una conversione.

Non si tratta subito e solo di conversione rispetto a ipotetiche colpe personali precedenti; si tratta invece di conversione rispetto a un mondo che mente, che dice giusto quel che giusto non è.

Illustra bene questo scarto la descrizione della conversione del profeta Isaia; egli vide Dio nel tempio; addirittura lo vide, è detto di lui quello che è negato di Mosè; quella visione lo atterrì, lo fece letteralmente cadere a terra desolato; egli disse:

«Ohimè! Io sono perduto,  
perché un uomo dalle labbra impure io sono  
e in mezzo a un popolo  
dalle labbra impure io abito;  
eppure i miei occhi hanno visto  
il re, il Signore degli eserciti». (Is 6,5)

Labbra impure sono quelle che mentono. Popolo dalle labbra impure è quello la cui lingua censura i vissuti nascosti, che sono poi anche i vissuti primari, quelli cioè legati al rapporto uomo/donna, genitori/figli, fratelli.

In tal senso, mai nessun popolo è stato dalle labbra impure come i popoli occidentali del XX secolo, che in tutti i modi rimuovono quei vissuti primari e quindi privano il singolo della lingua per dire le cose più elementari. Isaia è reso idoneo al compito di profeta unicamente grazie a un'iniziativa cruenta del cherubino che gli brucia le labbra, di Dio stesso. Il vangelo è per noi come quel carbone acceso, destinato a bruciare le labbra, ad espiare il peccato, a restituire la capacità di dire la verità.

## **(b) Il cristianesimo e la coscienza**

La coscienza morale ha dunque sempre bisogno di una cultura per configurare la voce di Dio. Nella tradizione occidentale le risorse maggiori per configurare l'esperienza della coscienza sono state quelle offerte dalla predicazione cristiana, e più in generale dalla pratica cristiana della vita. Proprio in forza di tale incidenza della tradizione cristiana il fenomeno della coscienza ha assunto un rilievo egemonico nella cultura occidentale; essa ha potuto essere qualificata come la cultura del soggetto, della dignità della persona, proprio a motivo di tale prestigio della coscienza.

Più precisamente, la cultura occidentale è divenuta la cultura che ha dato del fenomeno della coscienza morale una più precisa configurazione religiosa. Tradizionalmente in tutta la vita civile di Europa la coscienza è intesa come la voce di Dio.

Merita di sottolineare espressamente che questa identificazione della coscienza come voce di Dio non dipende solo, non dipende prima di tutto, dalle *affermazioni catechistiche* a proposito della coscienza; dipende invece dalla configurazione religiosa e cristiana complessiva dell'*ethos*.

Un fanciullo di famiglia cattolica convenzionale – lo dico a illustrazione dell'affermazione appena fatta – avrebbe saputo a stento dire che cos'è la coscienza; e tuttavia la voce del dovere, che egli di fatto sentiva, era da lui vissuta senza incertezze appunto come la voce di Dio. Induceva a questa percezione religiosa della voce della coscienza morale la connotazione religiosa e cristiana complessiva del costume condiviso. Una persona adulta del nostro tempo sa magari dire molto di più a proposito della coscienza, e tuttavia al sua percezione del carattere religioso della voce della

coscienza è assai più incerta. Perché? Per molti motivi, e anche per molti pregiudizi culturali; ma soprattutto a motivo del carattere secolare della vita comune.

### **Il fatto della coscienza e il pensiero di essa**

È importante distinguere tra configurazione effettiva della coscienza e pensiero riflesso che il soggetto ha a proposito della sua coscienza. La differenza tra il fatto della coscienza e il pensiero a suo riguardo è efficacemente illustrata dalla tradizione del cattolicesimo convenzionale.

Nella lingua ecclesiastica effettivamente parlata, nella predicazione e nella istruzione dei singoli, la figura della coscienza ha da sempre un rilievo assolutamente di primo piano. E anche al di là di un uso preciso della parola, l'esperienza corrispondente riceve un'attenzione intensa nel quadro complessivo del rapporto pastorale. Fatto sta che nella vita effettiva ogni cristiano sa bene che cosa sia la coscienza; l'accezione morale del termine è quella assolutamente privilegiata.

La teologia invece sembra non sappia bene che cosa sia coscienza. Mi riferisco al fatto che la definizione scolastica di coscienza non adegua la consistenza effettiva dell'esperienza corrispondente, e neppure il senso che il termine ha nella lingua cristiana da tutti parlata. Quella definizione è riportata fino ad oggi nel Catechismo della Chiesa Cattolica:

La coscienza morale è un giudizio della ragione, mediante il quale la persona umana riconosce la qualità morale di un atto concreto che sta per porre, sta compiendo o ha compiuto. (CCC n. 1778)

Questa definizione non corrisponde al significato che il termine coscienza ha nell'uso cristiano effettivo; la coscienza non è un giudizio, ma una facoltà, o in ogni caso una disposizione abituale del soggetto. L'espressione "la coscienza mi rimorde", ad esempio, suggerisce che un (virtuale) giudizio sia semmai il rimorso; la coscienza è invece all'origine del giudizio, è la famosa voce che attraverso il rimorso mi raggiunge da più lontano.

Soprattutto non corrisponde all'uso effettivo del termine la tesi secondo la quale il giudizio in questione sarebbe pronunciato dalla *ragione*; la voce della coscienza è la voce di Dio, e non della ragione. Questo diciamo non semplicemente in linea di principio, ma con riferimento al modo di sentire e vivere la coscienza nella pratica effettiva della vita cristiana. Lo riconosce per altro il Catechismo stesso nel numero precedente, che non a caso cita la *Gaudium et spes*:

L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al suo cuore [...]. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria. (CCC n. 1776)

Ma tra la nozione catechistica e scolastica tradizionale e la nozione di *GeS* n. 16 non è possibile fare sintesi. Occorre per altro rilevare come la definizione scolastica precisi che quel giudizio in cui consisterebbe la coscienza, pure attribuito alla competenza della ragione, è in realtà espresso dalla persona che agisce. La definizione registra in tal senso il carattere insostituibile del giudizio che sull'azione dà il soggetto stesso; ma non riesce a rendere ragione di tale singolarità che rende insostituibile quel giudizio.

Il carattere inadeguato della definizione teorica, e più in generale del pensiero riflesso sulla coscienza, non solleva grandi problemi fino a che la coscienza appare di fatto configurata in forme proporzionalmente precise dalle forme pratiche della vita e del costume. Diventa invece un problema quando la coscienza morale si fa incerta, occorre deliberatamente occuparsi di essa, dei giudizi concreti che essa esprime e magari addirittura della sua formazione.

La crisi della coscienza morale si produce in diversi tempi e sotto la pressione di diversi fattori. In maniera molto schematica distinguiamo due ordini di fattori: (a) quelli legati alle forme dei discorsi pubblici; qui accade che si realizzi progressivamente la rimozione di ogni riferimento alla coscienza

morale del singolo; (b) quelli legati invece alla qualità dei rapporti pratici; le regole di comportamento fissate dal diritto, dalla burocrazia e rispettivamente dall'organizzazione tecnica del lavoro si sostituiscono a quelle norme fissate dai *mores*, le quali un tempo avevano l'effetto di configurare la coscienza.

### **I discorsi: rispetto della coscienza e sua censura**

A proposito dell'idea di coscienza è possibile rilevare, ed è stata di fatto più volte rilevata, nella cultura pubblica del nostro tempo una duplice e contraddittoria tendenza: (a) per un lato la censura, (b) per altro lato il sempre più frequente appello ad essa, perentorio e intrattabile.

(a) La tendenziale rimozione del tema riguarda non certo l'idea di coscienza in generale, ma la prospettiva che ad essa ci si possa riferire, o addirittura ci si debba riferire, nella trama quotidiana e concreta dei rapporti sociali. È rimossa soprattutto l'idea che nell'attestazione della coscienza debbano essere cercati i criteri capaci di giustificare i rispettivi comportamenti. La testimonianza della coscienza è una faccenda rigorosamente privata. Lo è nei fatti, nel senso che la voce della coscienza è confinata nel segreto della vita individuale, o al massimo nel segreto di una relazione confidenziale con pochissime persone; lo è anche in linea di principio, nel senso che l'eventuale scelta del singolo di appellarsi alla propria coscienza per giustificare un proprio modo di agire suona sconveniente; appare come un'in supportabile trasgressione della *privacy*, della riservatezza cioè che è dovuta anche alla coscienza degli altri.

La rimozione della coscienza si riferisce non solo alla coscienza propria, ma anche e soprattutto a quella di altri; appare indiscreto. e anzi del tutto intollerabile, che io rimandi l'altro alla sua coscienza. Il riferimento esplicito alla coscienza appare come un'usurpazione di quell'autonomia del singolo, la quale esclude non solo la soggezione del singolo al giudizio di altri, ma anche la semplice necessità per il singolo di giustificare i propri comportamenti davanti alla coscienza di altri, e dunque sotto il profilo precisamente morale.

(b) Simultanea rispetto alla rimozione della coscienza, e anzi oggettivamente legata ad essa, è però l'altra tendenza, solo in apparenza opposta: l'appello frequente e addirittura enfatico alla propria coscienza per sancire l'esclusione di ogni altro da ogni competenza per riguardo ai comportamenti propri. Proprio al fine di tacitare in fretta la pretesa eventuale di altri ad avere spiegazioni morali circa i propri comportamenti, il singolo dichiara che si tratta di motivi che riguardano la sua coscienza, che è come a dire che riguardano soltanto lui. Qualificare una scelta personale quale scelta suggerita dalla propria coscienza equivale a segnalare all'altro che su questa materia non è tollerata alcuna interrogazione.

In tale ottica si comprende come la coscienza morale, per un lato colpita da censura, per altro lato è nominata con frequenza addirittura inflativa nella conversazione quotidiana; è nominata tuttavia soltanto per giustificare l'esclusione che se ne possa parlare insieme, dunque per chiudere il discorso. L'appello alla coscienza ha la figura di appello a ciò che per sua natura non potrebbe essere detto.

Non sorprende in tal senso che la coscienza, alla quale ciascuno facilmente si appella, sia una coscienza che soprattutto obietta; obietta – s'intende – a tutto ciò che nella vita comune minaccia d'essere considerato in maniera troppo precipitosa come cosa scontata. Una delle ricorrenze maggiori del termine coscienza nella lingua pubblica del nostro tempo è appunto quella dell'espressione *obiezione di coscienza*; l'obiezione della coscienza esprime il tratto extraterritoriale del singolo per rapporto alle convenzioni, che soggiacciono alla vita sociale.

La vita comune appare appunto soprattutto basata su *convenzioni*; le *convinzioni* sono – retoricamente – solo private; in realtà sono rare. La coscienza privata si difende con tanta maggiore ostinazione quanto più essa è ai suoi propri occhi dubbia. La metafora della *fortezza vuota*.

### **Il nuovo significato di coscienza: consapevolezza**

Alla coscienza intesa nella sua accezione tradizionale, dunque come coscienza morale, è strettamente legata la figura della coscienza intesa invece in accezione “psicologica”. Usa la lingua della scolastica; secondo essa la coscienza psicologica è la consapevolezza che il singolo ha di sé. Questa accezione di coscienza è diventata assolutamente prevalente nella lingua contemporanea. Quando si dice prendere coscienza, promuovere la coscienza, o crescere nella coscienza (tipicamente, dei propri diritti), il termine coscienza assume sempre l’accezione psicologica, e non quella morale.

Di coscienza in senso psicologico si parla sempre di più – secondo una probabile congettura – perché essa è diventata sempre più insicura e si sente sempre più minacciata. È ormai assai diffusa nel dibattito pubblico la denuncia della crisi di identità del soggetto contemporaneo. Tale crisi sarebbe addirittura una delle cifre qualificanti del clima *postmoderno* della nostra cultura. Mentre per la cultura *moderna* era un postulato indiscusso l’assolutezza del soggetto autonomo, o addirittura autarchico, nella cultura postmoderna il soggetto appare soprattutto debole e cagionevole; la cura della sua causa assume soprattutto la forma della cura in senso clinico.

Siccome d’altra parte tra coscienza in senso psicologico e coscienza in senso morale sussiste obiettivamente un nesso molto stretto, non stupisce che anche di tutti i temi un tempo considerati come di competenza della coscienza morale (colpa e innocenza, timore e fiducia, angoscia e rispettivamente speranza) si occupi oggi soprattutto la psicologia. Essa se ne occupa in prospettiva clinica, dunque nell’ottica della promozione del suo benessere, non in prospettiva morale.

Proprio per la stretta parentela tra coscienza psicologica e coscienza morale rende prevedibile anche la simultanea censura che si produce dei due argomenti nei discorsi che il soggetto individuale fa in pubblico. Alla censura del tema nei discorsi di ogni giorno corrisponde la rimozione dello stesso interesse teorico. La filosofia, in particolare, ormai da molto tempo non si occupa più di problemi morali, e della morale in genere; neppure si occupa del difficile tema della coscienza morale. Quel che più sorprende è che la stessa teologia abbia abbandonato il tema della coscienza morale, dichiarandolo troppo impreciso; ha addirittura suggerito di rinunciare al termine nella lingua teologica.

L’appello alla coscienza nei discorsi concreti minaccia di assumere la consistenza di immunizzazione preventiva da parte del soggetto a fronte della temuta richiesta che gli possa essere fatta di rispondere a fronte di altri dei propri comportamenti.

E tuttavia, come giustamente è stata osservato, «è la responsabilità a costituire il soggetto, non certo il soggetto a costituire la responsabilità»<sup>2</sup>; è la disponibilità a rispondere a chi mi interroga a proposito del mio comportamento che mi rende soggetto responsabile, e quindi anche soggetto cosciente, provvisto di una coscienza. Non è invece certo una mia ipotetica e inverificabile mia disponibilità a rispondere davanti alla mia coscienza quella che rende i miei comportamenti responsabili. La pratica effettiva dell’agire responsabile costituisce il soggetto; non è il soggetto in altro modo predisposto che matura l’attitudine a rispondere.

---

<sup>2</sup> La tesi è difesa da Georg PICHT (1913-1982), *Wahrheit, Vernunft und Verantwortung*, Klett, Stuttgart 1969, ed è ripresa nella conferenza di R. SCHRÖDER, *Über das Gewissen*, tenuta presso l’Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung di Berlin il 21 febbraio 2007, e pubblicata in [www2.hu-berlin.de/theologie/schroeder/gewissen](http://www2.hu-berlin.de/theologie/schroeder/gewissen).

## I fatti: difetto del costume e difetto di coscienza

Il processo di regressione che la coscienza morale oggi indubitabilmente conosce, non dipende solo, né soprattutto nella rimozione del tema al livello di discorsi fatti in pubblico; dipende assai più in profondità dal difetto pratico di un *ethos*, o di *mores*, in ogni caso di un costume.

Non è un caso che le parole usate per indicare la considerazione circa il valore più radicale dell'agire – *etica* e rispettivamente *morale* – siano derivate dalle parole greca e latina che indicano il costume.

Di contro all'ingenuità di ogni concezione idealista della coscienza morale, occorre riconoscere che l'attitudine a discernere il bene e il male non nasce da pretese evidenze ideali, da presunti *valori* fissati in cielo e indubitabilmente noti alla coscienza del singolo a monte rispetto ad ogni cimento pratico. Quell'attitudine nasce invece sul fondamento di esperienze pratiche effettive, da quelle esperienze originarie, nelle quali il singolo si ritrova anticipato da altri; anticipato, più precisamente, dalla prossimità grata e promettente di altri.

Le illustrazioni più facili ed eloquenti le troviamo per riferimento all'esperienza infantile. La psicologia di Piaget e di Kohlberg ha teorizzato la struttura eteronoma della morale infantile. Per il bambino fino a 8 o nove anni la misura del bene e del male è la mamma; male è quello che dispiace alla mamma. Le mamme facilmente correggono i figli piccoli così: "Se fa così, la mamma non è contenta". I bambini e le (soprattutto) bambine più sensibili temono sempre che la scontentezza della mamma sia il segno di una loro colpa. Progressivamente, con il guadagno dell'uso della ragione, la legge si oggettiva; e tuttavia la legge oggettiva è pur sempre figlia di quelle esperienze primarie; se la legge è staccata dalla memoria diventa legge in senso solo giuridico.

Ma illustrazioni efficaci del principio generale, illustrazioni addirittura più antiche, più sottili e più fondamentali rispetto a quelle infantili, del legame essenziale tra legge ed esperienze precoci, le troviamo riferendoci all'esperienza del rapporto tra uomo e donna. Proprio quelle evidenze originarie generano la parola, e la parola è la forma elementare della promessa e dell'alleanza, dunque della forma morale del rapporto umano. Donare è più grato che ricevere; soltanto quel che è donato vale. L'offesa dell'altro/a a fronte di qualche mio comportamento genera un irresistibile sentimento di colpa; il sentimento precede la coscienza intesa come consapevolezza; il sentimento genera la consapevolezza; questa seconda nasce non certo dall'esame di coscienza, ma dall'attenzione all'altro, dall'interrogazione e dall'ascolto. La coscienza morale si configura attraverso una vicenda.

## Separazione tra coscienza e società

Nella vita della società complessa accade che le leggi sottese ai comportamenti sociali siano quelle fissate dal diritto, dalla burocrazia, dalla divisione del lavoro e dalla conseguente organizzazione tecnica. Queste leggi si sostituiscono tendenzialmente a quelle fissate dai rapporti primari, che un tempo trovavano oggettivazione nei *mores*; appunto le leggi del costume avevano poi l'effetto di dare forma e figurare alla coscienza; le norme burocratiche o giuridiche non danno figura alla coscienza; sanzionano l'estraneità reciproca, non sono leggi dell'alleanza.

Appunto la distanza che si è venuta a creare in epoca tardo moderna tra coscienza e società è stata il tema fondamentale intorno al quale si è cimentata la sociologia fin dal suo nascere. Penso a E. Durkheim e alle sue ricerche sull'anomia degli abitanti della città, che sarebbe stata secondo lui alla base della diffusione dei suicidi (il suo saggio sul suicidio è del 1897); un po' grossolanamente egli sentenziò che la coscienza morale era il riflesso delle leggi sociali nella coscienza del soggetto. In tal senso la morale non costituirebbe per lui soltanto una tra le molte espressioni della vita sociale; costituirebbe invece il riflesso essenziale dell'esperienza sociale nella coscienza del singolo; at-

traverso la morale si manifesta la sovranità del tutto sociale nei confronti della vita del singolo. L'agire sociale infatti consiste «nei modi di agire, di pensare e di sentire esteriori all'individuo e dotati di un potere di coercizione grazie al quale gli si impongono». Tali modi costituiscono nel loro insieme la *coscienza collettiva*. Appunto la difficoltà con la quale le moderne società urbane e industriali istruiscono il singolo sui suoi compiti determina l'anomia; egli chiama le società moderne a solidarietà *organica*, per differenza rispetto a quelle tradizionali a solidarietà *meccanica*: mentre in queste le regole erano uguali per tutti e facili da identificare, in quelle esse debbono essere il risultato di una complessa elaborazione che componga le diverse ragioni di appartenenza sociale.

Abbastanza diverso e più sottile è l'approccio di M. Weber, tedesco e protestante, al tema dei rapporti tra individuo e società. Egli francamente si arrende alla frattura tra individuo e società. Distingue in tal senso due etiche: (a) quella della coscienza (*Gesinnungsethik*), la quale sola corrisponde alla coscienza morale convenzionale, quella che esprime un imperativo categorico, non disposto a venire a patti con la realtà effettiva (*fiat bonum et pereat mundus*); (b) quella invece che presiede alla responsabilità pubblica (*Verantwortungsethik*), la quale è utilitarista, giudica cioè soltanto in base alle conseguenze. Nelle società moderne, la morale della coscienza andrebbe rigorosamente confinata nella sfera privata (su per giù, quella che Lutero chiamava il "regno della mano destra").

I sociologi riconoscono con certa tempestività la preoccupante distanza che si crea in epoca contemporanea tra coscienza e società, tra la vecchia morale e il nuovo diritto. Talora anche vedono e denunciano gli inconvenienti di tale distanza; tal'altra semplicemente la registrano come una necessità e segnalano i compiti nuovi che ne conseguono, in particolare per la famiglia; essa si trova sola nel compito di formare la coscienza morale dei figli. Nell'era di Berlusconi i telegiornali stessi sono diventati *hard*. Diversamente da sociologi e psicologi i filosofi e i teologi paiono lenti a registrare questa distanza, e quindi anche ad affrontare i problemi che ne conseguono.

L'apologia della coscienza morale del singolo oggi appare come una retorica vuota. Coloro che davvero apprezzano la coscienza come presidio essenziale dell'autonomia della persona debbono rilevarne la fragilità e quindi prendersene cura, e non invece tesserne l'apologia.

In questa prospettiva riteniamo illuminante una nuova interrogazione della Bibbia, quale quella che cercherò di proporre sinteticamente qui.

Davvero una nuova interrogazione?

In realtà ho l'impressione netta che mai la Bibbia sia stata interrogata per rispondere alla domanda: che cos'è la coscienza morale dell'uomo? Certo essa è stata abbondantemente usata per formare la coscienza morale; è stata usata nelle forme della celebrazione e della predicazione, della narrazione familiare e della meditazione personale. Non è stata invece interrogata per istruire la questione teorica. L'urgenza nuova che i tempi conferiscono alla riflessione teorica raccomanda che oggi la Bibbia sia espressamente interrogata.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La coscienza morale e la memoria

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### 2. Comandamenti di Dio e memoria nella legge mosaica

#### Ripresa: lo scarto tra esperienza e concetto

La tradizione pratica del cristianesimo concorre in misura decisiva alla configurazione della coscienza morale dell'uomo occidentale e al grande apprezzamento di essa; e tuttavia la riflessione teologica non produce una teoria convincente sul tema. La figura della coscienza iscritta nei fatti e nella lingua da tutti parlata non ha dottrina che sia in grado di renderne ragione.

Ho già ricordato la volta scorsa la definizione scolastica e catechistica di coscienza e ho notato come essa non adegui la consistenza effettiva dell'esperienza corrispondente. Quella definizione è riportata nel Catechismo della Chiesa Cattolica:

La coscienza morale è un giudizio della ragione, mediante il quale la persona umana riconosce la qualità morale di un atto concreto che sta per porre, sta compiendo o ha compiuto. (CCC n. 1778)

Tre aspetti appaiono non soddisfacenti:

- (a) L'affermazione che la coscienza è un giudizio, e non una facoltà, o in ogni caso una disposizione abituale del soggetto; la coscienza è il principio del giudizio, e non il giudizio.
- (b) L'affermazione che quel giudizio sarebbe espresso dalla *ragione*; la persuasione comune è che quel giudizio nasca dalla voce di Dio stesso, e non della ragione.
- (c) Il giudizio, si dice, è un giudizio della ragione; e tuttavia si dice insieme che esso è pronunciato dalla persona; il fatto che sia pronunciato dalla persona che è soggetto degli atti appare assolutamente qualificante; nessun altro che io stesso può dirmi che cosa debbo fare, o se ho fatto bene o male in una determinata situazione.

L'impossibilità che altri si sostituisca alla mia coscienza è principio largamente acquisito al consenso di tutti; e tuttavia è principio difficile da giustificare. Per giustificarlo occorrerebbe mettere in evidenza il nesso tra giudizio e coscienza (di me); nel fenomeno della coscienza morale in questione non è soltanto l'atto, ma io che ho compiuto quell'atto: chi sono io per aver compiuto quell'atto? Il coinvolgimento dell'io è attestato da un *sentimento*, la cui qualità è strettamente legata alla identità della persona, quindi anche alla sua memoria.

Il Catechismo stesso riconosce in qualche modo tali aspetti della coscienza, quando nel numero precedente, cita la *Gaudium et spes*:

L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al suo cuore [...]. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria. (CCC n. 1776)

La coscienza è qui descritta non come un giudizio, ma come un tempio interiore; nel tempio si produce un dramma, un confronto tra me e Dio. Non posso stare nel tempio, senza accettare di mettermi a confronto con la voce che mi interpella, mi interroga a proposito della mia storia, del mio agire e insieme della mia stessa identità. La voce mi sollecita a rispondere di me e delle mie azioni. Essa insinua che io sia quello che le mie stesse azioni dimostrano.



La difficoltà a pensare la coscienza morale nasce dal modello teorico adottato dalla tradizione scolastica per dire dell'uomo: chiamo quel modello l'"antropologia delle facoltà". L'uomo avrebbe per *natura*, e cioè fin dalla nascita, determinate facoltà, che poi eserciterebbe; gli atti delle facoltà sarebbero soltanto contingenti per rapporto alla identità essenziale dell'uomo. A procedere da questa visione sostanzialista dell'uomo si può capire come la morale convenzionale potesse pensare a un giudizio sugli atti che li riguardasse uno ad uno; potesse pensare la coscienza come giudizio che accompagna il singolo atto.

L'esperienza effettiva della coscienza morale attesta invece che l'agire sta tra me e me; io non sono presso di me, ma mi cerco, mi debbo di necessità cercare, attraverso le forme del mio agire.

Eppure fin dagli inizi del mio cammino sono stato trovato; al fondamento della coscienza sta proprio la certezza del bambino, d'essere perfettamente noto alla madre e al padre. La prima forma della coscienza è quella "eteronoma", costituita dalle attese dei genitori. Bene e male sono quello che fa contenta la mamma e rispettivamente quello che la fa scontenta. Questa forma infantile della coscienza non è soltanto una protesi provvisoria per chi non ha ancora l'uso della ragione; annuncia invece la verità definitiva della coscienza: essa è appunto la testimonianza interiore dell'attesa che altri ha nei miei confronti; per questo appunto il suo rimprovero provoca vergogna.

### La Bibbia: descrizioni dell'esperienza

Che il soggetto diventi tale attraverso le forme dell'agire appare molto evidente nella tradizione biblica; si potrebbe addirittura dire che proprio questa è la tesi di fondo che la Bibbia propone, affermando l'identità tra fede e obbedienza alla Legge.

Appunto questa tesi, progressivamente elaborata dalla tradizione biblica attraverso la storia, a procedere da Mosè e soprattutto con il concorso determinante dei profeti, rende gli scritti biblici molto attenti all'esperienza della coscienza. Tale attenzione appare più chiara nella tradizione storiografica del Deuteronomista.

Nei testi non compare un vocabolo equivalente a coscienza; il più vicino è *cuore*. Il cuore biblico tuttavia non è il cuore romantico; non è la sede dei sentimenti, ma semmai della volontà, o più precisamente di quella opzione di fondo, assai nascosta, che solo quando accada la prossimità di Dio viene alla luce.

Eloquente appare al riguardo il testo della vocazione di Isaia, che già abbiamo citato a documento del legame tra coscienza e popolo. Isaia non ha coscienza del proprio peccato se non nel momento in cui Dio si avvicina, addirittura si fa vedere. La visione atterrisce, fa cadere letteralmente a terra; il futuro profeta:

«Ohimè! Io sono perduto,  
perché un uomo dalle labbra impure io sono  
... eppure i miei occhi hanno visto  
il re, il Signore degli eserciti». (Is 6,5)

La visione atterrisce perché porta alla luce la qualità nascosta del *cuore*; non è qui usata quella parola, ma si tratta appunto del *cuore*. Di esso un profeta successivo, il profeta del cuore per eccellenza, Geremia, dice:

Più fallace di ogni altra cosa  
è il cuore e difficilmente guaribile;  
chi lo può conoscere?  
Io, il Signore, scruto la mente e saggio i cuori,  
per rendere a ciascuno secondo la sua condotta,  
secondo il frutto delle sue azioni.  
Come una pernice che cova uova da lei non deposte  
è chi accumula ricchezze, ma senza giustizia.  
A metà dei suoi giorni dovrà lasciarle  
e alla sua fine apparirà uno stolto». (Ger 17, 9-11)

Nei testi dunque non compare un vocabolo simile a coscienza, e tuttavia che si tratti precisamente di quella esperienza che noi chiamiamo coscienza appare indubitabile.

Mi riferisco anzi tutto a testi narrativi, poco pretenziosi – pare – sotto il profilo teologico, che tuttavia appaiono straordinariamente *moderni* proprio a motivo della precisione con cui descrivono il vissuto della coscienza morale. Per esempio, nei racconti di Davide, Abigail, la moglie di Nabal, per sventare il proposito violento di David contro il marito, si appella appunto alla sua coscienza, in questi termini:

Certo, quando il Signore ti avrà concesso tutto il bene che ha detto a tuo riguardo e ti avrà costituito capo d'Israele, non sia di angoscia o di rimorso al tuo cuore questa cosa: l'aver versato invano il sangue e l'aver fatto giustizia con la tua mano, mio signore. Il Signore ti farà prosperare, mio signore, ma tu vorrai ricordarti della tua schiava. (1 Sam 25, 31)

Dello stesso Davide si dice poi, verso la fine della sua vita che:

... dopo che ebbe fatto il censimento del popolo, si senti battere il cuore e disse al Signore: «Ho peccato molto per quanto ho fatto; ma ora, Signore, perdona l'iniquità del tuo servo, poiché io ho commesso una grande stoltezza» (2 Sam 24, 10).

Il duplice riferimento, al sentimento della colpa e al conseguente sentimento di precarietà della vita tutta, deve essere accostato all'attenzione singolare che i ricordi di David mostrano in genere all'esperienza psicologica dei personaggi.

Una descrizione addirittura grandiosa della esperienza della coscienza offre un famosissimo salmo di Davide, il *Miserere* (Sal 51). L'orante riconosce la sua colpa, dice anzi che il suo peccato gli sta sempre dinanzi; gli sempre dinnanzi in forza certamente di quell'angoscia, che dà all'invocazione del perdono questa forma: *Fammi sentire gioia e letizia, soltanto allora esulteranno le ossa che hai spezzato*. La colpa è inesorabilmente attestata dalla coscienza – *contro di te, contro te solo ho peccato, quello che è male ai tuoi occhi, io l'ho fatto* – essa costringe alla confessione e al riconoscimento che Dio ha ragione – *sei giusto quando parli, retto nel tuo giudizio*. E tuttavia la confessione non basta a vedere il possibile rimedio; la colpa è più antica della mia libertà: *Ecco, nella colpa sono stato generato, nel peccato mi ha concepito mia madre*. *Quella sincerità del cuore che Dio continua a esigere, a strillare nell'intimo - infatti nell'intimo m'insegna la sapienza* – non può realizzarsi se non a condizione che Dio *crei in me un cuore puro, rinnova uno spirito saldo*.

Allo stesso clima della sapienza proprio della storia della monarchia, alla sua attenzione all'interiorità, è da riferire il 'romanzo' di Giuseppe in *Genesi*. Il testo più esplicito sulla coscienza è quello in cui i fratelli di Giuseppe, alla richiesta di lui (non ancora riconosciuto) di portargli Beniamino, sentono rivivere la colpa che portano dentro a motivo del crimine antico:

Allora si dissero l'un l'altro: «Certo su di noi grava la colpa nei riguardi di nostro fratello, perché abbiamo visto la sua angoscia quando ci supplicava e non lo abbiamo ascoltato. Per questo ci è venuta addosso quest'angoscia» (Gn 42, 21).

Alla tradizione sapienziale appartengono poi i racconti primordiali del peccato, quello di Adamo e quello di Caino e Abele Assai denso di significato in rapporto alla coscienza è il racconto del primo peccato; gli interpreti scorgono un riferimento alla coscienza in particolare nel cenno alla vergogna della coppia: *l'uomo con sua moglie si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino*. Che si tratti di vergogna morale, è messo in evidenza dal seguito:

Il Signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: «Dove sei?». Rispose: «Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto». Riprese: «Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?». (Gn 3, 8-10)

Ancor più articolati e chiari sono i riferimenti al vissuto della coscienza morale presenti nel successivo racconto dei due fratelli. Pensiamo prima di tutto alla descrizione che Dio stesso propone del vissuto di Caino nei confronti del giusto Abele:

«Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo» (Gn 4, 6s)

L'immagine del peccato come animale accovacciato e pronto ad assalire non è del tutto chiara; allude – così pare - all'insidia che il peccato ipostatizzato esercita nei confronti dell'uomo; pare non arbitrario riferire tale immagine all'insidia iscritta nell'istintiva irritazione che provoca la preferenza accordata da altri al nostro fratello rispetto a noi stessi; soltanto di un'insidia si tratta, non ancora di un peccato; e tuttavia l'insidia sollecita una decisione libera; a questo impegno appunto si riferisce la raccomandazione che Dio rivolge a Caino.

Aspetti che si riferiscono alla descrizione psicologica del vissuto di colpa debbono essere poi riconosciuti anche nel successivo dialogo di Dio con Caino. Come nel caso di Adamo, anche qui il peccatore anzitutto si nasconde a Dio; si sottrae alla domanda che Egli gli rivolge a proposito del fratello. Caino nega di sapere del fratello; in realtà, nasconde non il fratello, ma se stesso, quel che ha fatto. Il fatto non può essere nascosto:

«Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo! Ora sii maledetto lungi da quel suolo che per opera della tua mano ha bevuto il sangue di tuo fratello. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra». Disse Caino al Signore: «Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono? Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere». Ma il Signore gli disse: «Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!». (Gn 4, 10-15)

Le parole di Dio interpretano un significato obiettivamente iscritto nel vissuto di colpa; la terra intera pare come gridare un'accusa e in essa Caino - il contadino - non trova più la dimora affidabile che cercava. Egli stesso poi riconosce un legame tra il carattere inospitale della terra e la percezione di ogni altro uomo come potenziale nemico; è venuto meno il patto di alleanza che rendeva la prossimità umana affidabile. Il lamento di Caino figura qui soltanto come premessa per riproporre la legge di Dio al di là della trasgressione dell'uomo; e tuttavia quel lamento di fatto propone comunque un'ermeneutica di quel sentimento di precarietà della vita propria che costituisce profilo non marginale del senso di colpa.

Tutti questi testi, molto 'moderni', offrono una descrizione sorprendentemente precisa del sentimento di colpa, insieme ne suggeriscono l'evidente significato religioso. Le molte testimonianze mostrano come la fede nel Dio di Mosè disponga le condizioni propizie per cogliere e raccontare tale esperienza; non offrono ancora una dottrina sulla coscienza. Per ricostruire i tratti di tale possibile dottrina, occorre ripercorrere in maniera analitica le tre forme fondamentali della parola di Dio nell'Antico Testamento con questa precisa attenzione. Le tre forme sono la legge, la profezia e la sapienza.

## La Legge

La prima forma della parola di Dio è dunque la legge. Attraverso di essa è stretta l'alleanza. Al fondamento della legge sta dunque l'esodo, il primo cammino di Israele; in esso appare assai chiaro come la vita sia possibile grazie alla benevola iniziativa preveniente di Dio, grazie alla sua elezione. L'esodo ha la consistenza di una promessa, di una parola dunque che suscita la fede e attende la fede. La legge (*torah*) istruisce sulle forme dell'agire capaci di prolungare il cammino iniziato e così realizzare la promessa. Una promessa è l'identità stessa del soggetto; il nome, con il quale sono chiamato fin dalla nascita (*chiamato* non vuol dire solo denominato, ma suppone una risposta pratica), è insieme una promessa e un imperativo; tra le prime forme ancora solo interlocutorie della coscienza di sé e la forma compiuta sta il cammino, stanno le forme dell'agire.

In tal senso possiamo subito dire che ogni comandamento di Dio ha questa forma, un imperativo che determina la risposta chiesta dall'appello iscritto nell'origine; comprendere i comandamenti è possibile soltanto se si custodisce la memoria dell'origine. In tal senso ogni precetto dice: *Non dimenticare*, o *Guardati bene dal dimenticare*. Per esempio, *Non commettere adulterio*, e cioè guardati dal dimenticare la promessa iscritta nella vita con la donna della tua giovinezza; oppure: *Onora il padre e la madre*, e cioè ricordati di che cosa essi sono stati per te nella prima età della vita.

Alla luce della rivelazione biblica è facile riconoscere intuire come in ogni caso, nella vita comune di tutti i popoli, la legge proceda dalle prime esperienze dell'agire effettivo. Essa è formulata in maniera esplicita soltanto quando si litiga. Nella stagione antica dei patriarchi il luogo della definizione della legge erano i pozzi, perché accatno ai pozzi si litigava. Ma accanto ai pozzi anche ci si incontrava, si raccontava, ci si riconosceva. La vita comune genera litigi; il lamento per il torto subito si argomenta invocando una legge, una norma che tutti possano e debbano riconoscere. Il litigio stenta a trovare soluzione perché la legge appare opaca, esposta a diverse interpretazioni. L'univocità della legge rimanda alla testimonianza delle opere buone, dunque del giusto. La condizione universale di peccato è insieme la ragione dell'oscurità della legge.

La rivelazione cristiana ha la forma di un vangelo; ma ha insieme, e anzi prima, la forma di un giudizio: *tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio* (Rm 3,23). Il vangelo annuncia il perdono di Dio, e dunque la giustificazione del peccatore. Quel vangelo non può manifestarsi se non attraverso la testimonianza del giusto. Il primo significante della giustizia di Dio è infatti l'agire dell'uomo; fin dall'origine esso è reso possibile solo grazie all'iniziativa benevola e promettente, che lo precede attende d'essere accolta.

## La legge e la fede

Gli strati più antichi delle memorie d'Israele risalgono a un tempo nel quale dominava l'idea di una personalità corporativa<sup>3</sup>; non sorprende che a tale stadio della storia il rimando esplicito alla coscienza morale sia assente. La legge data da Mosè sul monte pare ignorare ogni riferimento alla coscienza.

E tuttavia, a una considerazione più attenta, appare come già i testi dell'Esodo suggeriscano un preciso e stretto nesso tra legge e coscienza; più precisamente, tra legge e forme del desiderio, che sono poi forme del soggetto. Mi riferisco in specie ai testi che associano la imposizione della legge alle prove del deserto.

Il primo racconto delle prove è in Es 15, 25ss, le acque di Mara; è scritto che già in quel luogo Dio *impose al popolo una legge e un diritto; in quel luogo lo mise alla prova*; le formule usate esprimono con chiarezza questa idea: la legge imposta non può in alcun modo essere intesa come un ordine impersonale, in ipotesi richiesto dalle necessità del rapporto sociale; essa intende invece essere espressione dell'attesa di Dio, e dunque del rapporto personale con Lui:

Se tu darai ascolto alla voce del Signore, tuo Dio, e farai ciò che è retto ai suoi occhi, se tu presterai orecchio ai suoi ordini e osserverai tutte le sue leggi, io non t'infliggerò nessuna delle infermità che ho inflitto agli Egiziani, perché io sono il Signore, colui che ti guarisce! (Es 16,26)

Il nesso essenziale, che lega la legge alla fede, e dunque al rapporto personale con Dio, alle segrete intenzioni del *cuore* a lui rivolte, appare molto chiaro nell'episodio del vitello d'oro. Mosè, quando scende dal monte e trova il popolo in adorazione del vitello, spezza le tavole della legge (Es 32, 19, in genere c. 32); quel gesto è documento chiaro del nesso stretto che Mosè scorge tra legge e disposizione interiore del popolo nei confronti di Dio.

In tutti i modi la rivelazione mosaica realizza un' integrazione strettissima tra legge e fede, al punto da poter dire che non è possibile separare la fede dall'obbedienza ai comandamenti; non è neppure possibile distinguere tra le due cose. L'obbedienza è vera soltanto se essa è espressione della fede, e cioè dell'affidamento interiore e sintetico del credente al suo Dio. La figura della fede, d'altra parte, si riferisce appunto alla memoria dei suoi benefici pregressi, alla promessa in essi iscritta, alla concezione spirituale e non materiale di essi.

---

<sup>3</sup> Del tema si è occupata in particolare proprio la ricerca biblica, che ha coniato l'espressione di personalità corporativa; l'opera classica in materia è quella di J. DE FRAINE, *Adamo e la sua discendenza: la concezione della personalità corporativa nella dialettica biblica dell'individuale e del collettivo* (1959), Città Nuova, Roma 1968; l'idea che il soggetto possa trovare identità mediante l'identificazione con un padre, un nonno, un capostipite, una tribù, pare assai primitiva e del tutto lontana dalla nostra coscienza; in realtà questa primitiva forma della coscienza custodisce una verità indimenticabile.

Certo, non si vede subito il nesso tra questa forma *teologale* della legge e la sua forma *morale*: i contenuti della legge sono fissati dal costume; sotto tale profilo la legge è la norma dei rapporti umani, non del rapporto religioso. La sua prima determinazione dei contenuti materiali della legge avviene attraverso la tradizione del costume e del diritto. La distinzione tra diritto e morale è solo moderna. occorre dire che proprio la rivelazione mosaica, rendendo esplicita la valenza religiosa del diritto, ne rende insieme esplicita la qualità propriamente morale, la qualità intendo dire per la quale la legge deve plasmare la coscienza.

La scelta di iscrivere la legge nella cornice impegnativa dell'alleanza con Dio, dunque dell'elezione e della sua promessa, comporta l'affermazione esplicita di una valenza religiosa del rapporto umano. Tale valenza è "rivelata" dal Dio di Mosè, ma è in tal modo – appunto – rivelata, non istituita; la valenza religiosa dei rapporti umani, dell'alleanza umana, è originaria, non nasce certo con Mosè.

Cerco di chiarire il senso dell'affermazione.

Le norme da sempre sottese ai rapporti umani mediante l'alleanza del Sinai sono poste sotto l'autorità di Dio. all'origine di tale alleanza sta un'esperienza di grazia, l'esodo, la quale ha rinnovato e reso manifesto un tratto originario della vita: da sempre, essa è stata possibile grazie a un beneficio proveniente di Dio, che era insieme una promessa. Il primo cammino del popolo, quello che conduce fuori dalla terra di schiavitù, è dal popolo stesso apprezzato lì per lì senza alcuna necessità di deliberazione; basta la meraviglia, un vissuto passivo dunque, a persuadere. In tal senso il primo cammino di Israele può essere caratterizzato come un viaggio fatto in braccio: *avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me* (Es 19, 4). E tuttavia questa prima forma dell'apprezzamento del cammino, necessaria, è insieme precaria e solo preliminare; deve seguire la decisione libera. Appunto questa decisione Dio propone al popolo sul Sinai: *Ora, [soltanto] se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli* (Es 19, 5).

Soltanto a prezzo di una decisione può essere compresa la ragione di bene dell'esodo. Esso non era adempimento del desiderio spontaneo di Israele, di quel desiderio che si nascondeva sotto il lamento; era invece l'annuncio di una salvezza accessibile, era in tal senso l'inizio di un cammino praticabile, aperto alla possibile pratica dell'uomo.

L'esperienza che Israele fa dell'esodo, della liberazione sorprendente dalla schiavitù d'Egitto, dà forma a quella promessa, che da sempre apre il cammino della vita. Di una promessa la persona ha in ogni caso bisogno, per vivere. La rivelazione della salvezza possibile, e dunque della libertà, dispone il fondamento perché l'uomo possa volere e agire, possa trovare così la propria identità.

Di tale possibilità l'uomo si appropria mediante la fede. Appunto la fede dice la verità dell'impegno morale. Che nella vita umana si proponga un impegno morale è riconosciuto da tutti; in che consista tale impegno non è chiaro; esso è inteso e giustificato in varie forme. Il messaggio di Mosè è appunto questo: per comprendere e quindi poi anche mettere in pratica quell'imperativo, che in ogni caso s'impone all'agire, e si impone molto prima che se ne conosca il senso, occorre un atto di fede. La fede in questione si riferisce alla *parola* iscritta nei primi benefici della vita. Udire la parola e credere in essa è la condizione perché i primi benefici non ingannino. Se il soggetto si limita a mettere in bocca quei beni e a cercarne il valore mediante la bocca – che è come dire mediante l'esperienza passiva, del sentire – è inevitabile che quei beni deludano.

### **La comprensione "mercenaria" della legge**

Suggeriamo in tal modo una comprensione del nesso esodo e alleanza, che nettamente si oppone allo schema "mercenario". Chiamo così lo schema che intende il nesso tra legge e promessa come il nesso tra prestazione e ricompensa, sia essa premio o castigo. La differenza tra lo schema mercenario e lo schema della fede può essere così sintetizzata.

a) Lo schema mercenario dice: "Se farai il buono, ti darò un premio".

- b) Lo schema della fede dice: “Se crederai alla mia promessa, e dunque davvero vorrai per te quello che io voglio da sempre per te, avrai quello che vuoi”.
- a) Lo schema mercenario suppone una comprensione della legge, che separa la legge stessa dalla coscienza, dai desideri del soggetto, dalle forme nelle quali il soggetto immagina il proprio bene. Il tratto di estraneità reciproca tra legge e soggetto riflette un analogo tratto di estraneità che caratterizza il rapporto tra legge e desiderio, tra contenuto della legge e qualità dei beni promessi. Il desiderio, che costituisce l'identità stessa dell'uomo, secondo questo modello mercenario sarebbe interpretato soltanto da quei beni che si mostrano effettivamente capaci di saturare il desiderio.
- b) Secondo lo schema dell'alleanza, invece, il desiderio dell'uomo può e deve trovare determinazione attraverso gli atti che la legge comanda; l'oggetto del desiderio è quello annunciato dai benefici già conosciuti; essi sono come una promessa di Dio, che troverà il suo adempimento soltanto attraverso il cammino dell'obbedienza alla legge.

Disprezzare lo schema mercenario dell'alleanza è molto facile; lo disprezzano tutti. e tuttavia non è così facile precisare il senso dello schema mercenario. Per rimuovere la comprensione mercenaria dell'alleanza molto spesso è negato in radice ogni rapporto tra agire e ricompensa, è negata dunque l'idea di retribuzione. Una negazione tanto radicale conduce a una comprensione “doveristica” della norma morale: essa non avrebbe alcun rapporto con la gioia e con il dolore, le forme della esperienza passiva, con la speranza stessa del soggetto. Occorre invece riconoscere che la norma ha a che fare con la speranza; essa istruisce a proposito delle forme dell'agire mediante le quali soltanto il soggetto diventa capace di comprendere e insieme realizzare la promessa che sta all'origine della vita.

Il senso di una comprensione non mercenaria del nesso che lega la speranza all'obbedienza nei confronti della legge è suggerito dalla formula di straordinaria efficacia sintetica proposta da Gv 8, 31s: *A quei Giudei che gli avevano creduto Gesù disse: «Se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»*. Rimanere nella parola vuol dire praticare la parola; Gesù dunque afferma che soltanto una tale pratica consente di giungere alla verità della parola; consente tanto, perché prima di tutto consente di diventare discepoli; per diventare discepoli occorre cambiare il modo di vedere e di apprezzare; e questo può accadere soltanto grazie alle forme della pratica. Diventare discepoli, d'altra è condizione indispensabile per conoscere la verità che libera, che riscatta dalla necessità di dipendere sempre da capo dalle esperienze passive per avere conferma della propria speranza.

La legge dispone alla ricompensa di Dio nel senso che soltanto attraverso l'obbedienza alla legge l'uomo diventa capace di apprezzare e volere il bene che Dio vuole per lui. Un'illustrazione eloquente viene da Esaù: egli perse la primogenitura perché non era in grado di apprezzarla; preferì ad essa un piatto di lenticchie; l'agiografo è stupito da tanta grossolanità:

Giacobbe disse: «Vendimi subito la tua primogenitura». Rispose Esaù: «Ecco, sto morendo: a che mi serve allora la primogenitura?». Giacobbe allora disse: «Giuramelo subito». Quegli lo giurò e vendette la primogenitura a Giacobbe. Giacobbe diede a Esaù il pane e la minestra di lenticchie; questi mangiò e bevve, poi si alzò e se ne andò. A tal punto Esaù aveva disprezzato la primogenitura. (Gen 25, 31-34)

### **Dai beni materiali al bene morale**

Il fatto che la comprensione dell'alleanza facilmente scada in senso mercenario dipende dal facile materialismo dei figli di Adamo. Il saggio sa bene che *il poco del giusto è cosa migliore dell'abbondanza degli empi* (Sal 37,16). Il poco e il molto dunque non possono essere misurati ricorrendo a criteri materiali; essi dipendono dalla qualità morale della disposizione volontaria del soggetto. Questa “moralizzazione” del successo, più precisamente questa “moralizzazione” dell'idea del bene, si produrrà progressivamente in Israele grazie alla riflessione dei saggi. Emblematica è la serie di tre proverbi del libro omonimo:

Tutti i giorni son brutti per l'afflitto,  
per un cuore felice è sempre festa.  
Poco con il timore di Dio

è meglio di un gran tesoro con l'inquietudine.  
Un piatto di verdura con l'amore  
è meglio di un bue grasso con l'odio. (Pr 15,15-17)

Il nesso che lega le forme dell'agire con le forme del successo o dell'insuccesso della vita appare innegabile, a livello emotivo, dunque di sentimenti immediati. E tuttavia quel nesso appare insieme assai oscuro. Non a caso, a fronte di disgrazie improvvise, la gente facilmente dice: "Ma che cosa ho fatto di male per meritarmi questo?". L'oscurità del nesso tra agire e risultati, e soprattutto l'oscurità delle intenzioni nascoste del cuore, induce a cercare la garanzia del successo mediante pratiche superstiziose. Contro di esse, la tradizione mosaica propone una visione rigorosamente morale della relazione religiosa.

La legge è data inizialmente nella forma del codice; la ripresa di precetti secolari entro la cornice del Sinai, e cioè della celebrazione dell'alleanza, comporta una rinnovata determinazione dei contenuti; il compito si imporrà alla consapevolezza di Israele solo in maniera progressiva, soprattutto ad opera della predicazione profetica. Fino a che non si produce tale rinnovata comprensione, è facile prevedere che si produca una comprensione mercenaria del nesso tra obbedienza e ricompensa. E tuttavia fin dall'inizio sono fissati i principi che impongono invece una comprensione di quel nesso intrinseca e non mercenaria.

### Comprensione spirituale della legge e memoria

Le linee che dovrà seguire questa comprensione intrinseca sono suggerite dalla formulazione di due precetti del decalogo che a differenza degli altri hanno una motivazione, il quarto cioè e il quinto.

(a) Per il quarto comandamento, di carattere culturale e non morale, ci riferiamo alla formulazione di *Deuteronomio*:

Osserva il giorno di sabato per santificarlo, come il Signore Dio tuo ti ha comandato. Sei giorni faticherai e farai ogni lavoro, ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio: non fare lavoro alcuno né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né alcuna delle tue bestie, né il forestiero, che sta entro le tue porte, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato. (Dt 5, 12-15)

La motivazione del precetto rimanda alla memoria, alla vicenda già vissuta, dunque. Rimanda, più precisamente, all'identità stessa del popolo, fissata appunto mediante quella vicenda. Osservare il sabato è la condizione perché si prolunghi il cammino e sia confermata l'identità assegnata al popolo dal primo cammino. Appunto l'imperativo *ricordati* rende evidente la qualità religiosa del comandamento; c'è un imperativo perché l'agire umano è autorizzato dai benefici precedenti di Dio; per avere speranza deve accogliere la promessa iscritta in quei benefici. La formula *ricordati* ricorre nella formulazione dei precetti culturali; oltre al caso del quarto comandamento in Esodo (*Ricordati del giorno di sabato per santificarlo*, Es 20, 8), segnaliamo il comandamento relativo alla celebrazione della Pasqua:

Ricordati di questo giorno, nel quale siete usciti dall'Egitto, dalla condizione servile, perché con mano potente il Signore vi ha fatti uscire di là: non si mangi ciò che è lievitato. (Es 13, 3)

La formula *ricordati* diventerà stereotipa nella parentesi del Deuteronomio, per esprimere in generale l'esortazione alla fedeltà nei confronti dell'alleanza. Citiamo un paio di esempi:

Ma guardati e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste: non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita. Le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli. Ricordati del giorno in cui sei comparso davanti al Signore tuo Dio sull'Oreb, quando il Signore mi disse: Radunami il popolo e io farò loro udire le mie parole, perché imparino a temermi finché vivranno sulla terra, e le insegnino ai loro figli. (Dt 4, 9-10)

La formula *ricordati* del comandamento suggerisce il nesso tra obbedienza e fedeltà all'identità fin dall'inizio assegnata al popolo. Suggerisce dunque insieme il rapporto stretto tra legge e coscienza.

(b) Nel caso del quinto comandamento invece la motivazione proposta non si riferisce al passato, ma al futuro:

Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dá il Signore, tuo Dio. (Es 20, 12)

La formula usata indica in maniera esplicita il nesso tra comandamento e promessa; la promessa d'altra parte è istituita dalla esperienza già vissuta; si riferisce al compimento del cammino già iniziato. Oggetto della promessa è appunto la terra, nella quale soltanto sarà possibile il compimento del cammino iniziato.

La metafora del prolungamento del cammino trova la sua esplicazione più chiara in quei testi della tradizione mosaica, che indicano in maniera sintetica il senso della legge ricorrendo alla forma narrativa. La forma letteraria di tali testi ha da essere precisata per riferimento alla scansione della vita umana nei due momenti, pratico e culturale. La grande pericope del Sinai (15, 2 - 18, 27), entro la quale sono iscritti i grandi codici (dell'alleanza e sacerdotale), ha la forma di una celebrazione culturale dell'alleanza; tale forma letteraria riflette il *Sitz in Leben*, privilegiato entro il quale trova definizione la Legge nella tradizione effettiva di Israele. Il momento culturale è certo in relazione originaria con il momento morale, dunque con il momento della relazione pratica tra i figli di Israele quale realizzata nelle condizioni ordinarie e 'profane' della vita ordinaria. I contenuti stessi della Legge - tipicamente, quelli del decalogo - manifestano in modo incontrovertibile questo nesso tra l'alleanza con Dio, dunque l'alleanza religiosa, e l'alleanza umana; il nesso è assolutamente qualificante della rivelazione mosaica di Dio, come generalmente riconosciuto. E tuttavia il senso del nesso rimane proporzionalmente implicito, come attesta la distanza tra la formulazione precisamente legale della Legge e il riferimento alla storia. In tal senso, sono invece i testi di carattere narrativo che esplicitano la qualità del nesso, pure affermato dalla stessa proclamazione culturale della Legge.

Ci riferiamo più precisamente ai racconti delle prove del popolo nel deserto, raccolti nei pochi capitoli dell'Esodo precedenti la lunga pericope del Sinai (15,22 - 18,27) e nei capitoli dei Numeri successivi alla partenza dal Sinai (cc. 11ss). In quei racconti si dice dell'imposizione della legge al popolo per riferimento non ai suoi contenuti analitici, ma appunto al nesso determinante tra l'obbedienza alla legge e la possibilità che il cammino intrapreso sia prolungato nel tempo della prova. Soltanto a condizione che si dia un tale prolungamento appare vera la speranza iscritta negli inizi sorprendenti. Che si possa dunque prolungare il cammino è condizione necessaria, non solo perché possa continuare la vita, ma perché essa possa apparire vera già dai suoi inizi. Arrendersi all'ostruzione del cammino equivale ad arrendersi all'inganno della vita e alla fatalità senza rimedio della morte.

Alla luce di quei racconti assume dunque più chiara figura il nesso tra obbedienza alla legge e conferma dell'apprezzamento originariamente espresso nei confronti dell'esodo. In tal senso, a meno di obbedire il popolo è esposto alla necessità di smentire ciò che in un primo momento pareva invece avere apprezzato. L'obbedienza alla legge è la forma che rende possibile volere da capo - e solo allora volere realmente - ciò che già dall'inizio era stato vissuto e in certo modo voluto; era stato vissuto senza deliberazione, e tuttavia con consenso. In quel primo momento il consenso all'esodo aveva consentito di tornare a sperare e a volere, dunque aveva consentito l'accesso del popolo ad una propria identità; nel successivo momento del deserto deve consentire il permanere di quell'identità pur attraverso la variazione dei tempi l'obbedienza. Quelli di prima erano tempi facili; quelli di adesso sono difficili; quelli di prima erano connotati dall'ovvietà della strada aperta, quelli di adesso sono invece connotati dall'apparente ostruzione di quella strada.



Parrocchia di san Simeone – Cinque incontri di catechesi su

## **La coscienza morale e la memoria**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### **3. Interiorizzazione della legge nella predicazione dei profeti**

#### **Introduzione**

Uno studioso olandese, domenicano, Uleyn, autore di un interessante libro sulla coscienza, più precisamente sulla colpa e la confessione, apparso nel lontano 1996, dava al libro il titolo *Attualità della funzione profetica*<sup>4</sup>; il titolo suggerisce che il “funzionamento” della coscienza possa essere descritto assumendo come modello la figura del profeta. La coscienza parla come parlavano i profeti. In effetti, occorre riconoscere che l’apporto dei profeti alla nascita della coscienza appare decisivo.

Alla “nascita” della coscienza? Possibile? la coscienza nasce soltanto a un certo punto della storia? Non è forse presente e operante nell’uomo da sempre?

Come nella storia del singolo, anche nella storia comune dell’umanità la coscienza è presente da sempre, ma solo nella forma di un rumore di fondo, sordo e muto; essa comincia a parlare soltanto ad un certo momento. La funzione dei profeti è appunto quella di dare finalmente parola alla coscienza.

C’è un episodio preciso nella storia di Davide che bene illustra questo teorema generale: mi riferisco all’accusa di Natan a Davide in occasione del suo crimine più grave, più vile e vergognoso, l’adulterio con Bersabea e la successiva uccisione del marito Uria.

La storia del crimine è nota. Meno nota forse è la storia dell’accusa del crimine ad opera del profeta Natan. Il 2 Libro dei re dice infatti che *Il Signore mandò il profeta Natan a Davide*, ovviamente per rimproverarlo. Come lo mandò? Presumibilmente gli rivelò il crimine. Forse non ci fu neppure bisogno di una rivelazione notturna; ogni osservatore attento dei fatti avrebbe potuto facilmente intuire un nesso tra la morte di Uria e la decisione di Davide, intervenuta troppo in fretta, di prendere Bersabea come sua moglie. Magari un’accusa contro Davide era già sussurrata a corte; nessuno però avrebbe mai osato pronunciarla ad alta voce ovviamente; sarebbe stato troppo pericoloso. Anche un profeta come Natan, se si mette ad accusare ad alta voce Davide, rischia forte. Se d’altra parte lo fa in privato, rischia ancora di più. Dio manda Natan, ma lascia a lui di decidere come realizzare quel compito.

Natan andò da Davide e gli raccontò un fatto che era successo. In realtà, non si trattava di un fatto, ma di una parabola. Natan lo presentò come un fatto reale e Davide deve reagire un re ai fatti che accadono nel suo regno. Ecco il racconto:

Vi erano due uomini nella stessa città, uno ricco e l'altro povero. <sup>2</sup>Il ricco aveva bestiame minuto e grosso in gran numero; <sup>3</sup>ma il povero non aveva nulla, se non una sola pecorella piccina che egli aveva comprata e allevata; essa gli era cresciuta in casa insieme con i figli, mangiando il pane di lui, bevendo alla sua coppa e dormendo sul suo

---

<sup>4</sup> Arnold ULEYN, *Actualité de la fonction prophétique: Psychologie pastorale et culpabilité*, Desclée De Brouwer, Paris 1966.

seno; era per lui come una figlia. <sup>4</sup>Un ospite di passaggio arrivò dall'uomo ricco e questi, risparmiando di prendere dal suo bestiame minuto e grosso, per preparare una vivanda al viaggiatore che era capitato da lui portò via la pecora di quell'uomo povero e ne preparò una vivanda per l'ospite venuto da lui».

Prevedibilmente, il re si adirò, molto si alterò a questo racconto, addirittura *si scatenò contro quell'uomo* e pronunciò la sentenza: *Per la vita del Signore, chi ha fatto questo merita la morte. Pagherà quattro volte il valore della pecora, per aver fatto una tal cosa e non aver avuto pietà.* Soltanto a quel punto Natan disse a Davide: *Tu sei quell'uomo!*

Natan il profeta assolve qui al compito di dare voce alla coscienza di Davide. La coscienza certo rimorde: ma Davide recita la normalità. Non può non recitare; il suo ruolo lo impone; e il suo ruolo non è soltanto una cosa sua, è una responsabilità nei confronti di tutti. La recita della normalità progressivamente lo persuade; egli riesce a rimuovere la coscienza. Natan gli rappresenta la sua vicenda come vicenda di un altro. Chiamato a giudicare il caso di un altro Davide non ha incertezze; appare qui con chiarezza come il giudizio morale sia reso più grave, ma insieme anche più vero, quando riguardi i propri comportamenti. La coscienza è chiamata appunto al compito di esprimere il giudizio sui propri comportamenti.

### La conversione del profeta

Già questo è un tratto comune del ministero di tutti i profeti: essi sono messi a parte di un segreto di Dio, più precisamente di una sua offesa; quell'offesa devono contestare a tutto il popolo; una tale contestazione appare ardua; prevedibilmente i destinatari resisteranno al messaggio; il profeta dovrà investirsi del compito ingrato di convincerli di peccato. Come faranno? Dio non dà le istruzioni. Per superare la distanza tra i pensieri di Dio e quelli degli uomini essi stessi dovranno inventare un ponte.

Dio prende profeti al proprio servizio perché il suo pensiero non può raggiungere il peccatore, che di fatto ha già respinto quel pensiero, se non ricorrendo alle risorse della correzione fraterna. Ogni profeta è come un fratello buono, come un Abele, che Dio mette accanto a Caino; la vita di ogni profeta appare perciò a rischio, appunto come quelle di Abele, o come quella di Gesù. Ogni profeta appare come un annuncio di Gesù, un'anticipazione della sua venuta. Dio non può correggere gli uomini se non attraverso un singolo che sia giusto.

Il messaggio che Dio affida al profeta ha anzitutto la forma di una sentenza, di un oracolo di sventura; il paese sarà invaso; la città sarà distrutta, si abatterà una pestilenza o una carestia, o altre cose simili. Dio fa conoscere la sua sentenza ai profeti; in prima battuta, essi sono tentati di resistere, di rispondere – come rispose Caino a Dio che gli chiedeva conto della vita del fratello – “Sono io forse il custode di mio fratello?”

La prima obiezione è appunto questa: “Che c'entro io, Signore?”. Ma il profeta sa che Dio non sopporta una tale fuga; “hai accettato di essere profeta e dunque non puoi sottrarti al compito di interpretare davanti a tutti la sua parola”.

L'altra obiezione è più radicale: “Questo tu, Signore, non lo puoi fare! Smentiresti infatti la tua promessa e la tua misericordia”.

Vediamo un esempio preciso di tale obiezione nelle prime due visioni del profeta Amos; per due volte Amos è raggiunto da una visione che annuncia il castigo, per due volte obietta e per due volte riesce a stornare il castigo. La terza volta Dio non si lascia trattenere, e il profeta alla fine accede alle ragioni di Dio.

<sup>1</sup>Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: egli formava uno sciame di cavallette quando cominciava a germogliare la seconda erba, quella che spunta dopo la falciatura del re. <sup>2</sup>Quando quelle stavano per finire di

divorare l'erba della regione, io dissi: «Signore Dio, perdona, come potrà resistere Giacobbe? E' tanto piccolo». <sup>3</sup>Il Signore si impietosì: «Questo non avverrà», disse il Signore.

<sup>4</sup>Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore Dio chiamava per il castigo il fuoco che consumava il grande abisso e divorava la campagna. <sup>5</sup>Io dissi: «Signore Dio, desisti! Come potrà resistere Giacobbe? E' tanto piccolo». <sup>6</sup>Il Signore se ne pentì: «Neanche questo avverrà», disse il Signore.

<sup>7</sup>Ecco ciò che mi fece vedere il Signore Dio: il Signore stava sopra un muro tirato a piombo e con un piombino in mano. <sup>8</sup>Il Signore mi disse: «Che cosa vedi, Amos?». Io risposi: «Un piombino». Il Signore mi disse: «Io pongo un piombino in mezzo al mio popolo, Israele; non gli perdonerò più. <sup>9</sup>Saranno demolite le alture d'Isacco e i santuari d'Israele saranno ridotti in rovine, quando io mi leverò con la spada contro la casa di Geroboamo». (Am 7, 1-9)

La “trattativa” di Amos con Dio assomiglia a quella di Abramo per salvare la città di Sodoma (Gen 18, 22-33); qui come là il profeta si mette di mezzo tra Dio e il popolo. La resistenza del profeta ad accettare il compito di farsi interprete delle ragioni di Dio dipende dalla difficoltà che ha egli stesso a capire quelle ragioni. In tal senso l'oracolo del Signore cade inizialmente sulla testa e nel cuore del profeta così come potrebbe cadere una pietra; egli deve appropriarsene a poco a poco, attraverso una sorta di conversione.

### Oracolo e invettiva

Questa distinzione, e addirittura questa distanza, tra annuncio della sentenza pronunciata da Dio e motivazione della sentenza elaborata dal profeta lascia una traccia anche sulla superficie letteraria del testo. Essa appare particolarmente evidente nel libro di Amos; è relativamente facile distinguere nelle sue singole profezie l'*oracolo* e l'*invettiva*.

L'oracolo è introdotto dalla formula “oracolo del Signore” o dalla formula dell'inviato “così dice il Signore”; l'invettiva invece è formulata dal profeta stesso ricorrendo a immagini e ad argomenti suoi, che portano la traccia trasparente del suo carattere e della sua storia.

L'oracolo porta abbastanza chiaro il segno della sua origine carismatica; esso ha di volta in volta la forma di una visione, di un'esperienza onirica, in ogni caso di un'esperienza straordinaria. Porto un esempio:

<sup>1</sup>Ascoltate queste parole,  
o vacche di Basàn,  
che siete sul monte di Samaria,  
che opprimete i deboli, schiacciate i poveri  
e dite ai vostri mariti: Porta qua, beviamo!  
<sup>2</sup>Il Signore Dio ha giurato per la sua santità:  
Ecco, verranno per voi giorni,  
in cui sarete prese con ami  
e le rimanenti di voi con arpioni da pesca.  
<sup>3</sup>Uscirete per le brecce, una dopo l'altra  
e sarete cacciate oltre l'Ermon,  
oracolo del Signore. (Am 4, 1-2)

Il primo versetto, concepito nella forma di un appello all'interlocutore, o alle interlocutrici, articola di fatto l'invettiva, l'accusa morale cioè che il profeta pronuncia contro le donne di Samaria. Mentre il secondo versetto formula l'oracolo, introdotto e concluso con il rimando esplicito all'autore, Jwhw.

La lingua del v. 2 – come subito si vede – è molto immaginifica, un poco criptica, lontana da ogni verosimiglianza; essa attesta in tal senso l'origine arcana dell'oracolo, nato da una sorta di visione. Potrebbe essere stata la visione di una pesca cruenta, con ami e arpioni; i pesci si sbattono spasmodicamente, finché alla fine si fermano stecchiti; attraverso la visione è risuonato nell'animo del profeta l'oracolo di Dio, la sentenza che egli pronuncia sul suo popolo; *non gli perdonerò più*.

Anche l'altra visione, quella delle donne che escono attraverso le brecce delle mura di Samaria, e si incamminano – ovviamente verso l'esilio –, secondo ogni verosimiglianza appartiene alla visione mediante la quale il profeta ha ricevuto appunto l'oracolo di Jahvè.

L'invettiva non è espressa nella forma di un giudizio nel senso giudiziario del termine; non si tratta cioè di un giudizio che applichi al caso presente una legge universale preventivamente nota. L'invettiva assume invece la forma della descrizione valutante. Le donne di Samaria sono grasse, e il loro grasso parla della loro voracità; esse dicono ai loro mariti: *Porta qua, beviamo!* Forse che c'è un comandamento di Dio che proibisce di bere? Certamente no; e tuttavia la descrizione di questo stile di vita conferisce immagine a un cuore – a una disposizione interiore – la quale sta indubitabilmente sotto il segno della distanza nei confronti di Dio. Il fatto che esse vivano così sfruttando il lavoro della gente della terra, di coloro non hanno da mangiare per se, giustifica la formula retorica: *opprimete i deboli, schiacciate i poveri.*

La censura dei comportamenti non è realizzata dunque dai profeti nella forma della comparazione dei comportamenti stessi con la legge, ma nella forma della loro rappresentazione valutante. **A un'immagine si affidava l'oracolo, ad immagini si affida anche l'invettiva.**

**Cerco aiuto per rendere più comprensibile la dinamica che conduce dall'oracolo all'invettiva in una memoria che Francesco propone della sua conversione nel *Testamento* del 1226:**

Il Signore concesse a me, frate Francesco, di incominciare così a far penitenza: poiché, essendo io nei peccati, mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi; e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da essi, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza d'animo e di corpo. E di poi, stetti un poco e uscii dal mondo.

La dinamica della conversione qui suggerita mi sembra essere questa (dico mi sembra, perché non vedo questa interpretazione proposta nei numerosi casi in cui questo passo è citato nelle biografie): a Francesco “sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi” perché egli stesso era nei peccati. Nei lebbrosi appariva ai suoi occhi quasi una orrida figurazione visiva della sua stessa condizione. L'“uso della misericordia” consentì invece di addomesticare la visione orrida e di conoscere per se stesso la misericordia di Dio.

## **I profeti e la legge**

Quando si comprenda questa dinamica della parola profetica, non dovrebbe stupire che i profeti non citino la legge. Più precisamente, non citino le leggi, gli articoli del codice. I criteri di valore ai quali i profeti attingono per condannare i comportamenti sono quelli suggeriti – così noi ci esprimeremmo con tutta naturalezza – dalla coscienza, e non dalla legge, o dalle molte leggi. Ricordiamo ancora un esempio; Amos accusa il lusso e lo spreco dei ricchi di Samaria anche così:

Essi su letti d'avorio e sdraiati sui loro divani  
mangiano gli agnelli del gregge  
e i vitelli cresciuti nella stalla.  
Canterellano al suono dell'arpa,  
si pareggiano a David negli strumenti musicali;  
bevono il vino in larghe coppe  
e si ungono con gli unguenti più raffinati,  
della rovina di Giuseppe non si preoccupano. (6, 4-6)

Non c'è alcuna legge che proibisca di avere letti d'avorio o di stendersi a mangiare sui divani; ma questo genere di vita, posto a confronto con *la rovina di Giuseppe*, con la vita stentata della gente delle campagne sfruttate dalla città, grida vendetta agli occhi di Dio.

Non stupisce troppo che uno studioso dell'Antico Testamento, già nel 1883, potesse formulare la tesi secondo cui la religione giudaica sarebbe un monoteismo etico proposto dalla predicazione di profeti;

le istituzioni e le leggi sarebbero intervenute soltanto in un secondo tempo, quasi come cristallizzazione di una religione originaria di fuoco. Lo studioso è Julius Wellhausen, l'opera è *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Conferisce apparente plausibilità alla tesi il fatto che i profeti, i quali pure si appellano all'alleanza e alla legge di Dio, mai citino i singoli precetti del codice.

Oggi nessuno più sostiene che i profeti vengano prima di Mosè, e che la figura di Mosè e del Sinai sarebbe il risultato di una retroproiezione della religione profetica. E tuttavia oggi tutti i cultori della ricerca specialistica sull'AT riconoscono che la grandiosa nozione di legge al singolare (*torah*) è appunto il risultato della predicazione profetica. La nozione è usata già da Osea (2 sole ricorrenze), da Geremia (12 ricorrenze), da Ezechiele (4 ricorrenze), e soprattutto è usata correntemente dal *Deuteronomio* (22 ricorrenze). Essa diventerà il nome tecnico per eccellenza per dire dell'imperativo di Dio nei confronti del suo popolo. In origine non si usava il singolare di *torah*, si parlava invece al plurale di precetti, norme, statuti e simili.

La retorica corrente spesso oppone la parola della legge, assegnata alla competenza del re e dei sacerdoti, alla parola dei profeti, che sarebbe invece parola di origine carismatica; mentre la prima – obiettiva, “istituzionale” – sarebbe addirittura impersonale, la seconda sarebbe invece appassionata e rivolta al singolo. In realtà, la legge così come concepita dalla Scrittura dell'Antico Testamento, nozione generata proprio dalla predicazione profetica, ha la figura pretenziosa di un imperativo di Dio scritto addirittura nel cuore dell'uomo.

### **La legge esteriore e la legge del cuore**

Una legge “scritta nel cuore” impegna ovviamente a un'osservanza col cuore, e non soltanto alla conformità esteriore dei comportamenti a prescrizioni materiali. L'immagine di una legge “scritta nel cuore” comporta la possibilità e la necessità di una giustizia del cuore che si realizza mediante le forme dell'agire buono.

La tradizione protestante – come tutti sanno – sostiene invece che l'uomo non potrebbe essere giustificato mediante le opere buone, quelle che Paolo chiama le “opere della legge”; potrebbe invece essere giustificato soltanto mediante la fede. Più precisamente, mediante la fede nel vangelo di Gesù, che consisterebbe poi nel suo nocciolo essenziale nell'annuncio del perdono di Dio per l'uomo peccatore. La giustificazione realizzata mediante la fede non avrebbe tuttavia la conseguenza di rendere l'uomo giusto nei suoi comportamenti effettivi; avrebbe soltanto la conseguenza di rendere l'uomo umile, di scoraggiare ogni preteso vanto di lui savanti a Dio, di renderlo dunque fiducioso soltanto nella sua misericordia. In tal senso, il credente rimarrebbe per sempre *simul justus et peccator*.

Questa prospettiva della tradizione luterana induce a ritenere il rapporto tra Legge e Vangelo come rapporto antitetico: la legge non sarebbe data da Dio per istruire l'uomo a proposito delle vie della giustizia, ma soltanto per convincerlo di peccato. La legge, data per l'uomo peccatore, può essere descritta come un recinto entro il quale occorre stare; rispettare il confine della legge così intesa non garantisce certo la giustizia interiore, e neppure garantisce la giustizia dei rapporti umani; solo contiene i danni dell'incorreggibile malizia umana.

Questa pressappoco appare l'immagine della legge che effettivamente propone Paolo nella lettera ai Galati:

Perché allora la legge? Essa fu aggiunta per le trasgressioni, fino alla venuta della *discendenza* per la quale era stata fatta la promessa, [...] La legge è dunque contro le promesse di Dio? Impossibile! Se fosse stata data una legge capace di conferire la vita, allora la giustificazione scaturirebbe davvero dalla legge; la Scrittura invece ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché ai credenti la promessa venisse data in virtù della fede in Gesù Cristo. Prima però che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. Così la legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati

per la fede. (Gal 3, 19. 21-24)

La legge sarebbe dunque come un guardiano, un vigilante, o se si vuole un *baby sitter*, che controlla i minorenni fino a che essi non sono in grado di provvedere a se stessi.

Corrisponde questa figura della legge a quella proposta dell'Antico Testamento? La stessa ricerca protestante recente, quella già del Novecento successiva alla rinnovata ricerca sui rapporti tra legge e profeti, al riconoscimento dunque del nesso stretto tra la grandiosa nozione di *torah* e la predicazione dei profeti, riconosce che questa immagine della legge non corrisponde a quella proposta dai testi dell'Antico Testamento. Ha riconosciuto dunque che la *torah* rimanda alla figura di una giustizia delle opere, o meglio di una giustizia realizzata mediante le forme dell'agire.

Vale la pena di precisare la distinzione tra giustizia delle opere e giustizia dell'agire: la giustizia delle opere rimanda alla legge, e più precisamente alla legge intesa come recinto, come sistema di divieti da rispettare. La giustizia delle opere sarebbe una giustizia appunto solo esteriore. Mentre la giustizia dell'agire sarebbe quella realizzata mediante forme dell'agire che impegnano anche il cuore, le intenzioni, che configurano le intenzioni. Paolo esclude che possa sussistere una giustizia delle opere, mentre secondo la sua prospettiva i Giudei sarebbero stati appunto fautori di una giustizia delle opere.

Di fronte al tratto cordiale della giustizia cercata dai profeti la ricerca protestante introduce una distinzione molto artificiosa, assolutamente non persuasiva, che tuttavia aiuta a capire la questione dei rapporti tra legge e coscienza secondo i profeti. G. Von Rad dice che occorre distinguere tra i precetti come pensati da Mosè e la *torah* come pensata da Geremia, Ezechiele e Deuteronomio. I primi erano semplici divieti, e dunque per essere osservati non comportavano un positivo modo di agire; erano meri confini da rispettare, non un positivo programma di vita che l'uomo debba realizzare. Nell'ottica di Mosè l'alleanza sarebbe fondata soltanto sull'iniziativa preveniente di Dio e sulla corrispondente fede del popolo. «Non sulla legge, ripetiamolo, è naufragato Israele, ma sulla volontà salvifica di Dio» (2, p. 479). Sullo sfondo di tali affermazioni sta chiaramente la concezione fiduciale e non pratica della fede propria di tutta la tradizione luterana. Correlativa a tale concezione della fede è quella delle opere: esse sono intese in maniera "materialistica"; è misconosciuta la relazione tra le opere e la qualità del cuore; mentre una tale relazione appare assolutamente innegabile.

Il ministero dei profeti è volto appunto all'obiettivo di scrivere la legge nel cuore, che è come dire mostrare il nesso stretto che lega i comportamenti e le intenzioni del cuore.

La denuncia di questo tentativo del popolo, degli uomini tutti, di tenere separato l'intenzione interiore dalle opere esteriori, è una costante della predicazione profetica. Essa è articolata in particolare per riferimento al culto; proprio le forme esteriori del culto consentono di protestare pubblicamente l'onore di Dio senza impegnare il cuore. Da Amos in poi, tutti i profeti hanno oracoli contro l'ipocrisia del culto. Tra le formule più concise ed efficaci è quella famosa usata da Isaia, che poi Gesù stesso citerà:

Dice il Signore: «Poiché questo popolo  
si avvicina a me solo a parole  
e mi onora con le labbra,  
mentre il suo cuore è lontano da me  
e il culto che mi rendono  
è un imparaticcio di usi umani, (Is 29, 3)

Da notare, il tratto soltanto esteriore del culto basta a qualificare quel culto come un imparaticcio umano; il culto che Dio ha insegnato non può essere praticato soltanto dalle labbra. Gesù cita il detto di Isaia per confutare i farisei, i quali eccepiscono sul fatto che i discepolo non si lavino le mani. La citazione è seguita da questo commento: *Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini*. In effetti, le leggi sulla purità rituale, in nome delle quali i

farisei contestavano i discepoli di Gesù, non appartenevano alla legge mosaica, ma alla “siepe” della tradizione orale. Gesù aggiungeva: *Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione* (Mc 7, 8s).

Nel caso del culto la contraddizione tra il significato espresso dalle labbra e quello custodito nel cuore appare particolarmente stridente; ma la stessa contraddizione minaccia tutte le opere esteriori dell'uomo; non a caso nella lingua profetica tutte le colpe sono ricondotte alla figura della menzogna. Tra i testimoni più trasparenti a tale riguardo è il profeta Osea. In uno dei molti passi in cui accusa la menzogna che attraversa la vita comune di Israele, dice:

Mentre mi proponevo di guarire Israele, si scopriva l'iniquità di Efraim e la malvagità di Samaria, essi avevano *praticato la menzogna*: il ladro entra nelle case e fuori saccheggia il brigante. Essi non riconoscono nel loro cuore che io mi ricordo della loro iniquità. Ora hanno nascosto in se stessi le loro azioni, ma essi sono scoperti davanti a me. (Os 7, 1-2)

*Essi non riconoscono nel loro cuore che io mi ricordo della loro iniquità*: questa è una buona definizione della coscienza; Dio si ricorda delle nostre iniquità, appunto per questo la coscienza ci rimorde; ma noi possiamo – ahimé – cancellare questo rimorso, questo segno pur così eloquente della sua presenza. I figli di Israele *hanno nascosto in se stessi le loro azioni*; essi pensano che, nascondendo le loro azioni, saranno nascosti anche agli occhi di dio; invece *essi sono scoperti davanti a me*. I figli di Israele si comportano come quei bambini che, prevedendo il rimprovero della mamma, chiudono gli occhi; essi immaginano che, chiudendo gli occhi, possano scomparire anche davanti agli occhi altrui; in realtà non è così. Chiudendo gli occhi i figli di Israele sono nascosti alla loro stessa vista, ma non possono essere nascosti agli occhi di Dio.

È possibile intendere il nesso qui suggerito soltanto se si riconosce come il referente più univoco per intendere la qualità della fede siano appunto le opere. Soltanto le forme pratiche della vita manifestano se il popolo ha davvero inteso il senso dell'elezione; le forme di vita di fatto realizzate da *questo popolo* mostrano che esso non ha inteso. Il nesso non può essere compreso fino a che le prescrizioni di Dio siano intese come delimitazioni esteriori dello spazio, entro il quale il popolo sarebbe collocato per gesto unilaterale di Dio; siano quindi concepite come prescrizioni molteplici irriducibili a quella semplicità grandiosa e impegnaviva della *torah* di cui dicono i profeti.

Von Rad dunque propone una comprensione della predicazione dei profeti che fa apparire il loro giudizio sul popolo impertinente e insieme tragico: quel che i profeti chiedono sarebbe eccessivo, suppone infatti un *cuore* che non c'è; proprio perché la *torah* esprime una richiesta eccessiva, essa conclude alla condanna inesorabile, di Israele e rispettivamente di ogni uomo. Al di là del giudizio, i profeti annunciano il perdono. Quelle pretese eccessive, che sono alla radice del giudizio, sono sospese. In tal senso la predicazione profetica non istruisce sulla via della giustizia intesa come forma dell'agire; richiama invece alla giustizia che nasce dalla fede. In realtà, i testi dei profeti mostrano con evidenza indubitabile una verità diversa: essi mirano a scrivere la legge nel cuore.

La distanza delle opere rispetto al cuore e come la distanza delle labbra dal cuore nel culto. Il culto è ipocrita, quando parole e gesti esteriori in genere dicono altro rispetto a quel che davvero conta nella vita di ciascuno. Molti testi profetici articolano questa accusa. Ne ricordo soltanto uno emblematico, di Amos:

Io detesto, respingo le vostre feste  
e non gradisco le vostre riunioni;  
anche se voi mi offrite olocausti,  
io non gradisco i vostri doni  
e le vittime grasse come pacificazione  
io non le guardo.  
Lontano da me il frastuono dei tuoi canti:

il suono delle tue arpe non posso sentirlo!  
Piuttosto scorra come acqua il diritto  
e la giustizia come un torrente perenne. (Am 5, 21-24)

Da sottolineare la ripetizione ossessiva di *vostrì*: essa suggerisce la distanza tra ciò che fanno gli Israeliti e ciò che attende Dio. Quel che dà fastidio a Dio non sono sacrifici, vittime, canti e assemblee in generale; sono tutte queste cose *vostrì*. Il sottinteso è che appunto il soggetto connota l'opera; l'opera del culto vale per ciò che dice del soggetto che lo compie; il vostro culto non dice di voi, per questo mi nausea. Il luogo del culto vostro è il vostro rapporto col prossimo.

L'insistenza sull'aggettivo *vostrì* equivale ad una virtuale insistenza sulla coscienza: proprio quel che voi fate con i fratelli mette in questione la vostra coscienza; per questo proprio quello è il luogo del culto vero. Per questo la denuncia dei profeti contro Israele non parte dalla legge, dal richiamo ai principi o ai valori; ma parte dai comportamenti effettivi nell'intento di portare alla luce, di indurre a confessare, le intenzioni nascoste. Soltanto mediante l'applicazione ai comportamenti concreti la legge data sul monte acquista significato univoco. Soltanto attraverso la voce del profeta assume significato univoco. Soltanto attraverso il giudizio della coscienza assume significato univoco. Perché proprio questo è il tratto singolare della coscienza: essa giudica per riferimento al caso singolo, e giudica a procedere dal punto di vista del singolo.

La forma qualificante della predicazione profetica è appunto quella del giudizio su questo popolo; e di un giudizio che rimanda alla testimonianza della coscienza stessa dell'interlocutore. Tale coscienza appare in prima battuta come nascosta e repressa; è portata alla luce in prima battuta attraverso il mezzo duro della sentenza, ossia l'oracolo che annuncia una fine; a procedere dalla sentenza si sviluppa l'invettiva; essa deriva la sua attitudine a 'colpire' l'interlocutore esattamente dalla sentenza.

### **Castigo esteriore e castigo interiore**

Tra oracolo e invettiva non si può in alcun modo tracciare una linea di separazione; tra il giudizio e la motivazione sussiste un nesso stretto. Senza l'invettiva, l'annuncio di sventura non realizzerebbe la sua qualità obiettiva di 'rivelazione', di parola cioè che porta alla luce ciò che è nascosto nel cuore del popolo, e che proprio per questo effettivamente raggiunge la coscienza di ogni uomo.

Il tentativo di raggiungere la parola di Dio "allo stato puro", perseguito dalla 'teologia della parola' (Barth), è radicalmente impraticabile. La parola di Dio infatti può raggiungere l'orecchio umano altro a condizione di attingere all'esperienza umana, dunque alla coscienza, le risorse mediante le quali articolarsi. L'accoglienza dell'oracolo da parte del profeta non si *aggiunge* in un secondo momento alla «parola di Dio in senso proprio»; è invece integrata fin dall'inizio nell'*accadimento* di quella parola, o meglio nella *rivelazione* di essa.

Alla interiorizzazione della legge, che la predicazione profetica realizza, corrisponde un processo di interiorizzazione della stessa sventura annunciata dall'oracolo. Eloquenti sono i passi profetici, nei quali la sventura viene espressamente rappresentata non come sanzione esteriore di Dio, ma come il dispiegarsi inesorabile della vanità originaria dell'agire umano, della fiducia che pareva sostenerla. Passi così sono frequenti in Osea:

E poiché hanno seminato vento  
raccoglieranno tempesta.  
Il loro grano sarà senza spiga,  
se germoglio non darà farina,  
e se ne produce la divoreranno gli stranieri. (Os 8,7)



Il testo conclude un passo che denuncia il culto del vitello di Samaria: la vanità dell'idolo diventa cifra della più generale vanità della speranza che l'uomo pone nell'opera delle proprie mani. Un testo che accusa il culto di «idoli di loro invenzione», si conclude così:

Perciò saranno come nube del mattino,  
come rugiada che all'alba svanisce,  
come pula lanciata lontana dall'aia,  
come fumo che esce dalla finestra. (Os 13,3)

Un testo, nel quale Osea per denunciare l'infedeltà del popolo si riferisce al decalogo (4,2), si conclude così:

Per questo è in lutto il paese  
e chiunque vi abita langue  
insieme con gli animali della terra  
e con gli uccelli del cielo;  
persino i pesci del mare periranno. (Os 4,3)

La sventura appare qui, assai più che minacciata, constatata. Che cosa sia poi il «lutto», nel quale si troverebbe tutto il paese, non si può definire in termini materiali; in radice, esso corrisponde alla percezione della tragica fragilità di tutto quello che pure era apprezzato come ragione di vita da parte del popolo. Una percezione di questo genere è alimentata anche dalle molte sventure e miserie riconoscibili come tali da tutti; le singole esperienze di tal genere si addensano fino ad assumere la figura sintetica, indistinta e minacciosa, di una insicurezza atmosferica, di un clima di «lutto» appunto, che avvolge addirittura «tutta la terra».

L'emergenza di questa figura *holistica* della precarietà universale si afferma nella consapevolezza dei profeti soprattutto a procedere dall'esperienza dell'esilio. Gli eventi del 587 danno forma alla fine di un mondo che si riteneva incrollabile, quello di Gerusalemme e di tutto quello che Gerusalemme significava. Tale fine fine della prima alleanza costituisce insieme il paradigma che dà forma ad una fine cosmica, alla fine dell'universo intero; che dà forma ad un'evidenza pervasiva della precarietà di tutto quello che pure sembrava agli uomini solido come il cielo e la terra.

I profeti che interpretano le vicende estreme del regno di Giuda, e dunque la distruzione di Gerusalemme e l'esilio, sono insieme quelli che con più insistenza dicono di Dio come Creatore<sup>5</sup>; annunciano e insieme invocano la sua salvezza descrivendola come una nuova creazione. Per esempio:

Questa parola del Signore fu poi rivolta a Geremia: «Dice il Signore: Se voi potete spezzare la mia alleanza con il giorno e la mia alleanza con la notte, in modo che non vi siano più giorno e notte al tempo loro, così sarà rotta anche la mia alleanza con Davide mio servo, in modo che non abbia un figlio che regni sul suo trono, e quella con i leviti sacerdoti che mi servono. Come non si può contare la milizia del cielo né numerare la sabbia del mare, così io moltiplicherò la discendenza di Davide, mio servo, e i leviti che mi servono». (Ger 33, 19-22, vedi anche vv. 23-29 e ancora 31, 35-37)

A questa nuova creazione corrisponde anche una nuova giustizia, essa stessa descritta con metafore per così dire somatiche: Dio porrà la sua legge nel loro animo (quasi come prima erano state messe le tavole di pietra nell'arca dell'alleanza) e la scriverà nel loro cuore (Ger 31, 33); laverà i figli d'Israele da ogni loro sozzura (Ez 36, 25), addirittura sostituirà nel loro petto il cuore di pietra con un cuore di carne (Ez 36, 26; cf anche Ger 32, 39). L'uso della metafora 'somatica' corrisponde a un principio antropologico generale: il «corpo» è il veicolo di quella anticipazione di senso, in forza della quale soltanto può destarsi la coscienza; dalla qualità di ciò che l'uomo è anteriormente ad ogni sua decisione libera dipende in radice anche la qualità di ciò che è possibile o impossibile alla sua stessa

<sup>5</sup> Cf al riguardo le riflessioni di P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento* (1976), Paideia, Brescia 1985, pp. 289-294.

scelta. Il «corpo» così inteso costituisce per così dire l'aspetto 'fisico' dell'«anima», l'aspetto cioè per il quale l'anima è definita nella sua qualità propria (intenzionale) anteriormente all'iniziativa libera dell'uomo stesso.

L'uso di tali metafore 'somatiche' per dire della nuova giustizia e rispettivamente della nuova alleanza è, significativamente, caratteristica peculiare dei due profeti che più chiaramente hanno indagato l'aspetto propriamente antropologico dell'evento salvifico, appunto Geremia ed Ezechiele. L'attenzione all'aspetto antropologico riguarda, oltre e anzi prima che le forme del discorso sulla salvezza, le forme del giudizio. In Geremia in particolare è formulato con chiarezza l'esito 'tragico' di tutta la missione dei profeti; essa sembrava all'inizio destinata a suscitare la conversione del popolo, a predisporre così le condizioni propizie alla sua salvezza. Così intesa, tuttavia, quella missione appare alla fine come semplicemente irrealizzabile:

Io ti ho posto come saggiatore fra il mio popolo,  
perché tu conoscessi e saggiassi la loro condotta.  
Essi sono tutti ribelli,  
spargono calunnie,  
tutti sono corrotti.  
Il mantice soffia con forza,  
il piombo è consumato dal fuoco;  
invano si vuol raffinarlo a ogni costo,  
le scorie non si separano. (Ger 6, 27-29)

E' impossibile la purificazione del piombo nel crogiuolo: il fuoco consuma certo le scorie, ma insieme fa evaporare il piombo, sì che non ne rimane nulla; allo stesso modo è impossibile la purificazione del popolo ad opera del profeta: la sua parola aspra semplicemente consuma il popolo e non lo converte. Quello che è qui detto per riferimento al popolo è altrove più precisamente detto per riferimento alla qualità della condotta dei singoli:

Cambia forse un Etiope la sua pelle  
o un leopardo la sua picchiettatura?  
Allo stesso modo, potrete fare il bene  
anche voi abituati a fare il male? (Ger 13, 23)

L'impossibilità del compito profetico, in Geremia tragicamente constatata a posteriori, era per altro già prospettata fin dall'inizio come caratteristica intrinseca e qualificante del destino di profeta in Isaia. Il profeta stesso, nel momento in cui è raggiunto dalla parola di Dio, deve confessare la propria perdizione; essa dipende dalla sua appartenenza a «un popolo dalle labbra impure» (Is 6, 5). Ottenuta la purificazione delle proprie labbra ad opera del serafino, offerta quindi la propria disponibilità alla missione, il profeta si vede affidato il compito di «rendere insensibile il cuore di questo popolo», di fare duro il suo orecchio e cieco il suo occhio (6, 9-10); non dunque quello di convertirlo in modo che possa essere guarito. Questo compito troverà puntuale realizzazione: la parola del profeta, che risuona barbara e infantile alla guida del popolo, diventerà per lui stesso motivo di scherno; egli interpreterà allora il proprio destino appunto come la realizzazione del disegno originario di Dio (vedi in specie Is 28, 7-13).

La necessità di questa opera nuova di Dio, per rendere possibile l'adempimento della sua attesa, è vissuta anche dal profeta. Lo vediamo in particolare nel profeta più 'moderno', quello che ci ha lasciato 'confessioni' della propria esperienza, e cioè Geremia. In lui appare molto chiara per un primo lato l'obiettivo consistenza che assume la vocazione di divenire forma della coscienza; per altro lato l'apparente impossibilità di una tale coscienza, alla quale manca un 'mondo' nel quale concretarsi. Lo scarto tra vocazione irrefutabile e obbedienza impossibile assume i tratti della coscienza divisa. Essa trova rappresentazione efficace in particolare in questa 'confessione', che

descrive la parabola intera del dramma del profeta, fino alla salvezza finale, e che offre il modello a numerose preghiere di lamentazione del salterio:

Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre;  
mi hai fatto forza e hai prevalso.  
Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno;  
ognuno si fa beffe di me.  
Quando parlo, devo gridare,  
devo proclamare: «Violenza! Oppressione!».  
Così la parola del Signore è diventata per me  
motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno.  
Mi dicevo: «Non penserò più a lui,  
non parlerò più in suo nome!».  
Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente,  
chiuso nelle mie ossa;  
mi sforzavo di contenerlo,  
ma non potevo. (Ger 20, 7-13)

La metafora della *seduzione* corrisponde alla lettura del fascino esercitato dal Dio nei confronti del profeta come un inganno; corrisponde alla lettura che già i figli di Israele danno della loro iniziale euforia dopo il cammino attraverso il mare. Nel caso di Geremia la delusione assume forme più esplicite: nasce dallo scherno di cui il profeta si vede oggetto a motivo della parola; non dalla fame e dalla sete. E tuttavia sussiste un'obiettiva corrispondenza dei due schemi.

Al di là della diversa consapevolezza, il sospetto con il quale il profeta deve cimentarsi è analogo a quello con il quale aveva dovuto cimentarsi il popolo; il destino del profeta interpreta in tal senso la vicenda del popolo, così come la vicenda del popolo interpreta quella di ogni uomo. Il cammino facile degli inizi è reso possibile da una parola, alla quale l'uomo si affida incautamente. Il fenomeno della coscienza ha sempre questa fisionomia: la contraddizione tra ciò che oggi è sentito e ciò che in precedenza è stato apprezzato. Il proposito di tacitare la voce della coscienza assume di conseguenza la forma di cancellazione di una memoria: *Non penserò più a lui*. La cancellazione però è impossibile; è impedita appunto da un fuoco interiore, che descrive un'esperienza come quella comune del rimorso. Soltanto poi è espressa la rinnovata risoluzione, nella forma della speranza in un'opera nuova di Dio, la quale finalmente rivelerà come la via che pareva chiusa è in realtà aperta.

Vediamo già qui prospettarsi un'interpretazione della coscienza morale, che ritroveremo anche nella tradizione sapienziale; essa ha il volto di una voce che distrugge e non edifica, che chiude il cammino dell'uomo e non lo apre, che dichiara impraticabile ogni via della vita che l'uomo in prima battuta segue con speranza. Passare attraverso una tale strettoia è indispensabile, perché si possa accedere alla fede: al riconoscimento di che cos'è fede e soprattutto alla realizzazione pratica della fede. L'atto supremo che l'uomo può compiere in ordine alla realizzazione della sua giustizia non ha a questo punto la figura dell'atto che concreta la fedeltà ad un ordine morale della vita; esso è invece atto mediante il quale si compie la consegna della vita ad un futuro, di cui Dio stesso assumerà l'iniziativa.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## La coscienza morale e la memoria

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### 4. Il compimento della legge: sequela e memoria di Gesù

Leggi Lc 1, 33-35 *Il padre e la madre di Gesù si stupivano delle cose che si dicevano di lui. Simeone li benedisse e parlò a Maria, sua madre: «Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori. E anche a te una spada trafiggerà l'anima».*

#### Introduzione

Il linguaggio usato da Gesù nel suo insegnamento non prevede ancora una parola equivalente alla nostra *coscienza*. Prevede certo la parola *cuore*; essa ha anzi un posto di assoluto rilievo. Tutto il suo insegnamento morale, il suo insegnamento relativo alla illustrazione del comandamento di Dio, mira appunto a quest'unico e radicale obiettivo, scrivere la legge nel cuore; rendere cioè avvertiti i suoi ascoltatori di questa legge fondamentale della vita umana: soltanto quel che esce dal cuore può rendere l'uomo buono o cattivo, giusto o rispettivamente peccatore. Questo teorema ha certo a che fare con l'esperienza della coscienza; e tuttavia questa esperienza non è divenne come tale oggetto di considerazione esplicita nella sua predicazione.

Gesù non usa la parola *coscienza*; non solo, evita più in generale ogni considerazione di carattere "psicologico"; evita cioè ogni descrizione dei vissuti interiori. La sua lingua è narrativa, e non introspettiva. Alla lingua di Gesù corrisponde sotto questo profilo la lingua stessa dei vangeli; essi sono – per così dire – molto "obiettivi", sono di genere epico piuttosto che di genere romanzesco. Il genere romanzesco è appunto quel genere letterario tipico della stagione moderna, che mostra una costante attenzione alle vibrazioni interiori dei personaggi piuttosto che alle loro azioni. I vangeli raccontano invece le azioni, appunto; soltanto attraverso il racconto delle azioni è portata ad evidenza anche la qualità delle intenzioni interiori e delle passioni interiori.

Appunto attraverso le risorse del racconto Gesù, senza parlare espressamente di sentimenti interiori, ne porta tuttavia alla luce la qualità. La sua istruzione morale, dunque la sua istruzione circa i comandamenti di Dio, o circa il comandamento di Dio, è proposta soprattutto mediante esempi. O meglio ancora, mediante *paradigmi*.

Il senso della distinzione tra esempi e paradigmi è illustrato nella maniera più efficace dalle parabole: esse non propongono certo esempi da imitare; propongono invece paradigmi attraverso i quali chi ascolta può e deve capire la qualità segreta dei suoi pensieri, può e deve portare alla luce il cuore. In qualche caso accade addirittura che l'azione descritta dalla parabola sia una cattiva azione; essa è tuttavia proposta da Gesù a coloro che vogliono diventare figli della luce come un test che aiuta a chiarire i segreti del cuore.

Il caso più clamoroso è quello della parabola del fattore infedele, che falsifica le ricevute per predisporre amici i quali lo accolgano quando non avrà più la sua amministrazione (Lc 16, 1-8); la parabola si conclude con un'interpretazione di Gesù stesso: *Il padrone (o forse meglio il Signore) lodò quell'amministratore disonesto, perché aveva agito con scaltrezza (phronimos vuol dire però saggiamente, e non scaltamente). I figli di questo mondo, infatti, verso i loro pari sono più scaltri (*

o più saggi) dei figli della luce. Non bisogna certo imitare il fattore infedele nel suo inganno; bisogna però imitarlo nella sua previdenza; i figli di questo mondo sono più previdenti e conseguenti nel perseguire i loro interessi rispetto ai figli della luce, sono addirittura più seri – potremmo dire.

Più spesso Gesù ricorre alle immagini offerte da comportamenti che non sono né buoni né cattivi, che non per se stessi suscettibili di valutazione morale, per suggerire paradigmi del modo di agire conforme alla fede.

Consideriamo a titolo di esempio la minuscola parabola del tesoro nel campo:

Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo; un uomo lo trova e lo nasconde di nuovo, poi va, pieno di gioia, e vende tutti i suoi averi e compra quel campo (Mt 13, 44).

Qui viene espressamente menzionato un sentimento interiore, la gioia; si tratta però di un'eccezione. Il brevissimo racconto non intende descrivere un sentimento, ma un'azione, la scoperta di un tesoro e i comportamenti conseguenti. L'azione della parabola illustra un'altra azione, quella che interessa a Gesù, la conversione al vangelo; essa è prima di tutto e sopra tutto un'azione interiore; e tuttavia di essa Gesù parla raccontando una storia, non descrivendo sentimenti.

Della conversione Gesù parla qui per raccomandarla, ovviamente. Ma più precisamente, parla per rispondere a una segreta obiezione che i discepoli, già convertiti, incontrano sul loro cammino: come è possibile che il vangelo a cui il discepolo crede, il vangelo dunque del regno di Dio fatto vicino, cambi così poco il corso delle cose sulla faccia della terra?

Per rispondere Gesù si affida appunto a un'immagine tratta dalla vita quotidiana; essa è densa di insegnamenti illuminanti per rapporto alla verità della vita spirituale. La vita di tutti i giorni, infatti, parla della vita dello spirito assai più di quanto noi ci rendiamo conto. La vita dello spirito è una vita segreta, nascosta alla consapevolezza comune; ma anche la vita quotidiana, considerata a tutti nota e scontata, è in realtà per molta parte nascosta alla consapevolezza comune,

Un uomo che scopre un tesoro in un campo è costretto ad assumere un comportamento strano; meglio, un comportamento che agli altri non può che apparire strano. Egli nasconde la sua scoperta, e tuttavia assume una serie di comportamenti che per loro natura non possono essere tenuti nascosti. Gli altri non sanno spiegarsi il motivo del suo comportamento, del suo evidente fervore, o della sua gioia; neppure si spiegano i motivi della sua improvvisa decisione di investire tutti i suoi averi in un campo.

L'immagine che Gesù propone con la parabola è a lui suggerita – come si può facilmente intuire – dalla testimonianza effettiva di coloro che si sono convertiti; essi hanno scambiato la loro vita di prima per una vita nuova; la loro scelta è apparsa sorprendente agli estranei. Gesù con la parabola del tesoro nel campo propone un'immagine illuminante, per spiegare il paradosso della conversione cristiana. Egli intende dire a tutti: non cercate quale sia il guadagno della conversione guardandovi intorno; il guadagno della conversione deve rimanere segreto, come il tesoro; ma anche segreto quel guadagno riempie di gioia.

La parabola di Gesù – così potremmo interpretare – realizza un'operazione molto simile a quella dei profeti: essi, dicevo, giudicano i comportamenti dei loro contemporanei non appellandosi ad una legge generale, ma proponendo di quei comportamenti una descrizione valutante; la parabola del tesoro è appunto una descrizione valutante del comportamento del discepolo che si converte.

## Ripresa dei profeti

Nella trattazione della volta scorsa sui profeti temo di non essere stato abbastanza chiaro ed efficace. Ne richiamo il nocciolo.

Il messaggio centrale che avrei voluto comunicare era quello della precedenza della “sentenza” rispetto al “processo”. Nell’esperienza tipica dei profeti un oracolo di Dio, che è appunto una sentenza pronunciata dalla sua bocca, precede la motivazione, che è l’invettiva pronunciata dal profeta. Il profeta conosce subito la sentenza di Dio, molto prima di sapere in base a quale processo essa è stata pronunciata; e tuttavia per comunicare la sentenza al popolo il profeta deve fare appunto il processo.

Questo modo di andare delle cose nell’esperienza propria del profeta illumina anche il dramma attraverso il quale soltanto prende figura la nostra coscienza morale. Anche nel caso della coscienza infatti accade che noi conosciamo la sentenza molto prima di conoscere il processo. La qualità indegna del nostro comportamento è da noi vagamente avvertita dapprima attraverso un’inquietudine interiore difficile da spiegare; è avvertita però in maniera soltanto generica. Quell’avvertenza generica trova una sua prima determinazione attraverso la “sentenza”, e cioè attraverso il carattere evidentemente deludente e mancante di singoli risultati raggiunti. Essi costringono il soggetto a interrogarsi sulle sue responsabilità. Appunto questa costrizione a interrogarsi è il primo nucleo della coscienza morale.

Per illustrare il nesso suggerito possiamo servirci di un esempio facile: quello di un bambino che sbadatamente rompe un vaso; egli si sente subito in colpa. Ma ha davvero colpa? Certo non voleva fare quello che ha fatto; e tuttavia – così spesso dice la mamma – lui “doveva stare più attento”. Accade così che i danni provocati lo costringono a riflettere sull’attenzione che egli deve avere in tutti i suoi comportamenti. Il sentimento di colpa a fronte dei danni provocati è immediato, ma anche indistinto; esso prende forma soltanto attraverso il rimprovero. Esso è proposto da altri, tipicamente dalle persone autorevoli, i genitori; e tuttavia il rimprovero entra dentro.

Entra dentro prima di tutto perché esso si richiama al passato, ricorda i precedenti, si alimenta mediante la memoria. Il rimprovero dei genitori di fatto si esprime facilmente con le famose parole: “Te l’avevamo detto!”. Proprio perché essi in effetti già glielo avevano detto, egli si sente in colpa; in colpa si era sentito da subito, avvertito dall’evento traumatico; il vaso rotto era stato per lui come una sentenza; ma il sentimento atmosferico di colpa può diventare confessione, e può alimentare il pentimento, soltanto attraverso la parola dei genitori, rispettivamente attraverso il loro richiamo alla memoria. A quel punto il gesto che ha provocato la rottura del vaso è sentito quasi come – così potremmo esprimerci – il tradimento di una promessa. Nella Bibbia il peccato è descritto sempre appunto così, come il tradimento dell’alleanza.

Lo spazio domestico tutto appare al bambino – comprensibilmente – come manifesto virtuale delle infinite attese dei genitori nei suoi confronti. Il rimorso per il vaso rotto diventa maggiore, se il bambino ricorda che esso costa molto; che costi molto ovviamente lo sa soltanto dai genitori; che in genere il vaso sia prezioso dipende dai loro occhi; il vaso non può essere certo prezioso agli occhi stessi del bambino; egli è avvisato del suo valore dai genitori. Anche nel modo di muoversi dentro casa occorre che egli sia attento alle attese dei genitori nei suoi confronti.

Il bambino, interrogato, naturalmente non saprebbe dire con precisione quali siano le attese dei genitori; eppure non si può dire che egli non le conosca; le conosce, ma in maniera soltanto virtuale. Che essi ci tenessero a quel vaso, per esempio, gli viene in mente soltanto nel momento in cui lo rompe; allora ricorda che essi gli hanno raccomandato molte volte di stare attento.

Queste rapide indicazioni mirano a mettere in evidenza appunto la somiglianza tra l'accusa profetica e il processo di formazione della coscienza. Il profeta, a procedere dalla considerazione del danno – quello annunciato dall'oracolo del Signore – torna a considerare i comportamenti del popolo, li mette a confronto con la memoria dei legami antichi che legavano Israele al suo Dio, e scorge quindi in essi i tratti di un'evidente trasgressione dell'antica alleanza. Anche nella vicenda personale dei singoli la prima cosa che si rende evidente e che accende il sentimento della colpa è la delusione delle persone che contano davanti alle proprie azioni: delle persone che hanno autorità, o che addirittura che amano; l'evidente loro delusione attiva un processo alle nostre intenzioni; il processo assume per sua natura la forma della memoria dell'alleanza antica; conduce quindi alla constatazione della distanza delle nostre intenzioni rispetto alle attese dell'altro.

## Il ricorso a paradigmi

La predicazione morale di Gesù assume dunque una forma assai simile a quella dei profeti. Anch'essa non si appella solo e subito ad una legge universale. Proceede invece dalla considerazioni di situazioni concrete, e più spesso (vedi il caso delle parabole) dal racconto di fatti concreti, che assumono il rilievo di "paradigmi" per l'esortazione rivolta a tutti.

Tali paradigmi sono tratti da situazioni e fatti appartenenti all'esperienza quotidiana; sono però impiegati da Gesù per illustrare il suo vangelo, dunque la verità dell'evento straordinario che si realizza con la sua presenza in mezzo agli uomini. Quei paradigmi valgono in tal senso come altrettante "parabole" – appunto – per interpretare la sola storia che importa, e cioè il dramma che si produce a seguito della sua presenza in mezzo agli uomini.

Anche quando Gesù propone da capo i comandamenti universali, tipicamente quelli del decalogo, ne porta alla luce la verità per così dire "cordiale" appunto invocando in suo aiuto casi concreti, i quali hanno carattere estremo, assumono in tal senso la figura di *iperboli*.

Faccio un paio di esempi, tratti dalle antitesi del discorso della montagna. Questa sezione del discorso della montagna è dedicata da Matteo in maniera esplicita a questo obiettivo, descrivere il compimento della legge e dei profeti da lui portato. Le sei antitesi (*avete udito che fu detto ... ma io vi dico*) illustrano una tesi di carattere generale, la quale è formulata fin dal principio con due dichiarazioni introduttive:

- c) *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento.* (5,17)
- d) *Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli.* (5,20)

Messa a confronto con le regole chiare e distinte dell'*halakà* farisaica, la predicazione morale di Gesù appare decisamente "trasgressiva". Appunto per questo motivo molti sospettano che Gesù sia venuto ad abolire la legge; la dichiarazione di Gesù smentisce appunto questo loro sospetto. Nel tempo in cui Matteo scrive il suo vangelo non sono più soltanto i farisei a nutrire il sospetto, che Gesù sia venuto ad abolire la legge; sono invece anche i cristiani "liberali", quelli che parlano la lingua di Paolo, di Barnaba, degli apostoli di Antiochia in genere: non dicono forse tutti costoro che Gesù ci ha liberati dalla legge? *La legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù* – scrive ad esempio Paolo in Romani (8,2) – *ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte*. In Paolo in effetti si trovano molte espressioni che paiono proclamare la fine della legge; ma esse debbono essere intese come riferite a un'accezione di legge quale quella dei farisei, a un'accezione dunque simile a quella di cui Gesù dice in Mt 5,20: *se la vostra giustizia non supererà quella, non entrerete nel regno dei cieli*. La legge non abolita, ma portata a compimento, è la legge scritta nel cuore, e cioè la cui verità non può essere detta altro che guardando alla qualità delle intenzioni che essa plasma nel cuore. Appunto questa legge, che potremmo chiamare legge della coscienza, opposta alla legge *halakica* degli scribi e dei farisei, Matteo si propone di descrivere mediante le antitesi.

Consideriamo dunque due antitesi:

<sup>21</sup>Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. <sup>22</sup>Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna.

Quel che Gesù aggiunge rispetto a quel che fu detto agli antichi non è da intendere nel senso estensivo, ma intensivo. Non si deve intendere l'antitesi nel senso che, oltre che non uccidere, si dovrebbe anche evitare di adirarsi; si deve intendere invece nel senso che anche soltanto con l'ira si può uccidere; anche soltanto con una parola si può togliere la vita al fratello; il senso dell'insulto è infatti questo, suscitare nell'altro la percezione che la sua vita è un ingombro per il mondo. Appare subito evidente che le tre ipotesi prospettate – l'ira, dire stupido e dire pazzo – non sono tutte quelle possibili; sono invece paradigmi mediante i quali suggerire la qualità di una disposizione d'animo che ha il sapore dell'omicidio. La legge è, in tal senso, scritta nel cuore; porta alla luce i suoi voti e i suoi desideri.

Appare un buon commento dell'antitesi la sentenza con la quale spiega ai discepoli il principio *non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo*:

Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. <sup>23</sup>Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e contaminano l'uomo». (Mc 7, 21-22)

L'altra antitesi è la quinta, che porta a compimento la cosiddetta legge del taglione, che è come dire la legge della equivalenza tra offesa e risposta:

Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente; <sup>39</sup>ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; <sup>40</sup>e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. <sup>41</sup>E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due.

Anche in questo caso appare molto chiaro che quel che è aggiunto all'indicazione antica riguarda il cuore, o se si vuole l'intenzione; e non invece la qualità esteriore delle opere. Offrire l'altra guancia è la descrizione iperbolica del modo di agire di colui che continua a cercare un rapporto con chi lo ha offeso, rischiando. Non si tratta certo di fare come se niente fosse; neppure si tratta di dimenticare l'offesa, che anzi occorre ricordare; ma non soltanto l'offesa, anche le ragioni di prossimità che hanno reso possibile l'offesa; essa è stata possibile unicamente in forza di una prossimità reciproca, che non dev'essere annullata. Appunto la scelta di tenere fede a quell'alleanza equivale ad offrire l'altra guancia.

Il ricorso a paradigmi per dire la qualità del comandamento di Dio non deve essere inteso in maniera banalizzante. Non si tratta certo soltanto di questo, di offrire esempi concreti che in ipotesi renderebbero più agevole la comprensione del comandamento di Dio. Si tratta invece di costringere l'uditore a una *ri-flessione*, ad un ritorno su di sé. Il paradigma non dà istruzioni – per così dire – operative, e cioè suscettibili di essere subito tradotte in comportamenti corrispondenti. L'uso di paradigmi offre una specie di specchio, guardandosi nel quale chi ascolta è sollecitato a comprendersi diversamente da come egli si intendeva prima. In tal senso i paradigmi, diversamente dalle indicazioni casistiche dei rabbini (“questo si può, quest'altro non si può”), sollecitano a una nuova forma della coscienza, e non immediatamente a un determinato comportamento.

Illustro questa affermazione con un'altra breve parabola di Gesù:

«Che ve ne pare? Un uomo aveva due figli; rivoltosi al primo disse: Figlio, va oggi a lavorare nella vigna. Ed egli rispose: Sì, signore; ma non andò. Rivoltosi al secondo, gli disse lo stesso. Ed egli rispose: Non ne ho voglia; ma



poi, pentitosi, ci andò. Chi dei due ha compiuto la volontà del padre?». Dicono: «L'ultimo».

Già la domanda iniziale, *Che ve ne pare?*, suggerisce come l'insegnamento morale di Gesù non possa essere compreso se non da chi è disposto a rimettere in questione i propri canoni di giudizio. La parabola è detta a sacerdoti e anziani negli ultimi giorni del ministero a Gerusalemme a modo di giudizio contro di loro; ma il giudizio sarà convincente soltanto se essi stessi lo pronunceranno. Di fatto essi lo pronunciano; prontamente dicono che il figlio obbediente è l'ultimo. Ancora una volta il giudizio appare facile fino a che si rivolge ad altri; più difficile è vedere che *fabula de te ispo narratur*. La parabola propone un'interpretazione del modo di fare di anziani e sacerdoti; essa serve alla correzione soltanto se l'ascoltatore attiva la riflessione sollecitata e accede ad una nuova visione di se stesso. In tal senso la parabola parla alla *coscienza*, oppure non parla. L'applicazione è esplicita nella ripresa di Gesù:

E Gesù disse loro: «In verità vi dico: I pubblicani e le prostitute vi passano avanti nel regno di Dio. È venuto a voi Giovanni nella via della giustizia e non gli avete creduto; i pubblicani e le prostitute invece gli hanno creduto. Voi, al contrario, pur avendo visto queste cose, non vi siete nemmeno pentiti per credergli. (Mt 21, 28-32)

### **Può capire soltanto chi si mette in gioco**

In molti modi Gesù propone questo insegnamento elementare: può conoscere quello che è giusto davanti a Dio, può quindi giudicare bene anche a proposito dei comportamenti dei suoi fratelli, soltanto chi ha occhi per se stesso. In tal senso occorre che in tutti i modi i discepoli si guardino dal fattore massimo di inquinamento della vita comune, che è il *lievito dei farisei*, ossia l'ipocrisia. Così intende l'espressione, presente anche in Marco e Matteo, l'evangelista Luca:

Nel frattempo, radunatesi migliaia di persone che si calpestavano a vicenda, Gesù cominciò a dire anzitutto ai discepoli: «Guardatevi dal lievito dei farisei, che è l'ipocrisia. Non c'è nulla di nascosto che non sarà svelato, né di segreto che non sarà conosciuto. Pertanto ciò che avrete detto nelle tenebre, sarà udito in piena luce; e ciò che avrete detto all'orecchio nelle stanze più interne, sarà annunziato sui tetti. (Lc 12, 1-3)

Aiuta a capire la consistenza del rischio segnalato da Gesù il contesto entro il quale egli parla, la folla che si calpesta; appunto questo affollamento opera nel senso di suggerire a ciascuno l'opportunità di un mimetismo; l'ammiccamento complice nei confronti della folla dispensa dal compito ingrato di rendere ragione di sé. L'argomento al quale Gesù ricorre per convincere i discepoli a resistere alla tentazione è, in questo caso come nei profeti, la prospettiva del giudizio finale.

Il dialogo forse più lucido, nel quale è illustrato il principio secondo cui soltanto chi si scopre può scoprire, soltanto chi non si nasconde può vedere, è quello di Gesù con i capi del sinedrio i quali, dopo la cacciata dei mercanti dal tempio, lo interrogano a proposito della autorità con la quale egli fa quello che fa. Essi si atteggiavano a fronte di Gesù come suoi giudici; Gesù risponde con una contro domanda: *Vi farò anch'io una domanda e, se mi risponderete, vi dirò con quale potere lo faccio. Il battesimo di Giovanni veniva dal cielo o dagli uomini? Rispondetemi*. La domanda di Gesù mira con chiarezza a far uscire gli interlocutori da quella specie di osservatorio celeste, nel quale essi si sono rifugiati per giudicare. Di fatto non rispondono, timorosi di prendere posizione a proposito di Giovanni Battista: *Non sappiamo*, dissero. A quel punto Gesù concluse prevedibilmente: *Neanch'io vi dico con quale autorità faccio queste cose*. Questo dialogo illustra con estrema chiarezza come non soltanto a proposito di se stessi, ma anche a proposito di Gesù, e in generale a proposito di tutti gli eventi di consistenza religiosa, quelli nei quali ne va del senso di tutte le cose, non è possibile giudicare se non in coscienza, e cioè mettendo di mezzo se stessi.

Lo stesso insegnamento scaturisce anche dalla pagina di Giovanni, che dice della donna colta in flagrante adulterio. La legge interrogata quale canone dell'agire senza mettere in gioco se stessi diventa canone pazzo. Ancora una volta si tratta di scribi e farisei, che *gli conducono una donna sorpresa in adulterio*; la mettono nel mezzo e così interrogano Gesù: *Mosè, nella Legge, ci ha*

*comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?* L'evangelista subito precisa che essi non erano interessati alla legge, e dunque alla giustizia di Dio, ma *questo dicevano per metterlo alla prova e per avere di che accusarlo*. Essi si nascondono dietro alla loro domanda; non sono disposti a rispondere con la loro stessa vita della questione che pongono a Gesù; appunto questo nascondimento ipocrita può essere riassunto dicendo che essi non parlano in coscienza, non parlano con una mano sul cuore. E Gesù, giustamente, non risponde; *chinatosi, si mise a scrivere col dito per terra*. Soltanto dopo un lungo intervallo, mirato a lasciar loro un tempo per riflettere, alla fine alzò il capo e rispose: *Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei*. E di nuovo chinatosi riprese a scrivere per terra. Gli astanti, udite le condizioni, *se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi*. La strategia mediante la quale Gesù riconduce gli interlocutori alla coscienza appare assolutamente convincente.

Può giudicare con verità i fratelli soltanto colui che prima giudica se stesso. Il caso della donna adultera illustra il famoso detto di Gesù sulla pagliuzza e la trave:

<sup>3</sup>Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel tuo occhio?

<sup>4</sup>O come potrai dire al tuo fratello: permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio, mentre nell'occhio tuo c'è la trave? <sup>5</sup>Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello. (Mt 7, 3-5)

Considerata la delicatezza dell'operazione di correggere il fratello, non conviene rinunciare del tutto? Effettivamente due versetti prima nel discorso della montagna c'è la raccomandazione *Non giudicate, per non essere giudicati* (7,1); e tuttavia poi Gesù prevede la possibilità di togliere la pagliuzza. Soprattutto, nel c. 10, dunque nel discorso ecclesiastico, il vangelo di Matteo prevede la necessità della correzione fraterna. Nel quadro del rapporto fraterno che lega i discepoli di Gesù non può essere evitato il compito di correggere il fratello: *Se il tuo fratello commette una colpa, va e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello* (18,)15.

### **Un vangelo invece di una minaccia**

L'uso del paradigma concreto, e di paradigmi che mirano a suggerire all'ascoltatore una comprensione di sé profondamente diversa da quella alla quale egli è abituato, è già caratteristico dei profeti; certo l'uso della parabola raggiunge in Gesù una perfezione prima sconosciuta, ma – come abbiamo visto (Natan) – anche per ciò che si riferisce all'uso della parabola Gesù non è radicalmente nuovo.

La singolarità maggiore dell'insegnamento morale di Gesù rispetto ai profeti è tuttavia un'altra: essi cercavano di intimare la conversione mediante l'annuncio di un castigo imminente, mentre Gesù intima la conversione mediante l'annuncio di un perdono imminente.

Proprio perché lo schema sentenza/invettiva condusse in maniera inesorabile la predicazione profetica al paradosso finale: essi rivolgono un'accusa certo pertinente, chiedono una conversione necessaria, e tuttavia insieme impossibile; la loro predicazione morale appare in tal senso disperante. L'esito disperante è efficacemente segnalato dalle immagini di Geremia già considerate.

Io ti ho posto come saggia fra il mio popolo,  
perché tu conoscessi e saggiassi la loro condotta.

Essi sono tutti ribelli,  
spargono calunnie,  
tutti sono corrotti.

Il mantice soffia con forza,  
il piombo è consumato dal fuoco;  
invano si vuol raffinarlo a ogni costo,  
le scorie non si separano. (6, 27-29)

Il rimedio all'aporia finale della predicazione profetica potrà essere portato unicamente da una *nuova creazione*, che realizzi la preghiera del *Miserere*:

Distogli lo sguardo dai miei peccati,  
cancella tutte le mie colpe.  
Crea in me, o Dio, un cuore puro,  
rinnova in me uno spirito saldo.

Soltanto a questa condizione sarà possibile che Dio non respinga il peccatore dalla sua presenza, non lo privi del suo santo spirito, gli renda finalmente la gioia di essere salvato.

Gesù realizza appunto questa nuova creazione; non però in maniera "mistica", non con un miracolo che converta all'improvviso la qualità delle inclinazioni del cuore umano senza necessità di una decisione e di una scelta del peccatore stesso. La nuova creazione si produce attraverso l'annuncio del perdono.

L'immagine forse più chiara e bella di questa nuova creazione realizzata mediante l'annuncio del perdono è quella offerta dalla conversione di Zaccheo (Lc 19. 1-10). La notizia che molti peccatori si convertirono alla predicazione di Gesù è ripetuta; ma mai il processo della conversione è descritto con quella precisione e concretezza che rende il racconto di Zaccheo così convincente. Ordinariamente siamo soltanto informati che *molti pubblicani e peccatori* lo seguono e siedono a mensa con lui, come accade nel caso della vocazione di Levi: *Mentre Gesù stava a mensa in casa di lui, molti pubblicani e peccatori si misero a mensa insieme con Gesù e i suoi discepoli* (Mc 2, 15).

Nel caso di Zaccheo lo stimolo prossimo e risolutivo per la conversione è stato l'auto-invito di Gesù a casa sua; esso era chiaramente annuncio del perdono. Ma tale densità di senso l'invito assume agli occhi di Zaccheo unicamente grazie a una vicenda precedente: mi riferisco alla vicenda dei miracoli e della predicazione in genere di Gesù, rispettivamente mi riferisco alla vicenda nascosta del desiderio di Zaccheo, di quel desiderio nascosto che lo aveva portato sull'albero. Il gesto di Gesù, di andare a casa sua, dà forma a un pentimento nascosto, che è appunto la coscienza di Zaccheo. Non molto diversa dev'essere stata la vicenda di Levi/Matteo e di molti altri.

La proclamazione del perdono al peccatore da parte di Gesù non potrebbe ovviamente produrre gli effetti che produce, addirittura la creazione di un cuore nuovo, se non grazie a ciò che la precede. E ciò che la precede è la predicazione del vangelo del regno. E la predicazione del vangelo del regno appare persuasiva soltanto in forza dei segni che l'accompagnano; primi fra tutti i segni costituiti dalle guarigioni e dalla liberazione degli indemoniati. Essi infatti nell'intenzione di Gesù sono annunci del perdono di Dio. Da essi deve prendere inizio la nuova vita, la conversione della vita.

L'esempio più chiaro è quello del racconto del paralitico calato dal tetto: soltanto perché tutti sappiano che *il Figlio dell'uomo ha sulla terra il potere di rimettere i peccati* Gesù disse al paralitico *alzati e cammina*.

Ma già nel caso della predicazione del Battista era appunto l'offerta del perdono di Dio a suscitare la conversione; coloro che non avevano fame di perdono, o non avevano fame di una giustizia in prima battuta riconosciuta come mancante, non possono convertirsi. *I pubblicani e le prostitute passano avanti ai sacerdoti e agli anziani nel regno di Dio*, perché quando è *venuto Giovanni nella via della giustizia gli hanno creduto*, mentre essi *avendo visto queste cose, non si sono nemmeno pentiti per credergli*.

La precedenza del perdono rispetto alla conversione, del vangelo rispetto alla minaccia, è il tratto di novità della predicazione di Gesù rispetto ai profeti; ma insieme porta a compimento per tutti l'ordine delle cose che già si era realizzato nell'esperienza propria dei profeti. Isaia si sente perduto

davanti all'apparizione di Dio nel tempio; solo dal momento in cui il serafino gli brucia le labbra diventa disponibile per la missione. Geremia non sa parlare, perché è giovane; ma il Signore stese la mano, gli toccò la bocca e gli disse: *Ecco, ti metto le mie parole sulla bocca*. Il gesto preveniente di Dio istituisce le condizioni di quella conversione, che Dio chiede.

## La sintesi

Il perdono annunciato da Gesù è un annuncio anticipato rispetto al momento in cui il perdono è effettivamente portato a compimento. Rispetto all'ora di Gesù, quella nella quale egli, *dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine*. Allora egli lavò i piedi ai suoi e così interpretò la sua morte per loro; appunto quella morte dà forma al comandamento nuovo:

«Sapete ciò che vi ho fatto? Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi. (13, 12-15)

L'imitazione è rimandata a un momento successivo; lungo il cammino solitario verso il monte Gesù deve da capo perdonare i suoi. Dopo l'uscita di Giuda dalla stanza della cena Gesù ripete il comandamento nuovo:

*Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri*. Simon Pietro non accetta il distacco, sia pur solo temporaneo, da Gesù e chiede: *Signore, dove vai?* Gesù ribadisce la necessità del provvisorio distacco: *Dove io vado per ora tu non puoi seguirmi; mi seguirai più tardi*. Pietro protesta il suo potere presente di seguire Gesù: *Signore, perché non posso seguirti ora? Darò la mia vita per te!* e riceve in cambio la profezia del rinnegamento: *Darai la tua vita per me? In verità, in verità ti dico: non canterai il gallo, prima che tu non m'abbia rinnegato tre volte*. A tale rinnegamento corrisponde la triplice conferma chiesta a Simone dal Signore presso il lago. Soltanto allora gli confermò anche l'ordine: *Seguimi*. La sequela vera è possibile soltanto dopo la peripezia della passione e nella forma della confessione umile della propria colpa.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

## **La coscienza morale e la memoria**

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di gennaio/febbraio 2011

### **5. La legge perfetta della libertà: Paolo, Giacomo e Giovanni**

#### **Introduzione**

Il vangelo di Gesù realizza l'iscrizione della legge nel cuore; riprendendo la tradizione mosaica come intesa dai profeti, porta a compimento la *nuova alleanza* annunciata da Geremia. Appunto in questi termini possiamo sinteticamente definire la coscienza morale: la legge scritta nei cuori. In tal senso, il vangelo di Gesù propizia la forma compiuta della coscienza morale.

Non è forse la coscienza morale attributo di ogni uomo? Certamente, ma una coscienza che si cerca. La famosa *voce* di Dio, che da sempre risuona in maniera arcana nell'animo di ogni uomo, ha in prima battuta la forma di sentimento indistinto del debito. Quella voce, per diventare parola capace di istruire e giudicare, per diventare coscienza morale formata, ha bisogno di un cammino, di un dramma.

Ha bisogno prima di tutto dell'esperienza fondamentale della figliolanza: l'anticipazione benevola e promettente della propria vita ad opera di una madre e di un padre fa nascere la coscienza. Attraverso tale esperienza il piccolo realizza la certezza d'essere voluto, la speranza di avere un futuro, insieme la consapevolezza che tale futuro avrà la forma dell'alleanza, della corrispondenza cioè alle attese che fin dal principio gli hanno permesso il cammino.

La verità che il piccolo scorge nei gesto anticipante dalla madre e del padre eccede o trascende però decisamente la loro coscienza; essi sono testimoni di altri, di un Altro; a misura in cui il fanciullo cresce i genitori devono dare nome a questo Altro, devono dare parola alla sua promessa e ai suoi comandamenti.

E per far questo, di necessità essi dipendono da una tradizione, dunque da una lingua e da un costume. Tale necessità è oggi riconosciuta da tutti. Quel che meno facilmente è riconosciuto è il fatto che la tradizione culturale è per sua natura destinata a interpretare quello stesso messaggio radicale, che in prima battuta è annunciata dall'esperienza primaria della generazione.

Lo scorporo reciproco tra relazione primaria e forme assunte dalla tradizione culturale pregiudica la formazione della coscienza morale. Il rischio è che la coscienza di sé rimanga affidata agli affetti, mentre la legge del comportamento cerca la sua giustificazione soltanto nelle necessità esteriori della convivenza con i soci. Così definisce la legge in senso giuridico Kant:

Il diritto è l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale di libertà.<sup>6</sup>

La legge in senso morale, quella che articola il comandamento di Dio, è altra cosa che questa legge universale di libertà; provvede all'accordo di me con me stesso, non all'accordo mio con l'arbitrio

---

<sup>6</sup> I. KANT, *La metafisica dei costumi*, Introduzione alla dottrina del diritto § B, trad. it. G. Vidari, revisione N. Merker, Laterza, Bari 1991, pp. 34s.

di altri. Appunto la legge morale, che sola istruisce l'agire necessario per realizzare l'accordo con me stesso, ha forma di legge interiore, o di coscienza. Essa viene a parola attraverso il vangelo di Gesù.

Gesù espressamente denuncia l'inganno di chi confonde il comandamento di Dio con una regola solo umana, troppo umana, capace di giustificare il singolo soltanto davanti agli altri. Mette in guardia, ad esempio, nei confronti del pericolo *di praticare le buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati*; se così accade, le opere buone non avranno alcun rilievo presso il Padre che è nei cieli; agli occhi del Padre ha valore soltanto ciò che è fatto in segreto, là dove Lui soltanto vede. Il principio è applicato da Gesù, a titolo di illustrazione paradigmatica, alle tre opere pie, l'elemosina, la preghiera e il digiuno (*cfr.* Mt 6, 1-17); essi realizzano il loro profilo di opere pie soltanto se sono praticate nel segreto. Chi cerchi per le proprie opere altri testimoni oltre a Dio inevitabilmente le corrompe.

E tuttavia Gesù anche dice di praticare le opere buone davanti agli uomini. Il testo più esplicito è nel discorso della montagna, subito dopo le beatitudini, là dove paragona i discepoli al *sale della terra*, alla *città posta sul monte* e alla *lucerna accesa* non per metterla sotto il moggio, ma sul lucerniere; ad essi espressamente raccomanda: *Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli* (Mt 5,16). L'esortazione di Gesù ha di che apparire imbarazzante. Intende egli incoraggiare l'esibizione? Certamente no; intende incoraggiare l'azione, di contro all'illusione di un cristianesimo delle buone intenzioni. Dovete agire, perché soltanto con l'azione potrete rendere gloria al Padre vostro; ma dovete agire istruiti dal suo sguardo, e non dallo sguardo degli uomini.

È facile capire comprendere come raccomandazioni di Gesù quale quelle ricordate, e molte altre simili, plasmino la figura del discepolo perfetto quale figura dell'uomo interiore, dell'uomo cioè che cerca conforto per il proprio agire non nell'approvazione degli uomini, ma nell'approvazione di Dio stesso. Appunto questo è l'uomo della coscienza morale.

La tradizione filosofica precedente al cristianesimo già conosceva il rischio dell'*ipocrisia*, e cioè della vita che si nasconde dietro alle azioni, certo buone azioni, ma azioni solo rappresentate. Un detto di tradizione pitagorica, da molti ripetuto, dice: «Vergognati di fronte a te stesso più che di fronte agli altri»<sup>7</sup>; il suo significato è appunto quello di rimandare il soggetto ad una norma più vera e "interiore" rispetto a quella proposta dal giudizio degli altri. Ma tale norma non può essere certo rappresentata da *se stessi*; la coscienza, intesa luogo della presenza del soggetto a se stesso, è appunto soltanto il luogo entro il quale deve rendersi manifesta una norma superiore all'uomo stesso. Una norma che abbia appunto la figura del *comandamento*.

Gesù interpreta appunto un tale comandamento, attraverso la sua predicazione, soprattutto attraverso il suo dramma. Ma certo il suo insegnamento non ha la forma della dottrina sulla coscienza.

### **La coscienza negli scritti di Paolo**

Con il compito di produrre una dottrina comincia a impegnarsi Paolo. Egli scrive in greco; ha avuto la sua stessa formazione religiosa sulla Legge di Mosè in lingua greca, probabilmente. Ora il giudaismo di lingua greca conosceva la filosofia morale ellenistica e anche si confrontava con essa. Appunto Paolo introduce nel lessico cristiano la parola *syneidesis*, tradotta poi in latino *conscientia*, destinata a divenire tecnica per designare appunto la coscienza morale<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Essa è contenuta nei *Versi aurei*.

<sup>8</sup> Delle 30 ricorrenze del termine nel Nuovo Testamento, 14 appartengono a scritti certamente paolini (Rm e 1 e 2 Cor); 2 volte è usato in Atti (23,1 e 24,16) – guarda caso, in discorsi di Paolo. Tra le innumerevoli monografie dedicate al tema

Il termine era in uso nel pensiero ellenistico. Ma l'uso che Paolo ne fa riflette in misura solo assai parziale quello della cultura ellenistica.

Agli inizi del Novecento era comune tra gli studiosi l'idea che Paolo avesse derivato l'idea di coscienza dal pensiero greco; oggi gli autori più attendibili riconoscono che la categoria è nella sostanza una creazione cristiana, prodotta per altro solo in epoca successiva al Nuovo Testamento. Certo non è idea che nasce dal nulla; l'uso di *conscientia* come designazione generica dell'*anima*, o della *mens*, di quella facoltà interiore sola competente a conoscere la colpa o l'innocenza, è già presente nei filosofi stoici.

Rilievo particolare ha Seneca<sup>9</sup>, che tra l'altro è il testimone maggiore della pratica dell'esame di coscienza quotidiano. Ma la nozione di coscienza di Seneca, e ancor più quella di altri filosofi latini (Cicerone), fa esclusivo riferimento alla colpa da evitare. L'idea cristiana di coscienza fa riferimento invece alla positiva attesa di Dio nei confronti dell'uomo. Inoltre la *conscientia* manca in Seneca di quella connotazione religiosa, che sarà invece determinante per l'uso cristiano.

L'uso che Paolo fa di *syneidesis* non può essere spiegato come un mero mutuo nei confronti della lingua e del pensiero dei filosofi.

A/ Manca del tutto in Paolo il riferimento alla vergogna, in generale al profilo per cui la coscienza accusa e inquieta; mentre proprio questo era l'aspetto fondamentale nell'uso ellenistico del termine. C'è un'unica eccezione, ed è un testo che, guarda caso, si riferisce all'esperienza dei pagani.

Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono. (Rm 2, 14-15)

Davvero si tratta di un'eccezione all'uso abituale di Paolo, che invoca la coscienza a conforto del soggetto e non come istanza di accusa? Anche in questo testo Paolo afferma anzitutto la funzione positiva della coscienza, quella per la quale essa indica l'opera richiesta dalla legge; soltanto in maniera accessoria prevede che la coscienza possa anche accusare.

È interessante sottolineare in questo testo la distinzione tra la *legge* e l'*opera* che essa richiede. La legge rende testimonianza a una richiesta, che è rivolta al soggetto, può essere percepita soltanto da lui; anzi, di solito è percepita anche senza legge.

Nel seguito della lettera Paolo propone la nota tesi: *in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a lui, perché per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato* (Rm 3, 20). Essa deve essere intesa nel suo nesso obiettivo con la distinzione qui suggerita tra l'opera (al

---

segnaliamo come più significative le seguenti dedicate in genere al Nuovo Testamento: Ch. MAURER, *synoida, syneidesis*, in GLNT 13, 269-293; J. DUPONT, *Syneidesis. Aux origines de la notion de conscience morale*, «Studia Hellenistica» 5 (1948) 119-153; C. PIERCE, *Conscience in the New Testament. A Study of Syneidesis in the NT in the Light of its Sources, and with Particular Reference to S. Paul*, SCM Press, London 1958; J. STELZENBERGER, *Syneidesis im Neuen Testament*, Schöningh, Paderborn 1961; e specificamente concentrate su Paolo gli studi di M. COUNE, *Le problème des Idolothytes et l'éducation de la Syneidesis*, «Recherches de Science Religieuse» 51 (1963) 497-534; S. CIPRIANI, *La coscienza in san Paolo*, in *Antropologia biblica e morale*, Napoli 1972, 95-121; H.J. ECKSTEIN, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1983; LOHSE E., *Die Berufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik*, in *Neues Testament und Ethik*, a cura di H. MERKLEIN, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 1989, 207-219; E. MANICARDI, *Legge, coscienza e grazia nell'insegnamento paolino*, in «Divus Thomas» 95 (2/1992) 12-52; L. ALVAREZ VERDES, *La coscienza in S. Paolo*, in Studio Teologico Aquilano, *La morale nella Bibbia*, Ed. Issra, L'Aquila 1996, pp. 101-146.

<sup>9</sup> *Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque observator et custos; hic prout a nobi tractatus est, ita ipse nos tractat*, Epist. 41,2.

singolare<sup>10</sup>) alla quale la legge rende testimonianza e le opere (al plurale) che essa espressamente prescrive o soprattutto proibisce.

La distinzione poi introdotta tra *regime vecchio della lettera* e *regime nuovo dello Spirito* (Rm 7,6), può essere compresa soltanto se raccordata alla distinzione tra la legge e l'*opera* da essa richiesta. Paolo non approfondisce il tema; nei diversi contesti si riferisce talvolta un maniera assoluta alla comprensione [farisaica] della legge quale *legge delle opere*, talaltra alla comprensione della legge quale comandamento di Dio, dunque per riferimento alla *giustizia della legge* che si adempie *in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito* (Rm 8, 4). La distinzione del *dikaioma* della legge (dunque *ciò che è giusto*) dalla legge stessa corrisponde sostanzialmente a quella che prima suggerita mediante la distinzione tra la legge e *opera* della legge.

B/ Una consistente attenzione alla coscienza quale istanza che inquieta il soggetto in Paolo dunque manca. Il riferimento alla coscienza interviene invece in contesti nei quali in questione è il giudizio che altri danno dei comportamenti del cristiano.

In primissima approssimazione, distinguiamo tra:

- a) passi in cui è messo in questione il comportamento dell'apostolo, e dunque testi di *carattere apologetico*,
- b) passi in cui Paolo si occupa invece dei comportamenti dei lettori e del loro rapporto con altri, dunque testi di *carattere parenetico*.

La distinzione non pregiudica la convergenza tra gli asserti prodotti nei due contesti; e tuttavia occorre evitare l'assunto indebito che essi debbano essere intesi come determinazioni distinte di una precedente dottrina generale della coscienza. Un tale assunto caratterizza invece molte delle esposizioni in materia; esso si concreta nella forma dell'assunzione delle tesi correnti che la tradizione del pensiero occidentale propone a proposito di coscienza.

(a) A più riprese Paolo si vede costretto a produrre un'apologia dei propri comportamenti, contro i fraintendimenti di cui si vede oggetto. Alla fine pare come mancare la possibilità di persuadere l'interlocutore con un'argomentazione; allora si appella alla testimonianza della propria coscienza, o di Dio stesso, che solo conosce la verità della sua coscienza.

In un primo testo – il primo in assoluto in cui Paolo usa *syneidesis* – l'apostolo si appella alla propria [buona] coscienza come di sbieco, per precisare però subito dopo che non sta lì quello che più importa:

Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio. Ora, quanto si richiede negli amministratori è che ognuno risulti fedele. A me però, poco importa di venir giudicato da voi o da un consesso umano; anzi, io neppure giudico me stesso, perché anche se non sono consapevole di colpa alcuna non per questo sono giustificato. Il mio giudice è il Signore! Non vogliate perciò giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore. Egli metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno avrà la sua lode da Dio. (1 Cor 4, 1-6)

La buona testimonianza della coscienza non è un documento certo della giustizia; il giudizio – e quindi la giustificazione – viene soltanto dal Signore, e non dalla testimonianza della coscienza.

E tuttavia Paolo dice: *non sono consapevole di colpa alcuna*. A che serve questa consapevolezza, se non giustifica? Alle indicazioni della coscienza Paolo deve affidarsi per le sue decisioni pratiche; dopo aver fatto tutto quello che deve fare, rimarrà in attesa del giudizio che più conta, quello del Signore.

Anche così si manifesta la legge fondamentale della vita secondo la fede: le opere compiute, messe sotto il sigillo della buona coscienza, non valgono come documento indiscusso dell'obbedienza della fede; quelle opere sono indispensabili, e tuttavia da sole possono disporre soltanto lo sfondo per l'offerta viva, che il credente deve sempre da capo fare della propria persona. La coscienza che non giustifica è quella che si realizza nella forma del giudizio sulle singole opere.

<sup>10</sup>L'uso di *ergon* nell'espressione al singolare *ton ergon tou nomou* ha da essere distinto dall'uso dell'espressione al plurale *erga tou nomou*, quale appare per esempio in quest'affermazione: *in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a lui, perché per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato*. La richiesta trascendente della legge è altrove espressa mediante il termine *dikaioma*, ciò che è dichiarato giusto: *mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito*, Rm 8, 3-4.



Questa accezione di coscienza non basta a esaurire il senso della esperienza corrispondente.

Un aspetto ulteriore della coscienza si manifesta nel passo in cui la *testimonianza della coscienza* è invocata come motivo di *vanto*:

Questo infatti è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza di esserci comportati nel mondo, e particolarmente verso di voi, con la santità e sincerità che vengono da Dio, non con la sapienza della carne ma con la grazia di Dio. (2 Cor 1, 12)

La testimonianza della coscienza è qui un motivo di *vanto*, perché la coscienza attesta la qualità teologale dei comportamenti: attesta che Paolo si è comportato con la *santità e sincerità che vengono da Dio*; più precisamente, vengono dalla sua *grazia*, e non dalla *sapienza della carne*. La coscienza che attesta la qualità teologale del proprio comportamento basta ad escludere il sospetto che Paolo pensi all'ordine morale come ad un ordine solo umano, separato dalla verità della fede.

Ancor più esplicito è un terzo testo, nel quale la testimonianza della coscienza è qualificata come testimonianza *nello Spirito*; essa assicura che Paolo dice la verità *in Cristo*:

Dico la verità in Cristo, non mentisco, e la mia coscienza me ne dà testimonianza nello Spirito Santo: ho nel cuore un grande dolore e una sofferenza continua. Vorrei infatti essere io stesso anatema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne. (Rm 9, 1-3)

La testimonianza della coscienza, nel caso di Paolo come nel caso di ogni cristiano, non può essere separata dalla fede, come attesta con formula lapidaria la dichiarazione di Rm 14, 23, *tutto quello, infatti, che non viene dalla fede è peccato*; come attesta più in generale l'antitesi ricorrente tra la vera giustizia *che deriva dalla fede* e falsa giustizia cercata nella *pratica della legge* (cf Rm 9, 30s; 10, 5ss); in questo stesso senso occorre intendere anche l'altro assioma, anch'esso assai lapidario, che cioè *il termine (telos) della legge è Cristo* (Rm 9, 4).

Il rapporto stretto tra coscienza e fede è confermato dai testi nei quali Paolo, per protestare la verità del suo annuncio o in genere la buona qualità del suo ministero pastorale, si appella alla coscienza degli uditori:

...rifiutando le dissimulazioni vergognose, senza comportarci con astuzia né falsificando la parola di Dio, ma annunciando apertamente la verità, ci presentiamo davanti a ogni coscienza, al cospetto di Dio. (2 Cor 4, 2)

Consapevoli dunque del timore del Signore, noi cerchiamo di convincere gli uomini; per quanto invece riguarda Dio, gli siamo ben noti. E spero di esserlo anche davanti alle vostre coscienze. (2 Cor 5, 11)

Il carattere manifesto, a tutti *aperto*, dell'annuncio di Paolo può essere riconosciuto da ciascuno riferendosi alla propria coscienza, a quella testimonianza interiore dunque, che non è minacciata dalle astuzie e dalle dissimulazioni degli uomini.

(b) In un secondo dossier di testi che usano il termine coscienza, più ricco e complesso del primo, Paolo si riferisce non alla coscienza propria ma a quella del fratello. Per discernere che cosa sia bene nei propri comportamenti è necessario che il cristiano sia attento anche alla coscienza dell'altro. Il bene morale è certo quello definito dal comandamento dell'amore del prossimo; è scontato. Meno scontato è che per amare l'altro occorre avere riguardo per la sua coscienza. Esattamente tale riguardo corregge un giudizio pratico che faccia esclusivo riferimento alla *scienza*.

La questione a margine della quale è invocato il criterio del rispetto della coscienza dell'altro è quella degli idoli: è lecito o no mangiare la carne sacrificata agli idoli? Paolo risponde: sì, ma... Non basta la liceità in astratto di quel comportamento, occorre considerare che cosa esso comporti per il fratello. Infatti, *la scienza gonfia, mentre la carità edifica* (1 Cor 8, 2). In altri testi della stessa lettera la causa di un tale rigonfiamento è attribuita all'orgoglio (cf 4, 6.18s; 5,2). La scienza che gonfia qui condannata è quella di quei cristiani che dicono: *noi sappiamo che non esiste alcun idolo al mondo e che non c'è che un Dio solo* (8, 4). Nel caso del cristiano – dice Paolo – il sapere non basta da solo quale criterio attendibile di comportamento: *Se alcuno crede di sapere qualche cosa, non ha ancora imparato come bisogna sapere. Chi invece ama Dio, è da lui conosciuto* (8, 2s); la formula suggerisce il rilievo decisivo della fede perché sia realizzata la forma giusta del sapere.

La dichiarazione cruciale che Paolo fa in tale contesto, per ciò che riguarda il preciso tema della coscienza, è la seguente:

Ma non tutti hanno questa scienza; alcuni, per la consuetudine avuta fino al presente con gli idoli, mangiano le carni come se fossero davvero immolate agli idoli, e così la loro coscienza, debole com'è, resta contaminata. (8, 7)

La coscienza *debole* è quella propria di quel cristiano che si uniforma a quel che fanno i "sapienti", i fratelli celebrati e ammirati come illuminati. Il cristiano dalla coscienza debole in certo modo sa egli

stesso; sa però di un sapere che è soltanto mimico, che non plasma la *coscienza*; essa rimane debitrice della *consuetudine* (*synetheia*, forma relativa ai costumi) precedente<sup>11</sup>.

Per chiarire la figura di questa debolezza della coscienza mimica occorrerebbe chiarire il necessario debito che la coscienza ha nei confronti della consuetudine, al di là del sapere del soggetto. Una nozione intellettualistica di coscienza, che la riduca a giudizio della ragione, non può in alcun modo rendere ragione di questo aspetto, per altro subito attestato dall'esperienza a tutti accessibile.

Senso del tutto equivalente ha il successivo testo dedicato alla medesima questione:

Se qualcuno non credente vi invita e volete andare, mangiate tutto quello che vi viene posto davanti, senza fare questioni per motivo di coscienza. Ma se qualcuno vi dicesse: «E carne immolata in sacrificio», astenetevi dal mangiarne, per riguardo a colui che vi ha avvertito e per motivo di coscienza; della coscienza, dico, non tua, ma dell'altro. (10, 27-29)

Sul tema Paolo torna ancora lungamente nel c. 14 della lettera ai Romani, senza per altro impiegare il termine coscienza. Il pensiero espresso è tuttavia equivalente: *Io so, e ne sono persuaso nel Signore Gesù, che nulla è immondo in se stesso; ma se uno ritiene qualcosa come immondo, per lui è immondo* (14,14). In quel capitolo ancor più preciso è il riferimento alla carità quale criterio supremo del comportamento cristiano: *se per il tuo cibo il tuo fratello resta turbato, tu non ti comporti più secondo carità*. Anche quando si tratti di cibi o più in generale di questioni di carattere rituale il criterio supremo dev'essere l'amore.

La coscienza dunque non è la scienza; indica invece la forma che assume la relazione immediata del singolo con Dio. Anche quando essa realizza una forma imperfetta, ed è in tal senso definita come coscienza *debole*, rimane l'ultimo criterio del comportamento di ciascuno. In tal senso, occorre evitare di creare ostacoli che rendano al fratello più difficile seguire la propria coscienza.

### La coscienza negli scritti deutero-paolini

Nei successivi testi di scuola paolina, le lettere pastorali, è fatto uso di *syneidesis* in un senso diverso. Quei testi usano il termine coscienza in accezione non propriamente morale, in ogni caso non universalmente antropologica, ma secondo un significato che riguarda soltanto la vita cristiana<sup>12</sup>. Nel confronto con questi testi quelli di Paolo appaiono assai più "moderni" e vicini alla nostra sensibilità moderna.

Una prima caratteristica è questa: il termine è di solito accompagnato da un aggettivo qualificativo; in ogni caso, il contesto qualifica la coscienza sotto il profilo del valore. La qualifica è quasi sempre

<sup>11</sup>Alcuni commentatori cercano di raccomandare la tesi secondo cui la *coscienza debole* alla quale qui Paolo si riferisce sarebbe la coscienza intesa *semplicemente* come irrazionale senso di colpa, dunque come coscienza che fa soffrire ma non può essere apprezzata quasi fosse indice di colpa effettiva; la raccomandazione che l'apostolo fa ai forti di avere attenzione per tale coscienza sarebbe dunque giustificata dall'obiettivo di risparmiare sofferenze, non invece di risparmiare peccati; così per esempio C. PIERCE, *Conscience in the New Testament. A Study of Syneidesis in the NT in the Light of its Sources, and with Particular Reference to S. Paul*, SCM Press, London 1958, p. 81; P. W. GOOCH, 'Conscience' in *1 Corinthians 8 and 10*, NTS 33 (1987) 244-254; la tesi appare del tutto improbabile, ed è suggerita da una pregiudiziale comprensione di taglio spiccatamente intellettualistico della coscienza morale autentica.

<sup>12</sup>La ricerca critica di matrice protestante ha spesso messo questi testi sul conto del *Frikatholizismus* delle lettere pastorali, e cioè di quel fenomeno deprecato per il quale tali lettere trasformerebbero la prospettiva escatologica della vita cristiana quale intesa da Paolo in una sorta di *ethos* mondano, che distinguerebbe il cristiano da altre forme di cittadinanza; vedi al riguardo soprattutto M. DIBELIUS, *Pastoralbriefe*, J. C. B. Mohr, Tübingen<sup>3</sup>1955.

positiva: la coscienza è cioè qualificata come *buona*<sup>13</sup>, oppure come *pura*<sup>14</sup>, oppure come *retta*<sup>15</sup>. Le eccezioni sono poche<sup>16</sup>.

Più precisamente, la qualifica della coscienza è espressa per riferimento alla fede: la coscienza precisa quel che la fede richiede sotto il profilo dell'agire.

Gli studiosi segnalano la vicinanza di questa nozione di coscienza qualificata per riferimento alla fede alla tradizione veterotestamentaria circa il *cuore*; la buona coscienza molto assomiglia al *cuore puro*<sup>17</sup>. La qualifica del cuore nell'Antico Testamento si produce sempre per riferimento alle esigenze della fede, o dell'alleanza con Dio. *Puro* è il *cuore puro* non doppio, non nascosto, proprio per questo docile alla parola di Dio; *cuore puro* è l'esatta antitesi del *cuore indurito*, sul quale con insistenza ossessiva torna la predicazione profetica.

*La legge perfetta della libertà in Giacomo*

La lettera di *Giacomo* non usa il termine *syneidesis*; propone tuttavia una nozione, la *legge [perfetta] della libertà*, che appare vicina, e in ogni caso molto interessante; essa suggerisce una sintesi di legge e libertà, dunque di tradizione mosaica e vangelo cristiano. Citiamo subito i due testi rilevanti:

Chi [invece] fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla. (1, 25)

Parlate e agite come persone che devono essere giudicate secondo una legge di libertà, perché il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia; la misericordia invece ha sempre la meglio nel giudizio. (2, 11-12)

La formula *legge di libertà*, come l'altra connessa *la parola che è stata seminata in voi* (Gc 1, 21), ha nessi stretti con la tradizione biblica e giudaica; appunto dalla lingua giudaica dipende *Giacomo*. Ora già in quella tradizione il lessico della libertà era associato a quello della legge; la lettera di *Giacomo* suggerisce una traccia illuminante per intendere la correlazione positiva tra idea di libertà proposta dagli scritti del Nuovo Testamento e tradizione giudaica, e come pure tradizione veterotestamentaria relativa alla legge.

*Giacomo* mette molta enfasi sulle *opere*, come tutti sanno; solo esse sarebbero documento attendibile della fede:

Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa. Al contrario uno potrebbe dire: Tu hai la fede ed io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede. (Gc 2, 14-18)

---

<sup>13</sup>Della carità ad esempio è detto *che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera*, 1 Tm 1, 5; Timoteo è esortato a [combattere] *la buona battaglia con fede e buona coscienza, poiché alcuni che l'hanno ripudiata hanno fatto naufragio nella fede* (1 Tm 1, 18s); il battesimo secondo 1 Pt 3, 21 *non è rimozione di sporcizia del corpo, ma invocazione di salvezza rivolta a Dio da parte di una buona coscienza, in virtù della risurrezione di Gesù Cristo*;

<sup>14</sup>I diaconi sono esortati a conservare *il mistero della fede in una coscienza pura* (1 Tm 3, 9); *io servo con coscienza pura come i miei antenati*, 2 Tm 1, 3;

<sup>15</sup>*Questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché nel momento stesso in cui si parla male di voi rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo*, 1 Pt 3, 16;

<sup>16</sup>*Negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta a spiriti menzogneri e a dottrine diaboliche, sedotti dall'ipocrisia di impostori, già bollati a fuoco nella loro coscienza*, 1 Tm 4, 2; *per i contaminati e gli infedeli nulla è puro; sono contaminate la loro mente e la loro coscienza*, Tt 1, 3; soprattutto la lettera agli Ebrei usa coscienza per riferimento alla *coscienza dei peccati* (10, 2) o anche alla *cattiva coscienza* (10, 22).

<sup>17</sup>Cf per esempio Sal 24, 4; 51, 12; 73, 1.

Lutero vede nella lettera un residuo giudaizzante all'interno del cristianesimo. In realtà, in contesto giudaico cristiano era presente una nozione di libertà strettamente legata alla nozione profetica di legge, e alle promesse dei profeti in genere.

Le due affermazioni di *Giacomo* sulla legge di libertà sono proposte entro la cornice di temi generali che appartengono al novero dei temi di tradizione giudaica: l'esortazione a praticare la parola e non solo a pronunciarla nel caso di Gc 1, 19-27; l'esortazione a evitare favoritismi nel caso di Gc 2, 1-13. Anche il riferimento alla sapienza e alla necessità di tenere a freno la lingua (Gc 3, 1-12) è caratteristico della letteratura sapienziale.

L'espressione *legge della (di) libertà* ha precisi riscontri nella letteratura giudaica. Il nesso tra legge e libertà appartiene alla logica profonda del nesso tra legge e alleanza, rispettivamente tra alleanza e liberazione dalla condizione servile. Come già in molti modi abbiamo suggerito, la legge ha la fisionomia di un'istruzione pratica, di un'istruzione sulla strada che consente di proseguire il cammino di libertà intrapreso.

Meno noto è il fatto che il lessico della libertà (*chêrût*), non appartiene ai libri della legge, ma alla letteratura giudaica del I secolo:

Nei commenti rabbinici a Es 32, 16b si afferma che "la libertà di Israele è sulle tavole della legge". Cioè la libertà è un dono di Dio fatto al suo popolo mediante la legge, o meglio la libertà ha la sua garanzia nella legge. Infatti lo stesso testo biblico viene interpretato nei testi rabbinici in questo senso: "Solo chi si occupa della legge è libero" (*Ab. VI,2*).<sup>18</sup>

Il testo di Es 32,16 tradotto alla lettera suona così: *Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole*. La traduzione rabbinica è suggerita dall'assonanza tra *harut* (= scolpita) e *chêrût* (= libertà, appunto).

L'interpretazione rabbinica trova riscontro nei *targumim* aramaici; essi introducono il termine *chêrût* anche nella traduzione di Lv 26,13: *Io sono il Signore vostro Dio, che vi ho fatto uscire dal paese d'Egitto; ho spezzato il vostro giogo e vi ho fatto camminare a testa alta*: questa ultima espressione è tradotta *vi ho fatto camminare a libertà*. Anche il *targum* su un altro passo di *Levitico* suggerisce l'identità tra obbedienza alla legge e libertà:

Se non è riscattato in alcuno di quei modi, se ne andrà libero l'anno del giubileo: lui con i suoi figli. Poiché gli Israeliti sono miei servi; miei servi, che ho fatto uscire dal paese d'Egitto. Io sono il Signore vostro Dio. (Lv 25, 54-55)

Il passo è interpretato quasi che il cammino obbediente alla legge (*miei servi*) renda gli israeliti liberi. La legge custodisce la libertà donata da Dio ad Israele; questa verità radicale trova espressione linguistica nella testi che identifica il dono della legge con il dono della libertà.

L'espressione di Gc 1,21 consente qualche passo ulteriore; esso dice: *accogliete con docilità la parola che è stata seminata (insitum verbum) in voi e che può salvare le vostre anime*. Il rimando è al famoso testo di Ger 31, 31-34, sulla nuova alleanza:

Nella tradizione giudaica il tema della legge scritta nel cuore viene interpretato come legge perfettamente conosciuta e osservata "per il tempo futuro". Questo potrà realizzarsi perché l'ostacolo, e cioè l'istinto maligno che impediva l'osservanza della legge, sarà eliminato (*Num. R 15,38*). In altri termini sembra che anche nell'interpretazione giudaica, nonostante la tendenza legalistica, venga conservato il ruolo decisivo dell'azione divina per il tempo futuro.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> R. FABRIS, op. cit., 236.

<sup>19</sup> R. FABRIS, op. cit., 237.

Forse occorre esprimersi in termini più cauti, non parlare de “l’interpretazione giudaica”, ma di una interpretazione giudaica; e tuttavia è attestata una lettura di Ger 31, 31ss che intende la legge scritta nel cuore come legge che realizza compiutamente, in maniera escatologica, quella libertà, la quale era fin dall’inizio l’obiettivo della legge.

Anche la singolare espressione *legge regale (basilikos nomos)*<sup>20</sup> trova suggestive corrispondenze nei libri biblici dell’Antico Testamento. L’espressione è riferita al comandamento che in molti modi già nella letteratura rabbinica appare come il supremo, quello cioè dell’amore (*cf.* Lv 19,18), ed è accompagnata da un richiamo al principio – spesso ripetuto nella filosofia popolare di epoca ellenistica – che afferma la solidarietà di tutti i precetti della legge:

Certo, se adempite quella che secondo la Scrittura è la legge regale: *amerai il prossimo tuo come te stesso*, fate bene. Ma se fate favoritismi personali, commettete un peccato e siete accusati dalla Legge come trasgressori. Poiché chiunque osservi tutta la Legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto; infatti colui che ha detto: *Non commettere adulterio*, ha detto anche: *Non uccidere*. Ora se tu non commetti adulterio, ma uccidi, ti rendi trasgressore della Legge. (2, 8-11)

A riscontro di questa concezione della Legge come strumento mediante il quale si diviene partecipi della regalità (di Dio stesso) Fabris cita l’Esodo:

Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste parole dirai agli Israeliti. (Es 19, 4-5)

E cita anche testi dei libri sapienziali, i quali ricorrono alla metafora regale per dire a proposito del saggio e/o del giusto:

Per mezzo mio regnano i re  
e i magistrati emettono giusti decreti;  
per mezzo mio i capi comandano  
e i grandi governano con giustizia. (Pr 8, 15-16)

Nel giorno del loro giudizio risplenderanno;  
come scintille nella stoppia, correranno qua e là.  
Governeranno le nazioni,  
avranno potere sui popoli  
e il Signore regnerà per sempre su di loro.

(Sap 3, 7-8)

Per questo riceveranno  
una magnifica corona regale,  
un bel diadema dalla mano del Signore,  
perché li proteggerà con la destra,  
con il braccio farà loro da scudo. (Sap 5,16)

Testi come questi preparano il tema, ritornante con certa frequenza nel giudaismo e presumibilmente già al tempo di Gesù, secondo il quale il giusto appunto mediante l’obbedienza alla legge parteciperebbe alla regalità stessa di Dio.

Tutte queste espressioni – *la perfetta legge della libertà, la legge regale e la parola iscritta* (nell’animo) – fanno parte di un unico plesso di pensieri, caratteristico del cristianesimo di età apostolica: la Legge trova la sua verità escatologica attraverso il dono dello Spirito, che – secondo Geremia ed Ezechiele – scrive la legge nei cuori. In *Giacomo* 1-2 manca la menzione esplicita dello Spirito, ma essa compare poi, e in un’affermazione in cui dello Spirito stesso si dice ciò che in Gc 1,

---

<sup>20</sup> La nuova traduzione CEI è tornata appunto all’espressione *legge regale*, abbandonando la precedente parafrasi, *il più importante dei comandamenti*.

21 era detto della parola: *O forse pensate che la Scrittura dichiara invano: fino alla gelosia ci ama lo Spirito che egli ha fatto abitare in noi?* (4,5). Anche l'associazione della legge perfetta, regale, compiuta, al comandamento dell'amore corrisponde a un tratto del rapporto tra Gesù e la Legge attestato dalla tradizione sinottica.

## Giovanni

Il vocabolario della coscienza manca anche in Giovanni, che però in molti testi appare straordinariamente efficace nel descrivere il fenomeno che noi chiamiamo coscienza.

Si parla spesso del “dualismo” di Giovanni, o addirittura di manicheismo. In effetti egli tratteggia una opposizione netta tra l'alto e il basso, la luce e le tenebre, la vita e la morte. Questa opposizione tuttavia non è metafisica, ovviamente, ma morale. *La luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta*: la luce è quella di Dio, più precisamente quella del Verbo di Dio fatto uomo; le tenebre sono gli uomini increduli. Essi sono descritti nel prologo come *la sua gente*, come *i suoi*: di chi si tratta? Dei Giudei, certo; ma più in generale dei figli di Adamo, che tutti furono creati mediante il Verbo e destinati a conoscere il Verbo. Eppure essi non l'hanno accolto.

All'origine di tale opposizione sta la sostituzione dell'ammiccamento reciproco alla ricerca della verità, giudicata come un'impresa disperata. Ai Giudei egli dice: *E come potete credere, voi che prendete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene da Dio solo?* (5,44). O ancora, quando i *suoi fratelli*, sorpresi dalla sua timidezza, lo incoraggiano ad andare a Gerusalemme, *perché anche i suoi discepoli vedano le sue opere – Nessuno infatti agisce di nascosto, se vuole venire riconosciuto pubblicamente –*, Gesù risponde che il suo tempo non è ancora venuto; mentre il loro tempo è sempre pronto; *il mondo non può odiare voi, ma odia me, perché di lui io attesto che le sue opere sono cattive* (7, 2-9).

Il circolo stretto della complicità ammiccante consente, e sotto altro profilo addirittura costringe, a non occuparsi della verità che viene dall'alto. In questi termini appunto è pronunciata l'accusa di Gesù contro i Giudei. Anche se in realtà l'accusa non è di Gesù:

Non crediate che sia io ad accusarvi davanti al Padre; c'è già chi vi accusa, Mosè, nel quale avete riposto la vostra speranza. Se credeste infatti a Mosè, credereste anche a me; perché di me egli ha scritto. Ma se non credete ai suoi scritti, come potrete credere alle mie parole?». (5, 45-47)

Non è Gesù che accusa, ma Mosè, sono le Scritture tutte, è Giovanni battista, sono le opere che Gesù compie: tutti costoro rendono testimonianza alla verità e accusano la complicità ammiccante degli uomini. Ma per ascoltare quella testimonianza occorre che gli uomini accettino di rinascere dall'alto. Occorre che ripudino il loro vecchio padre, identificato addirittura nel demonio, e ascoltino il Padre vero che è quello di Gesù.

Io dico quello che ho visto presso il Padre; anche voi dunque fate quello che avete ascoltato dal padre vostro!». Gli risposero: «Il nostro padre è Abramo». Rispose Gesù: «Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo! Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l'ha fatto. Voi fate le opere del padre vostro». Gli risposero: «Noi non siamo nati da prostituzione, noi abbiamo un solo Padre, Dio!». Disse loro Gesù: «Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna. A me, invece, voi non credete, perché dico la verità. (8, 38-45)

L'ascolto delle parole di Gesù è possibile unicamente a condizione che intervenga un precedente ascolto della parola di Dio; esso è ascolto pratico, realizzato cioè con le azioni; appunto l'ascolto pratico configura il cuore docile, che sa farsi istruire dalla parola di Gesù.

L'aspra disputa sulla pretesa identità di figli di Abramo, che i Giudei rivendicano, fa seguito alle parole di avvertimento che Gesù aveva rivolto a quei Giudei che avevano creduto in lui:

«Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»  
(8, 31-32).

La dichiarazione di Gesù esprime, con chiara evidenza, la riserva di Gesù stesso nei confronti della pretesa fede di quei Giudei; essa è soltanto un'illusione; non garantisce in alcun modo la qualità di discepoli. Per essere discepoli e così conoscere la verità non basta credere alle *parole*, occorre invece anche praticare *la parola*. appunto questa mediazione pratica della conoscenza della verità dice il tratto decisivo di una conoscenza capace di diventare coscienza, di dare voce alla testimonianza interiore del Padre. Capace quindi di rendere liberi.