

NUOVA RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE

a cura della Associazione Teologica Italiana
per lo Studio della Morale (ATISM)

ANNO I (2024) N. 2

LUCA MAZZINGHI. L'etica dei saggi: per un'educazione integrale dell'umano • MICHELE MAZZEO. Ethos di Gesù e della Chiesa primitiva nei quattro Vangeli-Atti • ANDREA AGUTI. Il sacrificio di Abramo: una sfida per la teologia morale? • WERNER WOLBERT. L'uso delle fonti bibliche in etica teologica. Rilettura prospettica della problematica • MAURIZIO CHIODI. Ermeneutica biblica ed ermeneutica dell'esperienza morale: analisi di un metodo • PIER DAVIDE GUENZI. Dio, l'essere umano e la natura: una ripresa teologica di *Laudato si'* nel solco di Romano Guardini • PIETRO COGNATO. Bioetica ed Etica teologica. L'autonomia come categoria ermeneutica • SALVINO LEONE. Teologia morale sessuale e familiare. La prospettiva di etica relazionale di Martin Lintner

NUOVA
RIVISTA
DI TEOLOGIA
MORALE

a cura della Associazione Teologica Italiana
per lo Studio della Morale (ATISM)

ANNO I (2024) N. 2

Nuova Rivista di Teologia morale

a cura della Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM)

Direttore Responsabile

Gianni Dal Bello

Direttore Scientifico

Pier Davide Guenzi

Segretario di redazione

Alessandro Picchiarelli

Comitato editoriale

Salvino Leone, Alessandro Rovello, Simone Morandini, Michele Mazzeo, Pietro Cognato, Gaia De Vecchi

Comitato scientifico internazionale

Alfonso Amarante (Pontificia Università Lateranense – Città del Vaticano) – Antonio Autiero (Università di Münster – Germania) – Philippe Bordeyne (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II – Città del Vaticano) – Roberto Dell’Oro (Loyola Marymount University Los Angeles California – USA) – Catherine Fino (Institut catholique de Paris – Francia) – Julio L. Martinez (Università Pontificia Comillas Madrid – Spagna) – René Micallef (Pontificia Università Gregoriana Roma – Italia) – Sigrid Müller (Università di Vienna – Austria) – Massimo Reichlin (Università Vita e Salute Milano – Italia) – Giovanni Salmeri (Università di Roma Tor Vergata – Italia) – Stefano Zamboni (Accademia Alfonsiana Roma – Italia)

Proprietà

Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM)

Sede legale: Largo Angelicum 1 – 00184 Roma (RM)

Per ogni comunicazione e invio di manoscritti:

nuovarivistaditeologiamorale@gmail.com

Indicazioni redazionali e Codice etico della Rivista: www.atism.it

I contributi pubblicati sono stati sottoposti a double blind peer review da parte di due revisori

Editore

Edizioni Studium S.r.l. – via Giuseppe Gioachino Belli, 86 – 00193 Roma (RM)

Autorizzazione del Tribunale di Novara in corso di acquisizione

Rivista on-line a libero accesso.

La stampa delle copie cartacee (presso MEDIAGRAF - Noventa Pad. - PD) è sostenuta direttamente da ATISM e finanziata con libere elargizioni all’associazione.

Pubblicazione semestrale

© 2024, Edizioni Studium, Roma

ISBN: 978-88-382-5538-0

ISSN: 3035-1529

INDICE

Editoriale, <i>Gianni Dal Bello</i>	229
In memoria di Sergio Bastianel	233
Introduzione, <i>Pier Davide Guenzi</i>	235
L'etica dei saggi: per un'educazione integrale dell'umano, <i>Luca Mazzinghi</i>	240
Ethos di Gesù e della Chiesa primitiva nei quattro Vangeli-Atti, <i>Michele Mazzeo</i>	261
Il sacrificio di Abramo: una sfida per la teologia morale?, <i>Andrea Aguti</i>	297
L'uso delle fonti bibliche in etica teologica. Rilettura prospettica della problematica, <i>Werner Wolbert</i>	317
Ermeneutica biblica ed ermeneutica dell'esperienza morale: analisi di un metodo, <i>Maurizio Chiodi</i>	340
Dio, l'essere umano e la natura: una ripresa teologica di <i>Laudato si'</i> nel solco di Romano Guardini, <i>Pier Davide Guenzi</i>	365
Bioetica ed Etica teologica. L'autonomia come categoria ermeneutica, <i>Pietro Cognato</i>	394
Teologia morale sessuale e familiare. La prospettiva di etica relazionale di Martin Lintner, <i>Salvino Leone</i>	406
Regolamento della «Nuova Rivista di Teologia morale»	413
Codice Etico della «Nuova Rivista di Teologia Morale»	421
Norme redazionali della «Nuova Rivista di Teologia morale»	425

Editoriale

Con questo secondo fascicolo si completa la prima annata 2024 della «Nuova Rivista di Teologia morale». La presentazione del numero inaugurale, eccezionalmente proposto anche in versione cartacea come omaggio ai presenti in occasione del congresso nazionale ATISM tenuto a Bergamo all'inizio dell'estate, è stata accompagnata da lusinghieri apprezzamenti che fanno ben sperare e sostengono questa fase che, nello scorso *Editoriale*, è stata definita di “svezzamento” in vista di un auspicabile e futuro riconoscimento del carattere scientifico della Rivista. L'ulteriore passo in questa direzione, lasciata alle spalle la procedura di Autorizzazione al Tribunale competente, è stata l'attribuzione alla nostra Rivista del codice ISSN. Nel frattempo, in occasione dell'annuale assemblea associativa svoltasi a Bergamo, il Comitato editoriale ha raccolto interessanti indicazioni da parte dei presenti per rafforzare il profilo della pubblicazione e un suo più visibile inserimento nel panorama bibliografico italiano e internazionale.

L'obiettivo del prossimo anno 2025 andrà in questa direzione, potendo contare, oltre che sul Comitato editoriale, su importanti collegamenti nella rete nazionale delle Facoltà teologiche e delle altre associazioni afferenti al Coordinamento delle Associazioni Teologiche Italiane (CATI) e, per il profilo internazionale, sugli amici e amiche che hanno dato la loro disponibilità a far parte del Comitato scientifico internazionale.

Sempre nel 2025, la fase di “svezzamento” si preciserà ulteriormente per conferire un profilo editoriale più preciso nella compo-

sizione dei fascicoli e regolare nella loro pubblicazione a cadenza semestrale, rispettando il progetto iniziale di un numero monografico, dedicato al tema scelto dall'ATISM per il suo congresso o seminario nazionale, e un fascicolo in cui ospitare i contributi scientifici presentati da autori e autrici alla nostra Redazione. A riguardo, nel presente fascicolo sono pubblicati il Regolamento e il Codice etico della Rivista, oltre ai criteri redazionali per la composizione dei contributi in vista della richiesta di pubblicazione. Questi documenti, in occasione dell'uscita *on line* del presente fascicolo, saranno reperibili anche sul sito dedicato da Studium alla Rivista (<https://www.edizionistudium.it/riviste/nuova-rivista-di-teologia-morale>).

Con questo *Editoriale* si intende promuovere ufficialmente la prima *call for papers* della nostra Rivista, che sarà ripresa anche sul sito della stessa. Chi intende proporre alla pubblicazione uno studio scientifico, inerente al settore disciplinare della nostra Rivista (filosofia e teologia morale) è pregato di prendere visione del Regolamento, soprattutto nella parte relativa alla procedura di revisione degli studi presentati alla Redazione, e delle indicazioni per la composizione dei testi, ritenute vincolanti per la loro accettazione. Gli articoli dovranno essere inviati all'attenzione del Segretario di redazione alla mail della Rivista: nuovarivistaditeologiamorale@gmail.com.

Anche questo numero conserva un profilo prevalentemente monografico e ospita i contributi presentati in occasione del XII Seminario nazionale ATISM: «Fu detto... ma io vi dico». *Etiche bibliche ed ermeneutiche contemporanee* tenuto a Verona dal 3 al 6 luglio 2023. La presentazione in dettaglio dell'ipotesi di ricerca sottostante e dei temi dei singoli studi è proposta nell'*Introduzione* dal Direttore scientifico, Pier Davide Guenzi. Si ricorda ai lettori che potranno ulteriormente accrescere questo settore di ricerca, come quello oggetto del precedente fascicolo su "etica ed economia", con contributi originali oggetto di future pubblicazioni.

Completano il fascicolo alcuni saggi nel frattempo pervenuti in Redazione riferibili ad altri settori di ricerca propiziati in questi ultimi anni dall'ATISM. Nell'ambito della teologia ed etica ambientale,

tema del Congresso nazionale ATISM del XXX Congresso nazionale (Bergamo, 29 giugno-2 luglio 2024), i cui studi saranno oggetto di pubblicazione nel prossimo fascicolo di «Nuova Rivista di Teologia morale», in occasione del decennio della *Laudato si'* di papa Francesco, si colloca il contributo di Pier Davide Guenzi (*Dio, l'essere umano e la natura: una ripresa teologica di Laudato si' nel solco di Romano Guardini*). Pensato anche nell'ottica del prossimo Seminario nazionale ATISM sulla teologia morale e la bioetica (previsto ad Acireale all'inizio dell'estate 2025), il saggio di Pietro Cognato (*Bioetica ed Etica teologica. L'autonomia come categoria ermeneutica*) rappresenta una utile *positio* su una questione che intreccia la morale fondamentale e l'etica applicata. La nota di Salvino Leone, infine, intende presentare e stimolare il dibattito sul recente testo di Martin M. Lintner *Teologia morale sessuale e familiare. Una prospettiva di etica relazionale* (Queriniana, Brescia 2024) del quale si offre un sintetico inquadramento dei temi e della metodologia adottata.

La Redazione della Rivista sarà lieta di ricevere ulteriori commenti e proposte per il miglioramento del nostro prodotto e invita quanti ne apprezzano il progetto a farsi promotori e promotrici di occasioni di presentazione presso le sedi accademiche, le redazioni delle altre riviste scientifiche e le biblioteche specializzate in vista di una sempre maggiore visibilità e circolazione della nostra iniziativa editoriale. A riguardo potete rivolgervi direttamente al Direttore scientifico (pierdavide.guenzi@unicatt.it) per ogni iniziativa ritenuta utile a tal proposito e per l'utilizzo del logo della Rivista. La Presidenza dell'ATISM ricorda, inoltre, che è sempre possibile sostenere i costi di pubblicazione della Rivista (interamente a carico dell'Associazione in quanto non rientrante in circuiti editoriali commerciali) attraverso libere elargizioni, espressamente indicate nella causale, sul conto bancario (Banca Etica) intestato a Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale: IBAN: IT40H050180160000017257718 / BIC: ETICIT22XXX.

Con l'augurio di una buona lettura.

Gianni Dal Bello
Direttore responsabile

In memoria di Sergio Bastianel (1944-2025)

Pier Davide Guenzi, presidente ATISM

Mentre questo fascicolo di «Nuova Rivista di Teologia morale» era pronto per la pubblicazione, è arrivata la notizia della morte del prof. padre Sergio Bastianel, avvenuta il 6 febbraio 2025 nella comunità dei gesuiti di Gallarate presso la quale era ospite dopo un periodo di degenza in ospedale a Padova dove gli era stato diagnosticato un tumore esteso con metastasi in tutto il corpo.

Il prof. Bastianel è stato presidente dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale dal 2010 al 2014, subentrando a Karl Golser (1943-2016) nel frattempo divenuto vescovo di Bolzano-Bressanone. In quanti hanno collaborato con lui all'Ufficio di presidenza è vivo il ricordo del personale stile di conduzione dell'Associazione. La fiducia accordata al vice-presidente, al segretario e ai delegati di sezione nella progettazione degli annuali appuntamenti del Congresso e del Seminario di studio, la sua ferma determinazione nell'offrire indicazioni pensate e pesate, con un uso sobrio delle parole, che a tratti sembravano essere "spiazzanti", ma che si rivelavano precise e originali puntualizzazioni su quanto oggetto di discussione, rappresentano due elementi che hanno caratterizzato il suo impegno di presidente ATISM.

Padre Bastianel era nato il 28 luglio 1944 a Pieve di Soligo (TV) e aveva fatto il suo ingresso nella Compagnia di Gesù nel 1962, ricevendo l'ordinazione presbiterale nel 1972. Aveva completato gli studi specializzandosi in teologia morale con il dottorato conseguito nel 1980 e iniziato la sua carriera accademica di docente della disciplina presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridio-

nale di Napoli, sezione San Luigi e la Pontificia Università Gregoriana di Roma della quale era divenuto professore ordinario dal 1993 e decano della Facoltà di Teologia dal 1997 al 2003, assumendo dal 2004 al 2010 anche la funzione di vice-Rettore.

Nei decenni del suo insegnamento ha accompagnato numerosi teologi italiani e stranieri nella specializzazione in teologia morale, unendo una costante attività di ricerca e di produzione di pubblicazioni scientifiche. Il frutto maturo della sua ricerca è rappresentato dalla apprezzata monografia: *Coscienza, onestà, fede cristiana. Corso fondamentale di etica teologica*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.

L'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale si unisce alla famiglia della Compagnia di Gesù e a quanti hanno un ricordo riconoscente di p. Sergio Bastianel e, nell'affidarlo al Dio vivente, riprende le profonde parole da lui pubblicate sul suo sito personale nel 2020:

«...Morente, sei nelle mani di Dio come quando sei nato.
Peccatore, per te Cristo è morto.
Tu, chiunque tu sia, Dio ti vuole con sé, vivente in pienezza.
Tu, chiunque tu sia, lascia che Dio ami nel tuo vivere e nel tuo morire.
Come sei amato da lui, nel vivere e nel morire di Gesù, il Signore».

Introduzione

Pier Davide Guenzi

Nel 1973 veniva pubblicato il volume *Fondamenti biblici della teologia morale* (Paideia, Brescia) con gli atti del congresso unitario dell'Associazione Biblica Italiana e dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM). Il testo ha rappresentato nei decenni passati un punto di riferimento e di sviluppo nel cammino della teologia morale italiana. Prendendo spunto da questo evento, l'ATISM ha promosso il suo XII Seminario di studio *Fu detto... ma io vi dico. Etiche bibliche ed ermeneutiche morali contemporanee* tenuto presso il Seminario diocesano di Verona dal 3 al 6 luglio 2023. A mezzo secolo di distanza dalla prima significativa analisi maturata in un contesto italiano interdisciplinare, l'interesse per l'etica biblica si ripropone come un capitolo decisivo e inaggirabile per la teologia morale.

Negli anni immediatamente seguenti il concilio vaticano II la riflessione teologica era stata fortemente sollecitata dal postulato della costituzione *Dei verbum* (e ripreso nel decreto sulla riforma degli studi ecclesiastici *Optatam totius*) di fare della Sacra Scrittura «come l'anima della teologia» (DV 24; OT 16). Particolarmente avvertito, inoltre, era l'invito rivolto alla teologia morale a mettere al centro della propria riflessione l'attualizzazione nella storia e nelle culture dell'*ethos* di Cristo. Tale impegno assegnava un profilo più chiaramente teologico alla disciplina, descritto attraverso dense formule di sapore biblico: «la vocazione dei fedeli in Cristo» e il correlativo dovere «di apportare frutti di carità per la vita del mondo». Molto si è scritto su queste espressioni e molto

si è ragionato se abbiano consentito di dare respiro e ampiezza alla morale cattolica, allargando il proprio spazio riflessivo ben oltre il pur imprescindibile compito di dare conto del bene e del male in riferimento all'agire umano.

L'istanza del concilio, decisamente costruttiva, ha scontato un restringimento di prospettiva nel dibattito dei teologi morali già nei decenni seguenti il vaticano II, in connessione alla vasta discussione sulla specificità dell'etica cristiana. L'attenzione si è rivolta soprattutto sul valore delle affermazioni morali della Sacra Scrittura e, in particolare, sul rapporto tra i contenuti etici presenti in essa e la produzione di norme operative attraverso l'esercizio della ragione pratica. In sostanza si è registrato un ripiegamento delle potenzialità narrative ed espressive del testo biblico per proporre uno stile di vita, in continuità (sequela) con quello di Gesù, sul valore da attribuire ai contenuti normativi materialmente contenuti nelle Scritture. Questa attenzione ha certamente prodotto acquisizioni importanti, soprattutto sul versante della teologia morale e (forse) meno su quello delle scienze bibliche. Di questo tenore il fondamentale e più volte menzionato studio di Heinz Schürmann *La questione del valore obbligante delle valutazioni e degli insegnamenti neotestamentari. Un abbozzo*, pubblicato nel 1975 nel testo collettaneo (con Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar) *Prospettive di morale cristiana* (edizione italiana: Città Nuova, Roma 1986) e, nella sua scia, per l'area italiana, il documentato saggio metodologico di Giuseppe Segalla: *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia* (Queriniana, Brescia 1989).

Va riconosciuto, tuttavia, che tale approccio non può esaurire né lo specifico interesse dell'etica cristiana, né il particolare contributo dei biblisti, anche se ha rappresentato lo stimolo per una maggiore attenzione ai contenuti e all'esperienza morale proposta nelle Scritture in vista della composizione di articoli, monografie e manuali dei quali non è possibile rendere conto in queste brevi note introduttive. Rispetto ai postulati conciliari abbiamo alle spalle un ricco cammino, sia sotto il profilo del metodo di lettura, sia

delle acquisizioni esegetiche, che ha segnato la riflessione nell'ambito delle scienze bibliche. Sul versante teologico occorre registrare una decisiva attenzione all'esperienza morale attestata dalla Parola biblica, che non si risolve unicamente nel riconoscimento della sua normatività per la vita del credente, ma consente di fare luce sulle strutture e le dinamiche universali dell'umano comune.

I testi pubblicati in questa sezione monografica del fascicolo sono alcuni dei contributi presentati in occasione del Seminario ATISM di Verona e si collocano nella prospettiva sommariamente delineata, con l'ambizione di riconoscere come la ricerca italiana abbia dato negli ultimi decenni interessanti apporti nell'ambito dell'etica biblica, anche attraverso il contributo dei teologi morali. Nello sviluppo dei lavori sono tre, in particolare, i fuochi di interesse per ampliare il campo di lavoro, senza limitarsi a recensire i guadagni nel frattempo conseguiti. Il primo, sul versante della ricerca biblica, è quello di rendere ragione di una pluralità di prospettive etiche emergenti nella Scrittura e, come tali, difficilmente riconducibili a una lettura unitaria, fatalmente semplificante. Questo fuoco tematico è esemplificato attraverso due "saggi di lettura" affidati ai biblisti: l'attenzione all'etica sapienziale contenuta nel libro dei *Proverbi* (Luca Mazzinghi); la proposta dell'*ethos* di Gesù attraverso un approccio unitario, lineare e circolare all'interno del *corpus* di Vangeli ed Atti (Michele Mazzeo). Si tratta, ovviamente, di prospettive interpretative pensate come stimoli a un lavoro ulteriore, da predisporre in chiave interdisciplinare tra biblisti e teologi morali, facendo tesoro anche dei contributi prodotti nel frattempo dalla Pontificia Commissione Biblica in *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008) e, dalla stessa, nel più recente: *Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019), ma anche sviluppati dalla Commissione Teologica Internazionale con il documento: *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009).

Il secondo fuoco di interesse risulta il dialogo con la filosofia della religione, per individuare nella comune frequentazione della testualità biblica un interessante campo di analisi interdisciplinare, come esemplarmente sviluppato nel saggio di Andrea Aguti, qui ospitato, in grado di ampliare, in questo settore, il confronto abbastanza abituale tra filosofi e teologi morali.

Il terzo fuoco di interesse muove soprattutto dall'interno della teologia morale per operare una rilettura critica e prospettica del problematico rapporto tra Bibbia e morale puntualmente sviluppato da Werner Wolbert. Alla base resta la preoccupazione di individuare nuove potenzialità che l'etica biblica può esprimere nell'attuale orizzonte antropologico e socio-culturale, oltre che a beneficio dell'impostazione fondamentale della teologia morale cristiana. In questa direzione si sviluppa il contributo di Maurizio Chiodi che, partendo dall'ermeneutica filosofica e biblica di Paul Ricoeur, individua alcuni nessi concettuali per articolare la relazione tra la rivelazione attestata nelle Scritture e la riflessione sull'esperienza morale umana universale.

In filigrana nei contributi offerti emerge anche l'attenzione a un approccio narrativo e sapienziale ai testi biblici in ragione del quale la Scrittura incontra e fa luce sull'esperienza umana, ma, reciprocamente, è incontrata e illuminata dalla stessa esperienza umana restituita nella sua complessità e nelle sue ambivalenze come portatrice di una verità profonda per la vita di ogni essere umano. A questo tipo di lettura ci ha abituato il magistero di papa Francesco. Basti pensare ai capitoli primo e quarto di *Amoris laetitia*. Qui l'attenzione riservata al testo biblico introduce in uno spazio di comprensione della dimensione etica delimitato dall'esperienza umana comune di cui la Bibbia, attestandone la bontà, ne rivela ugualmente la possibilità di essere sottoposta a dinamiche deformanti il suo senso genuino. Si tratta di un accostamento al testo biblico in grado di evidenziarne il contributo originale per la costruzione dell'identità responsiva del soggetto morale, all'interno della quale far emergere le caratteristiche proprie della norma etica.

Quanto oggetto di pubblicazione su questo fascicolo di «Nuova Rivista di Teologia morale» non ha certamente la pretesa di esaurire un campo di riflessione aperto a nuove e continue esplorazioni, sia con riferimento alle caratteristiche generali dell'agire umano, sia con opportune analisi e ricerche su specifiche questioni di etica applicata emergenti nell'attuale contesto socio-culturale. In fondo, anche per queste riflessioni, l'*anima* rappresentata dalla Scrittura può vivificare stantie e ripetitive modulazioni del pensiero, oltre che forzare qualche inerzia e polarizzazione di cui oggi si percepisce tutta l'inopportunità.

L'etica dei saggi: per un'educazione integrale dell'umano

Luca Mazzinghi

Sommario: 1. Introduzione. L'etica del libro dei *Proverbi*: utilitaristica, pragmatica, profana? – 2. L'atteggiamento dei saggi nei confronti della realtà. – 3. Fondamenti dell'etica dei saggi. – 4. Il ruolo della fede nell'etica dei saggi. – 5. Rivelazione nella creazione: riabilitazione di una "teologia naturale". – Bibliografia.

The ethics of the sages: for an integral education of the human being

ABSTRACT

The essay proposes an interpretation of the ethical perspective emerging from the biblical book of Proverbs. The interest of the sages is first and foremost to draw on their own experience. The aim of the sages is not so much to pass judgements on reality or to offer precepts to follow, but rather to understand reality itself. On this basis, the ethics of the book of Proverbs is closely connected to the educational dimension, privileging the 'indicative' perspective over the 'normative' one, seeking to persuade the disciple of the necessary awareness connected to the choices to be made. The ethics of the sages is based on conviction, not constraint, and leaves a great deal of room for freedom. Finally, in the concluding part of the contribution, the question of the role of faith in sage ethics is problematised.

Il saggio propone una lettura della prospettiva etica emergente dal libro biblico dei *Proverbi*. L'interesse dei saggi è prima di tutto quello di far tesoro della propria esperienza. Lo scopo che i saggi si prefiggono non è tanto quello di dare giudizi sulla realtà o di offrire precetti da seguire, quanto piuttosto quello di comprendere la realtà stessa. Su questa base l'etica del libro dei *Proverbi* è strettamente connessa alla dimensione educativa, privilegia la prospettiva "indicativa" su quella "normativa", cerca di persuadere il discepolo sulla necessaria consapevolezza connessa alle scelte da compiere. L'etica dei saggi è basata sulla convinzione, non sulla costrizione, e lascia un grande spazio di libertà. Nella parte conclusiva del contributo, infine, si problematizza la questione del ruolo della fede nell'etica sapienziale.

1. Introduzione. L'etica del libro dei *Proverbi*: utilitaristica, pragmatica, profana?

Propongo in queste pagine un'esplorazione molto sintetica dell'etica del libro dei *Proverbi*, un libro oggi senz'altro rivalutato

negli studi biblici¹, ma ancora poco usato in campo teologico. L'intero libro dei *Proverbi* è dedicato alla vita umana, vista soprattutto nella sua dimensione etica: è un libro che ha come scopo primario l'educazione dei giovani a una vita saggia, retta e felice². La vita concreta, quotidiana, è dunque il luogo teologico primario dei *Proverbi*, una vita che tuttavia per i saggi va di pari passo con un atteggiamento globale di fiducia in Dio, come si legge ad esempio in Pr 3,5-6, all'interno della terza istruzione presente in Pr 1-9:

⁵Poni la tua fiducia nel Signore con tutto il tuo cuore,
e non appoggiarti sulla tua intelligenza;
⁶in tutte le tue vie tienilo a mente
lui spianerà i tuoi sentieri.

Il messaggio dei *Proverbi* si presenta, a prima vista, con tratti di spiccato *utilitarismo* e di *pragmatismo*; la maggior parte dei proverbi, inoltre, non parla affatto di Dio e sembra proporre un'etica del tutto profana. Molti commentatori, del resto, hanno tentato più volte di dimostrare che i passi religiosi sono inserzioni pietistiche posteriori³.

Alcuni esempi concreti: «il dono che un uomo fa gli spiana la strada / e lo introduce alla presenza dei grandi» (Pr 18,16). In altre parole: se vuoi aver successo nella vita, offri una buona bustarella! Così anche Pr 21,14: «un dono fatto in segreto calma la

¹ Cfr. M.V. FOX, *Proverbs 1-9* (AB 18A), New York 2000; ID., *Proverbs 10-31* (AB 18B), New Haven 2009; B.K. WALTKE, *The Book of Proverbs*, 1-2 (NICOT), Grand Rapids (MI) 2005. Si aggiungano due recenti e fondamentali commentari: J. A. LOADER, *Proverbs 1-9*, Leuven 2014; ID. *Proverbs 10-15*, Leuven 2021. B.U. SCHIPPER, *Proverbs 1-15: a Commentary on the Book of Proverbs 1:1-15:33*, Minneapolis 2019. In questo saggio i testi citati del libro dei *Proverbi* sono tradotti a cura dell'Autore.

² Testi fondamentali su questo argomento sono: R.N. WHYBRAY, *The Intellectual Tradition in Old Testament*, BZAW 135, Berlin 1974; J.L. CRENSHAW, *Education in Ancient Israel*, New York 1998. Su Pr 1-9 cfr. D.J. ESTES, *Hear, My Son. Teaching and Learning in Proverbs 1-9*, Grand Rapids (MI) 1999. Cfr. anche M. GILBERT, *A l'école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l'ancien Israël*, in «Gregorianum», 85 (2004), 20-42.

³ Cfr. ad esempio W. MCKANE, *Proverbs*, Philadelphia 1970, 263, 413-415; N. WHYBRAY, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT SS 168, Sheffield 1994, 62-131.

collera / una bustarella di nascosto l'ira più accesa». La povertà, poi, sembra un dato di fatto non sottoposto a critica: «la pigrizia fa cadere in torpore / e chi è sfaticato patirà la fame», afferma Pr 19,15, ma non è l'unico testo del genere (cfr. 18,9; 20,13). In altre parole, se sei povero è solo perché sei pigro; una verità oggi davvero poco “vera” nel contesto nel quale ci troviamo a vivere. In ogni caso, come affermano i saggi in Pr 22,7: «il ricco domina sul povero / e il debitore è schiavo del creditore». Ci aspetteremmo qui una parola di critica, magari sullo stile dei profeti, ma i saggi non ce la offrono, limitandosi a descrivere la realtà così come essa appare: nel mondo comandano i ricchi, mentre i poveri ne subiscono l'oppressione. Dovrei aggiungere anche – ma non entro in questo argomento – la questione del ruolo della donna nel libro dei Proverbi, che è in ogni caso un libro scritto da maschi in funzione di un pubblico solo maschile.

2. L'atteggiamento dei saggi nei confronti della realtà

2.1. *Il valore dell'esperienza e l'ottimismo epistemologico; il realismo dei saggi*

Per capire bene l'etica dei saggi occorre comprendere come alla base della fiducia che essi hanno nelle possibilità della conoscenza umana è ben radicata la convinzione che esiste un ordine (o forse dovremmo meglio dire: un senso) delle cose posto nel mondo da Dio e che è necessario, prima di tutto, cercare di *comprendere* tale ordine per poter poi vivere in armonia con esso.

Alcuni esempi ci possono aiutare. In Pr 13,7 leggiamo: «C'è chi fa il ricco e non ha nulla; / c'è chi fa il povero e ha molti beni». In questo proverbio il saggio non intende esprimere un giudizio di carattere morale relativo ai ricchi e ai poveri, ma si limita a osservare la realtà così come essa è, a notare anche come non sempre dietro l'apparenza vi sia la sostanza. La realtà, infatti, è molto più complessa di quanto non sembri.

Le affermazioni dei saggi rasentano così in alcuni casi quello che potrebbe sembrare un vero e proprio cinismo: «Il povero è odioso anche al suo amico; / numerosi sono gli amici del ricco» (Pr 14,20). Sembra quasi che i saggi siano indifferenti di fronte alle situazioni più disperate della vita umana; così in Pr 19,4, leggiamo ancora che «le ricchezze moltiplicano gli amici, / ma il povero è abbandonato anche dall'amico che ha».

Molto spesso i saggi offrono ai propri discepoli una serie di consigli relativi a come districarsi nelle diverse situazioni della vita; anche in questo caso non muta l'impressione di trovarsi, almeno a prima vista, di fronte a un vero e proprio pragmatismo. I saggi invitano ad esempio a non fidarsi del prossimo: «È privo di senno l'uomo che offre garanzie / e si dà come garante per il suo prossimo» (Pr 17,18). Questo consiglio è ripetuto più volte e sempre in maniera molto categorica: cfr. Pr 6,1-5; 11,15; 20,16; 22,26-27. Nella società israelita, la figura del garante è quella che consente alla parte economicamente più debole di concludere contratti che per lui sarebbero troppo onerosi; ma siccome il garante rischia di non essere pagato dal contraente, è meglio non offrire mai garanzie per un altro, per non dover così rischiare di perdere il proprio denaro. Almeno in apparenza si tratta soltanto di un consiglio dettato dal più basso utilitarismo.

A proposito della ricchezza, Pr 10,15 si limita poi a affermare che «i beni del ricco sono la sua roccaforte, / la rovina del povero è la sua miseria». I ricchi stanno bene, i poveri stanno male: e allora? Ci si aspetterebbe dai saggi una condanna di un tale fatto, o almeno un qualche tipo di giudizio etico, come avviene nei testi profetici, e invece nulla: i saggi si limitano qui a esprimere un dato di fatto, che cioè il ricco si fida dei suoi beni. Va aggiunto che nel resto del libro la visione della ricchezza e della povertà è in realtà più critica e per nulla ingenua⁴.

⁴ Cfr. su questo tema TH. SANDOVAL, *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (BibInt 77), Leiden 2006.

Dietro a simili proverbi c'è in realtà un aspetto fondamentale dell'epistemologia dei saggi: la convinzione del valore *teologico* dell'esperienza. Si tratta di un'idea espressa magistralmente da G. von Rad, nella sua opera fondamentale *La sapienza in Israele*⁵. Per Israele, le esperienze del mondo sono esperienze di Dio e le esperienze di Dio sono esperienze del mondo. Si tratta di ciò che è stato anche chiamato "ottimismo epistemologico". La natura stessa del *mašal*, della forma letteraria del "proverbio", è testimone di un tale ottimismo: il saggio è capace di confrontare una realtà con un'altra cercando di ricavarne un senso e di scoprire la presenza di costanti all'interno della vita umana. Ma questo è possibile soltanto se nel mondo esiste già un qualche ordine delle cose, e quest'ordine non può che essere quello divino.

L'interesse dei saggi è così prima di tutto quello di far tesoro della propria esperienza. Lo scopo che i saggi si prefiggono non è tanto quello di dare giudizi sulla realtà o di offrire precetti da seguire, quanto piuttosto quello di comprendere la realtà stessa. Il saggio è prima di tutto un *realista*, una persona che cerca di vedere il mondo come esso realmente è.

2.2. *La dimensione educativa propria dei saggi come sfondo primario della loro etica*

Chi legge il prologo del libro dei *Proverbi* si accorge subito della prospettiva educativa propria dei saggi⁶:

⁵ G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970 (tr. it. *La sapienza in Israele*, Casale Monferrato [AL] 1975).

⁶ A. BONORA, *Il metodo "educativo" sapienziale*, in «Parole di Vita», 31 (1986), 28-37. M. CIMOSA, *Educazione e insegnamento nei libri sapienziali*, in *Libri sapienziali ed altri scritti*, a cura di A. Bonora, Leumann (TO) 1997, 399-411. L. MAZZINGHI, *La sfida educativa nella tradizione sapienziale di Israele*, in *Una saggia educazione*, a cura di G. Di Palma, Napoli 2011, 11-38. Cfr. in modo più approfondito le pagine di Fox, *Proverbs 1-9*, 309-318: «Who can learn and how? A debate in ancient pedagogy».

¹Proverbi di Salomone, figlio di David, re d'Israele.

²Per conoscere sapienza ed educazione,
per comprendere i detti dell'intelligenza.

³Per ottenere un'intelligente educazione,
giustizia, diritto e rettitudine.

⁴Per dare agli inesperti accortezza
e al giovane, conoscenza e sagacia.

⁵Ascolti il saggio e accrescerà il sapere
e l'intelligente acquisterà la capacità di progettare,

⁶per comprendere proverbi e parabole,
le parole dei saggi e i loro enigmi.

⁷Il timore del Signore è principio della conoscenza;
sapienza e formazione hanno disprezzato gli stolti.

Non entriamo nei dettagli di questo testo che è molto ricco. Osservo soltanto che lo scopo primario dei saggi è il *mûsar*, un termine tipicamente sapienziale che può essere tradotto con “educazione”, “formazione”, ma anche “correzione”. Destinatari primari del libro sono i giovani, accostati qui agli inesperti (cfr. il v. 4). Ed è a loro in particolare che viene dedicata la prima parte, ovvero Pr 1-9, nella quale sono contenute dieci istruzioni che il maestro offre ai suoi discepoli, calandosi nei panni del genitore, il padre, ma anche la madre, oltre a tre discorsi della sapienza personificata (Pr 1,20-32; 8; 9,1-6)⁷. I valori etici proposti dai saggi nel prologo del libro sono essenzialmente valori umani, tra cui anche l'accortezza e la sagacia, e solo il v. 7 aggiunge una dimensione religiosa esplicita (v. oltre). Così, l'etica dei Proverbi va collocata in questa doppia cornice: il valore teologico dell'esperienza e la prospettiva pedagogica che anima l'intero libro.

⁷ Cfr. S. PINTO, “Ascolta, figlio”. *Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*, Roma 2006; M. SIGNORETTO, *Metafora e didattica in Proverbi 1-9*, Assisi 2006.

3. Fondamenti dell'etica dei saggi

3.1. *Un'etica non prescrittiva o normativa, ma "indicativa" e "descrittiva"*

Ma cerchiamo di entrare adesso al cuore dell'etica dei saggi, provando a coglierne i fondamenti impliciti, ricordandoci che i saggi non ci offrono un progetto chiaro e lineare. Un primo aspetto da considerare è che la maggior parte dei proverbi si presenta non tanto come "norma" o come "comandamento", ma è scritto nella forma di un'etica "indicativa" e "descrittiva". Certamente i saggi sanno usare anche la forma imperativa e, specialmente in Pr 1-9, la parte più recente del libro, invitano il discepolo ad accogliere i "precetti" paterni – ma anche quelli materni. Si veda ad esempio Pr 6,20:

Osserva, figlio mio, il comando di tuo padre
e non disprezzare l'insegnamento di tua madre.

Ma la forma descrittiva è molto più frequente; ecco un esempio in Pr 26,1:

Come neve d'estate e pioggia alla mietitura
così non conviene l'onore allo stupido.

In tempi di cambiamenti climatici, questo proverbio è ancor più provocatorio; onorare uno stupido ha lo stesso valore di una nevicata fuori stagione o di un rovescio di pioggia quando invece ci si aspetta il sereno. Chi ascolta questo proverbio è così invitato a trarre le conseguenze dell'attribuire onori a un cretino. Un altro esempio è Pr 28,15:

Leone ruggente e orso affamato
è un cattivo governante per un popolo bisognoso.

Anche in questo caso i saggi non offrono consigli sul da farsi; ma il paragone è chiaro. Un cattivo governante va trattato come

una bestia feroce in cerca di preda; tenersene lontani e, se è il caso, difendersi. Un ultimo, interessante esempio è Pr 30,33:

Sbattendo il latte, lo fai cagliare,
sbattendo il naso, fai uscire il sangue,
sbattendo la collera, ne esce la lite.

Questo proverbio è un ottimo esempio del modo di procedere dei saggi: l'invito di carattere chiaramente etico – evitare la collera perché è distruttiva – nasce in realtà da considerazioni empiriche, non da principi astratti né ancor meno da rivelazioni dirette di Dio. Conoscere l'ordine delle cose è dunque il primo passo per un comportamento morale retto.

L'esperienza è basilare per i saggi, anche nei casi in cui essi danno giudizi espliciti di carattere etico e condannano le azioni malvagie che un essere umano può commettere. Tali condanne non sono mai date in base a principi assoluti, ma in base alla convinzione che ad ogni azione segue una reazione contraria. Così ogni azione malvagia porta in sé la radice della propria rovina, come ogni azione buona diffonde il bene per chi la compie:

Al malvagio sopraggiunge il male che teme,
il desiderio dei giusti invece è soddisfatto (Pr 10,24).

Conoscere l'ordine della realtà non è tuttavia una cosa semplice, perché la realtà è complessa. Così, è vero che sperperare il proprio denaro conduce inevitabilmente alla miseria (come afferma Pr 21,17), ma è altrettanto vero che a risparmiare troppo si diventa ugualmente poveri:

C'è chi largheggia e la sua ricchezza aumenta;
c'è chi risparmia oltre misura e finisce nella miseria (Pr 11,24).

Non c'è mai, nelle cose della vita, una soluzione preordinata per ogni faccenda; si tratta, per il saggio, di saper discernere, di volta in volta, la soluzione migliore, che non è necessariamente la più semplice.

I saggi sono consapevoli dell'ambiguità del reale; così, un comportamento che va bene in un caso, non necessariamente va bene in un altro. Ciò significa, da parte del saggio, saper discernere il senso delle cose, come appare nella emblematica e certamente ironica coppia di proverbi in Pr 26,4-5:

Non rispondere a uno stupido secondo la sua stoltezza,
per non diventare simile a lui.
Rispondi a uno stupido secondo la sua stoltezza,
perché egli non si creda di essere un saggio.

Rispondere o non rispondere a uno stupido? Questo è il dilemma. Tocca al saggio discernere qual è il momento per farlo e qual è il momento, invece, di tacere. Non si tratta di un'etica della situazione" o peggio di un'etica opportunistica, ma si tratta piuttosto, di mettere in pratica la virtù del discernimento. Si veda l'invito di Pr 4,23:

Più di ogni altra cosa, custodisci il tuo cuore,
perché da esso sgorgano le sorgenti della vita.

Da questo punto di vista, l'uso stesso del proverbio, del *mašal* come forma letteraria, è uno strumento pedagogico. Non c'è spazio per approfondire in questa sede una tale questione, ma devo almeno ricordare come per i saggi è centrale il ruolo del "cuore", inteso come luogo delle decisioni e (quasi) come sinonimo di "coscienza", il luogo dove appunto il discepolo è invitato a discernere.

3.2. Alla ricerca di motivazioni che stanno alla base della scelta etica

Un altro aspetto tipico dell'etica dei saggi è che, nel loro rivolgersi al discepolo, essi cercano costantemente delle motivazioni che spingano il discepolo stesso a una decisione etica positiva, assumendo in prima persona la proposta ricevuta dai propri ma-

estri. Un buon esempio è l'inizio della terza istruzione sapienziale in Pr 3:

¹Figlio mio, non dimenticare il mio insegnamento
e il tuo cuore custodisca i miei precetti,
²perché lunghi giorni e anni di vita
e pace ti aggiungeranno.
³Amore e fedeltà non ti abbandonino;
legali intorno al tuo collo,
scrivili sulla tavola del tuo cuore,
⁴e otterrai favore e alta considerazione
agli occhi di Dio e degli uomini.

Qui troviamo menzionata la “tavola del cuore”, una bella metafora, forse di origine egiziana, che esprime l'idea che la coscienza è come una sorta di libro ove siamo invitati a scrivere l'essenza della nostra vita. Ma questo passo dei Proverbi è interessante anche perché ci rivela come lo scopo dei saggi non è quello di obbligare il discepolo a ubbidire ai precetti del maestro, ma di convincerlo che seguendo l'insegnamento del maestro troverà la propria felicità. L'etica dei saggi è per questa ragione motivata spesso dalla dimensione della *promessa*.

3.3. Autorevolezza, non autoritarismo; convinzione, non costrizione

In Pr 1-9 il maestro si presenta costantemente nei panni del genitore, il padre, ma anche la madre (cfr. Pr 1,8; 6,20) e chiama il discepolo “figlio mio”. Così iniziano le dieci istruzioni presenti nei primi nove capitoli del libro e in genere riconosciute come tali dai commentatori, con poche variazioni. Il maestro si impone dunque non per la sua autorità, ma per la sua autorevolezza. Non intende costringere, ma convincere. Gli esempi sono numerosissimi; si veda il testo di Pr 10,11-12:

¹¹Fonte di vita è la bocca del giusto,
ma la bocca dei malvagi nasconde violenza.

¹²L'odio suscita litigi,
ma l'amore ricopre ogni trasgressione.

Qui il saggio vuole convincere il discepolo che ascoltare il malvagio significa ascoltare parole di violenza, parole che uccidono. Odiare significa litigare e potremmo aggiungere: significa far guerra, mentre amare significa coprire le colpe. Un principio che Paolo legherà all'amore di Cristo qui è già proposto dai saggi come comportamento umano retto in vista di una vita felice. In ogni caso, il saggio presuppone la libertà del discepolo: è lui che alla fine deve scegliere e decidere se le osservazioni proposte nei diversi proverbi sono degne di essere seguite.

Resta tuttavia il fatto che nella proposta etica dei saggi esiste una frattura, un *gap* che mina il loro apparentemente inguaribile ottimismo: non tutti, infatti, possono essere educati. C'è per i saggi una categoria di persone che essi considerano del tutto senza speranza: quella degli stupidi.

Meglio imbattersi in un'orsa privata dei suoi cuccioli
che in uno stupido nella sua stoltezza! (Pr 17,12).

A che serve il denaro in mano a uno stupido?
Per comprare la sapienza, se non ha cervello? (Pr 17,16).

Ci sono perciò dei casi nei quali l'educazione deve passare attraverso la "correzione", non di rado utilizzando anche una costrizione di carattere fisico, come diversi proverbi affermano con decisione (cfr. ad esempio Pr 10,13; 13,24). Anche se resta vero che:

Colpisce con più efficacia un rimprovero all'intelligente
che cento percosse allo stupido (Pr 17,10).

La presenza dello stolto è così l'altra faccia dell'ottimismo dei saggi; il male si può combattere, la stoltezza invece no. Rimando alle note considerazioni di D. Bonhöffer sulla differenza tra malvagità e stoltezza, considerazioni che potrebbero aprire un

ulteriore campo di indagine⁸. Ma davvero lo stolto è inguaribile? E come si può proporre un'etica a chi è stolto? Lascio in sospeso questi interrogativi che costituiscono ancor oggi una provocazione che ci viene dal mondo dei saggi.

4. Il ruolo della fede nell'etica dei saggi

4.1. Il nesso "azione – conseguenze"

Passiamo ora a considerare qual è il ruolo della fede nell'etica dei saggi. Il dibattito sulla teologia del libro dei *Proverbi* si è sviluppato in gran parte a partire dalle tesi di Klaus Koch, fin dal 1955⁹. La retribuzione, in tutto l'Antico Testamento, appare regolata dal principio che Koch definisce *Tun-Ergehen-Zusammenhang*: ad ogni azione segue una conseguenza; il malvagio viene punito dalla sua propria malvagità e il giusto viene invece ricompensato per la sua giustizia. La reazione critica di Hartmut Gese ha portato a spostare l'accento sulla necessità di presupporre, invece, anche la presenza di una divina *Vergeltung*, di una punizione da parte del Signore¹⁰.

È vero tuttavia che per i saggi azioni buone portano con sé conseguenze buone; azioni cattive, invece, conseguenze negative e il male ricade su chi lo ha commesso:

Andranno fuori strada coloro che tramano il male,
amore e fedeltà per coloro che progettano il bene (Pr 14,22).

⁸ Cf. D. BONHÖFFER, *Resistenza e resa, Lettere e scritti dal carcere*, a cura di E. Bethge, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 64-66 (or. tedesco München 1985).

⁹ K. KOCH, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, in ZTK, 52 (1955), 1-42. Il dibattito è stato ripreso e stimolato dallo stesso Koch in *Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?*, in *Theodicy in the Old Testament*, J.L. Crenshaw (ed.), London-Philadelphia 1983, 57-87. Su questo tema si veda poi G. FREULING, "Wer eine Grube gräbt...". *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn 2004.

¹⁰ H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüche Salomos und zu dem Buche Hiob*, Tübingen 1958.

Tali osservazioni sono legate dai saggi ancora una volta non a principi teorici o dogmatici, ma all'esperienza concreta della realtà: essa insegna infatti che «la mano pigra fa impoverire, la mano operosa arricchisce» (Pr 10,4), e ancora ci dice che:

chi scava una fossa vi cadrà dentro
e a chi rotola una pietra gli ricadrà addosso (Pr 26,27).

Così ciò che accade al giusto non è altro che la logica conseguenza delle sue stesse azioni, come avviene al malvagio, catturato dalle sue stesse trappole; è vero allora che «chi semina l'ingiustizia raccoglie la miseria» (Pr 22,8). Nella prima raccolta salomonica (Pr 10,1-22,16), senz'altro la parte più antica del libro, diversi proverbi descrivono l'efficacia delle azioni umane mostrando come la stoltezza porta fuori strada (Pr 19,3a), come la malvagità insegue il peccatore (13,21a), come invece la giustizia dei retti ne spiana il cammino e li salva (Pr 11,5a. 6a). Perciò,

chi scambia il male con il bene,
il male non si allontanerà dalla sua casa (Pr 17,13).

La sequenza dei verbi usati in questo proverbio segnala l'esistenza dello stretto legame tra azione e conseguenza. L'atteggiamento di fiducia dei saggi si fonda però anche sulla convinzione più volte da essi affermata che Dio premia i giusti (cfr. Pr 14,26-27) e che punisce invece i malvagi (cfr. 5,21-22); così leggiamo ancora che:

La maledizione del Signore è sulla casa del malvagio,
mentre egli benedice la dimora dei giusti (Pr 3,33).

La casa degli empi rovinerà,
ma la tenda degli uomini retti avrà successo (Pr 14,11).

A questo riguardo va tenuto ben presente che dopo la morte nella concezione dei saggi vi è per tutti soltanto un'esisten-

za anonima in un tenebroso *she'ôl* (cfr. Pr 1,12; 7,27; 9,18; 15,24; 27,20; 30,16). Per questo motivo, la retribuzione divina appare ai saggi come un premio o una punizione che il Signore dispensa agli esseri umani durante la loro vita terrena:

ecco, il giusto è ripagato sulla terra,
tanto più lo saranno l'empio e il peccatore (Pr 11,31; cfr. anche i vv. 8 e 21);

L'intervento di Dio a favore dei giusti o a punizione dei malvagi non va però inteso come una sanzione meccanica decisa da una sorta di tribunale celeste che distribuisce premi e punizioni applicando un codice rigoroso – la divina *Vergeltung* di cui parla Gese, ma a mio parere andando fuori strada. L'inizio della prima raccolta “salomonica”, è al riguardo particolarmente interessante. Il v. 10,1 è tipicamente sapienziale:

Il figlio saggio fa gioire il padre,
ma il figlio stupido è una tristezza per sua madre.

Il v. 2 è, invece, di carattere spiccatamente etico:

I tesori ottenuti con malvagità non giovano,
ma la giustizia libera dalla morte.

Ma il v. 3 aggiunge un'improvvisa e a questo punto imprevista dimensione teologica:

Il Signore non lascia che il giusto soffra la fame,
ma respinge la cupidigia dei perfidi.

Qui l'azione di Dio è vista come conseguenza del comportamento umano: etica e fede vanno così di pari passo. L'azione del Signore a favore del giusto e a danno del malvagio va assieme a ciò che essi hanno costruito tramite le rispettive azioni: se il bene chiama altro bene su chi lo compie, il male crea ulteriori situazioni negative per chi lo ha fatto. Leggiamo a questo riguardo:

L'attesa dei giusti finirà in gioia,
 ma la speranza degli empi svanirà.
 La via del Signore è una fortezza per l'uomo retto,
 mentre è una rovina per i peccatori (10,28-29).

Dunque è vero, come vuole Koch, che ogni azione umana porta con sé le sue conseguenze, ma è anche vero che Dio interviene nella vita dell'essere umano, in un gioco complesso tra l'attività divina e il rispetto da parte di Dio della libertà umana.

Ma è proprio vero che l'esperienza della vita porta necessariamente a tali ottimistiche conclusioni? I saggi sanno molto bene che in alcuni casi ciò che appare come punizione dev'essere in realtà considerato come uno strumento pedagogico, come nel caso della correzione paterna descritta in Pr 3,11-12, un testo che verrà ripreso dal Nuovo Testamento (cfr. Eb 12,5-6): Dio corregge l'uomo come il padre corregge il figlio che ama. Questo significa che i saggi sono ben consapevoli che il principio retributivo non sempre funziona. Il testo di 3,11-12 non nega di per sé il principio di fondo relativo alla connessione stretta tra azione e conseguenze. Mentre si afferma il ruolo di YHWH, i saggi suggeriscono allo stesso tempo che non sempre questo principio appare così chiaro. Eppure i saggi non cercano affatto di conciliare o di attenuare questa apparente contraddizione. In questo modo, pur inculcando ai propri discepoli la fiducia in un ordine voluto da YHWH e insieme la fiducia nelle conseguenze positive o negative delle proprie azioni, i saggi sanno che questo sistema talora non regge: ma ciò non significa che esso non abbia alcun valore; se mi si passa il paragone, avviene in questo caso come le regole del traffico che conservano la loro validità anche di fronte a chi continua a violarle. I libri di *Giobbe* e del *Qohelet*, per vie diverse, ritorneranno su questo problema fondamentale.

La visione della realtà propria dei saggi resta tuttavia nel suo complesso molto ottimista e la fiducia nell'esistenza di una retribuzione, sia essa attribuibile a Dio o alle conseguenze prodotte dalle azioni umane, non sembra essere scossa: come afferma al

termine del suo secondo discorso la Sapienza personificata, «chi trova me, trova la vita» e, subito dopo, «ma quanti mi odiano, amano la morte» (cfr. Pr 8,35-36).

Lo scopo dei *Proverbi* è come si è detto di carattere pedagogico: non si tratta di *spiegare* ai discepoli il senso della vita, ma di *orientare* la persona in una determinata direzione. Emerge così l'importanza della metafora della "via" che caratterizza l'intero libro e in modo particolare Pr 1-9 (cfr. la "via della sapienza" in 4,11; ma si vedano anche 8,20; 9,6); l'etica dei Proverbi è così un'etica della "strada", del cammino:

sui sentieri della giustizia c'è la vita,
mentre la via dei malvagi conduce alla morte (Pr 12,28).

4.2. Il "timore di Dio" come consapevolezza del proprio limite

L'aspetto teologico dell'etica dei saggi si esprime poi in una frase che è come il motto dell'intero libro, ovvero «principio della conoscenza è il timore del Signore» (Pr 1,7; 9,10). Il "timore del Signore" considerato in 9,10 come origine della sapienza, indica che per Israele ogni conoscenza umana va ricondotta al problema della conoscenza di Dio che non ostacola, ma che anzi *emancipa* la conoscenza stessa. Il punto di partenza dei saggi non è tuttavia qualcosa di rivelato, come lo è la Parola di Dio per i profeti o la Legge al Sinai, oppure il culto per i sacerdoti. La forma *esortativa* delle sentenze sapienziali indica come il punto di partenza resti sempre per i saggi l'*esperienza* della vita, che non è mai data una volta per tutte, ma che, nel momento stesso in cui è rivelatrice di una esperienza di Dio, resta allo stesso tempo non dogmatizzabile, mutevole, persino ambigua.

Da qui nasce l'idea di una sapienza che è in realtà un cammino di continua ricerca come si vede nel testo programmatico di Pr 2,1-6. Si tratta di un'idea che percorre l'intera tradizione sapienziale: si veda il poema di Gb 28 sul tema della ricerca della sapienza; si veda Qo 1,13-18, il punto di partenza del *Qohelet*, cer-

care ed esplorare. Si vedano infine Sir 14,20-27 e Sap 6,12-14.16; 8,2.18.21.33: il cammino del saggio nasce sul terreno della ricerca, non tanto su quello di un possesso acquisito una volta per tutte: «se tu non cerchi, non troverai!» (Sir 11,10H).

Un tale ottimismo epistemologico proprio dei saggi si scontra tuttavia con la consapevolezza del limite di ogni sapienza umana, un limite che è prima di tutto rappresentato da Dio stesso. Nella raccolta “salomonica” il saggio appare ben consapevole di tale limite: si vedano in particolare i testi di Pr 16,1-3.9; 19,21; 20,24; 21,30-31; in quest’ultimo testo, la vera sapienza sta nel negare se stessa: «non c’è sapienza, non c’è prudenza, non c’è consiglio di fronte al Signore». Considerarsi saggio è segno sicuro di stoltezza, come afferma Pr 26,12 (cfr. anche Pr 3,5.7), né le azioni umane producono i risultati attesi, senza l’intervento di YHWH (Pr 10,22). Emerge su questo sfondo il difficile e intrigante testo di Pr 30,1-9, i detti di Agur, dove l’idea tradizionale della possibilità di una sapienza umana autonoma sembra essere messa radicalmente in discussione (cfr. in particolare i vv. 2-4) e dove si sottolinea piuttosto l’incapacità umana di comprendere. Potremmo dire che i saggi sono coscienti che l’etica da loro proposta non è *la* soluzione a ogni problema della vita e che lascia sempre un margine di incertezza e, insieme, di mistero.

Non si tratta, com’è facile comprendere, di una limitazione di carattere quantitativo; ci troviamo di fronte, in realtà, a un apparente dualismo, di per sé contraddittorio: se da un lato è presente infatti nei saggi un forte ottimismo epistemologico, d’altra parte essi sono pienamente consapevoli che in Dio ogni sapienza trova il suo limite. Quest’ultimo aspetto sarà sviluppato in modo molto marcato dalla peculiare epistemologia del *Qohelet* che può essere ben definita come una vera e propria teologia dell’esperienza e dei suoi limiti¹¹. Nel libro dei *Proverbi* la tensione rimane né i saggi cercano di risolverla, ma piuttosto la accettano.

¹¹ Sulla epistemologia del *Qohelet* cfr. L. MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi sul Qohelet*, Bologna 2007², 176-188.

Alla luce di queste considerazioni viene tra l'altro a cadere l'ipotesi relativa a una sapienza più antica che avrebbe un carattere più marcatamente "profano", opposta a una recente senz'altro più religiosa (cfr. sopra, nota 3). La sapienza del libro dei *Proverbi* è sempre, invece, una sapienza credente, e questo proprio a causa della sua apparente mondanità.

5. Rivelazione nella creazione: riabilitazione di una "teologia naturale"

I principi dell'etica dei *Proverbi* possono essere così riassunti: prima di tutto, "agisci sempre in modo che tu possa volere, allo stesso tempo, le conseguenze della tua azione nella misura in cui sei in grado di conoscerle"¹². Il maestro invita il discepolo a valutare le conseguenze delle proprie azioni; ecco un esempio in negativo:

Non far causa troppo in fretta a qualcuno,
altrimenti che farai alla fine
quando lui ti coprirà di insulti? (Pr 25,8; cfr. 23,9; 27,7).

Abbiamo visto come in Pr 3,1-4 la motivazione può essere espressa in positivo, con la categoria della promessa di una vita felice.

Un secondo principio è: "agisci sempre in funzione di ciò che conosci, e se non lo sai, impara". In questo caso, all'ammonimento segue una motivazione, che sta molto spesso al cuore del proverbio:

Non entrare nel cammino del malvagio,
non metterti per la via dei malfattori.

¹² Per questi principi cfr. J. TRUBLET, *L'éducation à l'éthique selon les Proverbes*, in *Toute la Sagesse du monde. Hommage à Maurice Gilbert*, F. Mies (ed.), Namur 1999, 143-166. Cfr. anche J. LÉVÊQUE, *Les motivations de l'acte moral dans le livre des Proverbes*, in *Ethique, Religion et Foi*, J. Doré e. a. (edd.), Paris 1985, 105-121.

Così suona il testo di Pr 4,14, cui segue appunto la motivazione, espressa in forma descrittiva:

Essi non dormono se non fanno del male,
si sentono rapinati del sonno,
se non hanno fatto inciampare qualcuno (4,16).

In questo modo il saggio vuole istruire il discepolo su ciò che egli ignora, se agisce in un determinato modo: non solo sulle conseguenze, ma anche sui valori che stanno dietro al consiglio che il discepolo è chiamato a vivere. Inoltre, il saggio invita il discepolo a fondare le proprie scelte etiche sulla base di un attento discernimento delle diverse situazioni, come già abbiamo notato; si può anche leggere a questo proposito la bellissima e ironica scenetta sui pericoli del vino in Pr 23,29-35.

Ancora: più volte, in Pr 1-9, si allude a testi del *Deuteronomio* e del Decalogo in particolare; ma nei *Proverbi* l'idea di una *Torah* normativa e rivelata è in realtà assente, né l'etica dei saggi, come già si è detto, si presenta come un'etica normativa. O meglio: è presente nel libro l'idea di una *Torah* sapienziale – compresa quella della madre, come abbiamo visto – che non è quella rivelata al Sinai, ma è fondata piuttosto su una chiara teologia della creazione, come si legge in Pr 22,2, a proposito delle disparità sociali:

Il ricco e il povero si incontrano in questo:
il Signore ha creato l'uno e l'altro.

Pr 14,31 aggiunge che «chi opprime il misero, insulta il suo Creatore»; ogni essere umano ha una sua dignità in quanto creatura di Dio. Si tratta di un'osservazione realmente capitale: per il saggio biblico esiste un rapporto circolare e profondo tra ciò che l'essere umano può sperimentare nella realtà e ciò che può sperimentare invece circa il suo rapporto con Dio; la ragione sta nel

fatto che la maggior parte dei proverbi rivela l'esistenza di una fiducia nella costanza delle regole che reggono la vita umana e di conseguenza, in modo più o meno esplicito, la fiducia in quel Dio che ha messo in vigore tali regole¹³.

E ancora: spesso nel libro dei *Proverbi* motivazioni di carattere antropologico si legano a motivazioni di carattere teologico (cfr. Pr 3,5-6. 25-26; 24,21-21; 25,21-22). Anche in proverbi in cui la motivazione teologica sembra preminente, come quelli legati alla formula "abominio per il Signore", ovvero a quelle scelte etiche del tutto estranee alla fede nel Dio di Israele (cfr. Pr 11,1.20; 12,22; 15,8.9), la motivazione religiosa offre quasi sempre un ulteriore fondamento a una motivazione umana e apparentemente solo profana. Pr 24,21-22 ne è un buon esempio:

Figlio mio, temi il Signore e il re,
non far andare in collera alcuno dei due,
perché improvviso cadrà il disastro da loro provocato,
e chi può sapere quale rovina potranno causare?

Così l'etica dei saggi è antropologica e teologica allo stesso tempo, o meglio, è teologica proprio perché antropologica. La mancanza di un'etica rivelata, nel libro dei Proverbi, diviene in realtà il punto di partenza per la riabilitazione di una sorta di teologia naturale. Le conseguenze teologiche di questa concezione propria dei saggi sono probabilmente ancora da esplorare appieno.

Bibliografia

- A. BONORA, «Il metodo "educativo" sapienziale», PdV 31 (1986) 28-37.
M. CIMOSA, «Educazione e insegnamento nei libri sapienziali», in A. BONORA (ed.), *Libri sapienziali ed altri scritti*, Leumann (TO) 1997, 399-411.

¹³ Cfr. VON RAD, *La sapienza in Israele*, 104.

- J.L. CRENSHAW, *Education in Ancient Israel*, New York 1998.
- D.J. ESTES, *Hear, My Son. Teaching and Learning in Proverbs 1-9*, Grand Rapids (MI) 1999.
- M.V. FOX, *Proverbs 1-9*, AB 18A, New York 2000 (cfr. spec. pp. 309-318: «Who can learn and how? A debate in ancient pedagogy»).
- G. FREULING, “*Wer eine Grube gräbt...*”. *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn 2004.
- H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüche Salomos und zu dem Buche Hiob*, Tübingen 1958.
- M. GILBERT, «A l'école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l'ancien Israël», *Gregorianum* 85,1 (2004) 20-42.
- K. KOCH, «Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?», *ZTK* 52 (1955) 1-42.
- ID., «Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?», in: J. L. CRENSHAW (Ed.), *Theodicy in the Old Testament*, London – Philadelphia 1983, 57-87.
- J. LOADER, *Proverbs 10-15*, Leuven 2022, spec. pp. 35-64.
- J. LÉVÊQUE, «Les motivations de l'acte moral dans le livre des Proverbes», in: J. DORÉ e. a. (edd.), *Ethique, Religion et Foi*, Paris 1985, 105-121.
- L. MAZZINGHI, «La sfida educativa nella tradizione sapienziale di Israele», in: G. Di PALMA (ed.), *Una saggia educazione*, Napoli 2011, 11-38.
- S. PINTO, “*Ascolta, figlio*”. *Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*, Roma 2006.
- B.U. SCHIPPER, *Proverbs 1-15: a Commentary on the Book of Proverbs 1:1-15,33*, Minneapolis 2019.
- M. SIGNORETTO, *Metafora e didattica in Proverbi 1-9*, Assisi 2006.
- J. TRUBLET, «L'éducation à l'éthique selon les Proverbes», in: F. MIES (ed.), *Toute la Sagesse du monde. Hommage à Maurice Gilbert*, Namur 1999, 143-166.
- G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, ed. it. Casale Monferrato (AL) 1975.
- R.N. WHYBRAY, *The Intellectual Tradition in Old Testament*, BZAW 135, Berlin 1974.

Ethos di Gesù e della Chiesa primitiva nei quattro Vangeli-Atti

Michele Mazzeo

Sommario: 1. Presenze di ethos nei testi originali dei Vangeli-Atti. – 2. Significato e accezioni di *éthos* ed espressioni affini. – 3. *Éthos* nel NT ricorre in situazioni strategiche ed ha sempre significato positivo.

Ethos of Jesus and the primitive Church in the four Gospel-Acts

ABSTRACT

*The objective of this contribution is to investigate the presence and meaning of the *éthos* in the four Gospels-Acts, starting from the texts and contexts where this term occurs, also with the aim of being able to elaborate a reasonable history of Christian moral theology that can distinguish the one's own thought of the philosophical tradition of Plato and Aristotle while dialoguing with it and the other traditions encountered in the world. By analyzing the original texts, it can be demonstrated that *éthos* is present 16 times in strategic moments in the life of Jesus and the early church, always with a positive value.*

Obiettivo del presente contributo è l'indagine sulla *presenza e il significato proprio* dell'*éthos* nei quattro Vangeli-Atti, partendo dai testi e contesti dove tale termine ricorre, al fine anche di poter elaborare una ragionevole storia della teologia morale cristiana che possa distinguere il proprio pensiero dalla tradizione filosofica di Platone e Aristotele, pur dialogando con essa e le altre tradizioni che si incontrano nel mondo. Analizzando i testi originali si può dimostrare che *éthos* è presente 16 volte nei momenti strategici della vita di Gesù e della chiesa primitiva, sempre con valenza positiva.

Éthos usualmente viene impiegato a partire da una visione filosofica greca (Aristotele e Platone). Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, fa derivare «etica» da *éthos* («uso, costume, consuetudine/abitudine») e afferma che l'etica «proviene dall'abitudine donde ha anche ricevuto il nome, che deriva con un piccolo mutamento da *éthos*. E di conseguenza è ugualmente chiaro che nessuna delle virtù etiche si origina in noi per natura [...] ma esse si ingenerano in noi che per natura siamo predisposti a ricever-

le e grazie all'abitudine le portiamo a compimento»¹. In questo caso Aristotele gioca sulla somiglianza fonica dei termini *ēthikē* («carattere») ed *éthos* («abitudine»). Già Platone (*Leggi*, VII,792e), presenta tale connessione, quando afferma: «Proprio allora, in tutti si radica il carattere/*ēthikē* per effetto/attraverso l'abitudine/*diá éthos*».

Non vi è stata finora una indagine sulla presenza e sul significato di *éthos* nei quattro Vangeli - Atti degli Apostoli a partire dalla lingua originale greca, dove esso ricorre 16 volte, e quale accezione abbia nella vita di Gesù e della chiesa primitiva². E se vi sia una continuità/discontinuità rispetto all'*ethos* dell'ambiente giudaico, e anche nel passaggio da Gesù alla comunità delle origini. In quanto l'*ethos* di Gesù è dinamico e generativo, non ripetitivo. Include la trascendenza della vita umana con l'incarnazione, che porta avanti il cammino di rivelazione (iniziato con la creazione e l'AT), la trascendenza del corpo, della sofferenza e del mistero della morte mediante la risurrezione con il dono dello Spirito, l'attrazione del Padre, l'apertura universale della salvezza e della grazia e dell'annuncio del vangelo (At 15,1-35), la presenza efficace del Risorto come «Signore/*Kýrios*», nell'attesa del suo ritorno glorioso per la conversione universale (Ap 1,7) anche per il giudizio finale per la vita eterna (Mt 25,31-46). I testi non si limitano a rispecchiare il primo cristianesimo ma in essi si affrontano problemi etici (usando *éthos* ed il verbo *ethízō*), per trovare criteri idonei e risposte (soluzioni) per la vita concreta dei primi cristiani, di origine giudaica, greca e mista (anche romana). Pensiamo che la presenza di questo *ethos* nei testi costituisca una matrice per ogni orientamento teologico, anche odierno, che non è fine a sé stesso: è un ponte, un metro e un fon-

¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I,15-25 in: *Etica Eudomea, Etica Nicomachea, Grande Etica*, a cura di L. Caiani, UTET, Torino 1996.

² Precisiamo che nel NT una volta si trova anche *éthos* con la *eta*, in 1Cor 15,33 in una locuzione e un contesto eticamente significativi, «costumi buoni/*ēthos chrēstá*». Il termine *éthos* ha due significati di fondo: 1) «dimora, soggiorno, sede, abitazione di animali; di uomini, e popoli»; 2) «consuetudine, uso, costume», «istituzione, indole, inclinazione», da qui «modo di parlare o di agire».

damento teologico dell'opera salvifica di Dio in Gesù Cristo che segna anche la vita delle chiese e l'ethos stesso nell'evangelizzazione da Gerusalemme ad Antiochia fino a Roma. La presenza e significato originario di *éthos*, merita perciò di essere indagato a fondo nei testi dei quattro Vangeli - Atti, con le sue accezioni, nella vita e nella missione di Gesù dove esso ricorre e insieme a quello della vita e della missione della chiesa apostolica, perché sono strettamente uniti. Ricordando che Gesù viene da una tradizione ricca e profonda, che ha secoli di riflessione e prassi di vita, per essere fedele al Dio di Abramo, consapevole che «la vita di un solo uomo equivale all'intera opera della creazione»³. Per cui si trovano aspetti di continuità ed elementi di novità. Pensiamo che sia necessario indagare: 1) la presenza di *éthos* nei testi originali dei Vangeli -Atti. 2) Il significato e le accezioni di *éthos* ed espressioni affini nei diversi contesti. 3) *Éthos* nel NT ricorre in situazioni strategiche ed ha sempre significato positivo.

1. Presenze di ethos nei testi originali dei Vangeli -Atti

Nei quattro Vangeli e negli Atti si trova la maggiore presenza di *éthos* esplicito nei due Testamenti: 16 ricorrenze, di cui 13 in Luca-Atti e 3 negli altri Vangeli; a queste vanno sommate tutte le espressioni e i vocaboli sinonimi presenti nei testi e ad esso strettamente connessi. Come «legge/*nómos*», che ricorre spesso insieme ad *éthos* anche come formula piena («secondo la legge di Mosè», Lc 2,22a; 24,44; At 13,38; 15,5; 28,23). In quanto ethos è strettamente connessa con «norma/legge/*nómos*». Ecco perché «osservare la legge di Mosè» è stata una questione chiave in tutta la cristianità che ha originato il concilio di Gerusalemme per affrontarla e risolverla (At 15,1-35), segnando una svolta anche metodologica, ermeneutica e teologica (con criteri e decisioni che

³ *Abot de-Rabbi Natan* A 31,1; parallelo in *Abot de-Rabbi Natan* 37,1.

rimangono un punto di riferimento avanzato ancora oggi); perché ha segnato un passo avanti definitivo, per l'*éthos* della chiesa primitiva e di quella successiva (attestata anche in una lettera chiave di Paolo)⁴.

Insieme ad *éthos*, negli scritti narrativi troviamo l'impiego di una costellazione di verbi ed espressioni chiave sempre per narrare lo stile di vita di Gesù, delle persone e delle comunità di cui si parla. Fra le più importanti evidenziamo: «camminare nella via del Signore», «condotta di vita/*bíōsis* vissuta fin dalla giovinezza e conosciuta da tutti fin dal principio fra il popolo» (At 26,4). Sottolineamo inoltre l'uso dei verbi greci corrispondenti a «camminare» (*poreúomai/peripatéō*), nel senso etico di comportarsi/vivere (e altri verbi affini di valore morale), presenti spesso dove si trova *éthos*, come: «Camminare secondo i costumi/*toîs éthesin peripateîn*» (At 21,21; cf. 6,14; 26,3; 28,17), che viene sviluppato anche nell'uso enfatico del termine «via», per indicare e definire il nuovo stile cristiano di vita che si è venuto a creare con l'arrivo di Gesù, anche attraverso l'uso assoluto di tale espressione negli Atti: «la via/*hē hodós*» (At 24,14). Iniziamo da Luca-Atti perché in quest'opera è attestato con maggiore frequenza l'*ethos* di Gesù e della chiesa delle origini ed è narrato il passaggio dall'*ethos* di Gesù a quello della comunità. Proseguiamo con l'*ethos* di Marco, in quanto è il vangelo più antico (cronologicamente) e quello di Matteo. Concludiamo con il vangelo di Giovanni che ha un uso giudaico di *éthos* suo proprio, originale e soprattutto di «legge/*nómos/norma*» e «comandamento/*entolē*».

⁴ Il concilio di Gerusalemme narrato da Luca in At 15,1-35 trova in Gal 2,1-12 un resoconto fatto da Paolo da una prospettiva personale con un genere letterario («lettera») diverso da quello narrativo degli Atti. Per la ricerca sull'*éthos* ci sembra importante rilevare come le due narrazioni concordino entrambe nei punti sostanziali. L'esito dell'incontro è – in ambedue gli scritti – la tutela dell'unità della chiesa (At 15,30-35; Gal 2,9), e il dato decisivo che ai gentili convertiti al cristianesimo si assicurò la piena libertà dalla legge. Esistono anche delle divergenze fra Atti e Galati per le quali rimandiamo agli *excursus* contenuti nei commentari. Per un confronto equilibrato cfr. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1986, II, 248-254.

1.1. Luca-Atti: dall'ethos di Gesù all'ethos della chiesa delle origini

Éthos come sostantivo (o verbo) si trova impiegato in Luca-Atti complessivamente tredici volte. Ricorre così con una frequenza che è la più alta fra tutti gli scritti del NT (Lc 1,9; 2,27; 2,42; 4,16; 22,39; At 6,14; 15,1; 16,20-21; 17,2; 21,21; 25,16; 26,2-4; 28,17): la prima all'inizio del vangelo, in Lc 1,9 e, l'ultima, alla fine degli Atti (in At 28,17). Formando un'inclusione letterario-teologica efficace e un arco semantico che esprime bene come la realtà unitaria dell'*éthos*, nelle sue diverse accezioni (giudaica, cristiana, romana, giuridica, etica), abbraccia tutta la vita, l'opera e la missione di Gesù e della chiesa delle origini: dal tempo gesuano a quello apostolico e postapostolico giungendo al nostro tempo, «oggi/*sēmeron*», avverbio che abbraccia tutta la storia e l'*ethos* di Gesù dall'inizio (Lc 2,11) alla fine (23,43). Gesù constata il compimento della promessa profetica mediante il suo presente (Lc 4,21). «Oggi/*sēmeron*», sottolinea verità paradossali anche per l'*ethos* (Lc 5,26), dell'avvento della salvezza nel tempo (Lc 2,11), come pure la sua definitiva presenza, che supera ogni tempo (23,43). La *via* di Gesù non comprende soltanto l'attività salvifica di «oggi, domani e il giorno seguente», ma anche la passione e la risurrezione in Gerusalemme (Lc 13,33). Un *ethos* che rimane aperto al futuro come «salvezza di Dio per coloro che ascolteranno» (At 28,28). Attraverso tutti quegli uomini e donne che, con il loro ascolto della Parola e l'obbedienza all'unico «Spirito di Gesù» (At 16,7), proseguono a «camminare» nella storia uniti con la forza/*dýnamis* dello Spirito santo (At 1,8). Dalla pentecoste al concilio apostolico di Gerusalemme (At 2,1-48; 6,1-8,3; 8,26-40; 15,1-35), e nei diversi viaggi missionari di Paolo e dei suoi compagni (At 15,36-28,31), un grande ruolo assumono la parola di Dio e di Gesù e la sua grazia, l'unzione del suo Spirito (At 16,7) e le tante donne, fino all'arrivo dell'apostolo a Roma (At 28,17-31). Brano in cui si trova la conclusione speciale del libro di Atti sull'*éthos*, perché *aperta sul futuro*: Paolo afferma che i popoli *ascolteranno* cioè accoglieranno l'annuncio del vangelo. L'ultima ricorrenza di *ethos*

perciò riveste un'importanza strategica per la comprensione teologica dell'ethos lucano, del NT e per quello del terzo millennio.

Nell'opera lucana, c'è un punto di vista articolato, graduale dell'ethos dal Vangelo agli Atti. Come mostrano il passaggio dall'ethos più giudaico-rabbinico, tipico del vangelo dell'infanzia (Lc 1,5-2,52), all'ethos gesuano di tipo messianico-profetic, proprio del discorso programmatico nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30), e il passaggio dall'ethos salvifico-escatologico della passione (Lc 22,37-46), a quello ecclesiale-missionario (At 2,1-8,3) che ha all'apice il concilio di Gerusalemme (At 15,1-35) e la missione alle genti (At 15,36-28,31). Nell'ethos giudaico-cristiano, narrato nel vangelo dell'infanzia (Lc 1,5-2,52) si afferma (con un'espressione di sapore semitico) che Zaccaria ed Elisabetta, «camminano/*poréuomai* in tutti i comandamenti/*entoláîs* e i precetti/*dikaiōma* del Signore» (Lc 1,6), cioè vivono obbedendo alla legge di Dio come *tōrāh* di vita. Così Giuseppe e Maria presentano al tempio il fanciullo Gesù «come è scritto/*kathōs gégraptai* nella legge/*nómos* di Mosè» (Lc 2,23). In questo caso si parla della *tōrāh* scritta (come anche in Lc 24,44; At 13,38; 15,5; 28,23). Espressione che è collegata più volte con *éthos* e ricorre ancora in At 7,42 (nel discorso-testimonianza di Stefano di At 6,1-8,3) e in At 15,15, al concilio di Gerusalemme (At 15,1-35), nella svolta e apertura dell'ethos cristiano ai pagani in fedeltà a Dio e al suo Spirito. Questo pone la relazione sempre feconda tra ethos giudaico-rabbinico, ethos di Gesù e della chiesa delle origini e l'ethos dei pagani che fa comprendere meglio le tante continuità (come metodo e contenuti), assieme alle discontinuità e novità profonde.

1.2. Marco: *ethos* graduale al centro del Vangelo

Il sostantivo *éthos* si trova nel vangelo di Marco collocato nell'ampia sezione che narra l'essere per «la via» di Gesù con i discepoli – in cammino - verso Gerusalemme (Mc 8,22-10,52). *Ethos* è così posto strategicamente al centro del vangelo, collegato

all' *insegnare* (*didáskō*) del maestro su diversi aspetti concreti della vita umana e di fede, unito alla domanda chiave sulla sua identità (Mc 8,27-30), che segna la svolta nel vangelo, con il primo annuncio della morte e risurrezione del Messia (Mc 8,31). La trattazione del tema del matrimonio e divorzio, la parentesi sull'accoglienza e custodia dei piccoli, del servire nelle comunità (senza opprimere le persone), curare i malati, aiutare gli altri a imparare a *vedere* per liberare dal male sono brani nei quali diventano centrali dialoghi, dispute sull'ethos personale, familiare e comunitario con l'uso delle Scritture nell'ethos come metodo di fondo (così come era proprio già nella tradizione giudaica). Perciò nella disputa sul divorzio, che al tempo di Gesù si basava sull'interpretazione di Dt 24,1-4, ethos assume l'accezione giuridico-didattica. Gesù richiama la volontà originale di Dio presente nella *tōrāh* risalendo dal Deuteronomio «all'inizio della creazione» (Mc 10,6; cf. Gen 1,1.27), cioè della *tōrāh* tutt'intera (Pentateuco). Reinterpreta le successive tradizioni e conclude: «Tutto quello che Dio ha congiunto, un essere umano non deve dividere» (Mc 10,9).

L'ethos del vangelo di Marco è dall'inizio alla fine, un ethos in tensione e in cammino, che tra *vedere/non vedere* (Mc 8,22-26), *comprendere/non comprendere* dei soggetti umani (inclusi i discepoli e i dodici), diventa un ethos *graduale* in due tappe, perché connesso all'incontro personale e terapeutico con Gesù, che solo alla fine porta a seguirlo come fanno i Dodici mentre sono sulla *via* per entrare ormai a Gerusalemme (come farà Bartimeo, Mc 10,46-52)⁵. Un ethos aperto, come il vangelo stesso e la sua finale

⁵ Per comprendere meglio il senso va ricordato come al centro, fra queste due scene chiave, vi è l'incontro di un giovane ricco con Gesù (Mc 10,17-31). Il quale riconosce Gesù come maestro buono e gli chiede «cosa fare per ereditare la vita eterna» (Mc 10,17). Gesù richiama le dieci parole dei comandamenti e il giovane afferma di averli osservati fin dalla giovinezza. Gesù lo amò e chiese vendi tutto, poi vieni e seguimi (Mc 10,21); ma il ragazzo diventa triste e va via, «perché aveva molte ricchezze» (Mc 10,22). Chiamato non riesce a seguire il maestro: Bartimeo senza essere chiamato *seguirà*, più tardi, Gesù nel momento chiave della redenzione dell'umanità.

originaria (Mc 16,1-8)⁶. È il metodo della gradualità nella trasmissione dell'*ethos* di Gesù che Marco fa proprio e che si trova già nel primo brano (Mc 8,22-26) della macrosezione (Mc 8,22-10,52). Per comprenderlo appieno bisogna leggere e interpretare tali brani nell'insieme della loro unità narrativa. Perché per essere discepoli di Gesù ed entrare nella vita eterna non basta osservare i comandamenti/*entolái* (dell'AT) ma è necessario seguire il maestro che chiama (nel suo stesso cammino di vita), come accade con il giovane ricco, ma egli non lo segue (Mc 10,17-30). Si potrebbe descrivere il metodo impiegato da Gesù come il passaggio graduale dalla *cecità* umana totale, alla vista parziale per iniziare a vedere, fino alla capacità di *vedere* in modo pieno la realtà per essere consapevoli e poter agire bene (Mc 8,22-26). Oppure come il passaggio dalla cecità iniziale a una visione sfocata, cioè alla coscienza di una visione parziale del mondo umano, fino al dono di vedere in modo pieno per pensare insieme a Gesù e «pensare/*fronéo* secondo Dio», come dice a Pietro (Mc 8,33): letteralmente: «Tu non pensi/*fronéo* le cose di Dio, ma le cose degli uomini» (un detto di tipo sapienziale). Il verbo pensare/*fronéo*, meditare, *progettare*, rivolto da Gesù a Pietro conclude il detto su Satana dopo la professione di fede dell'apostolo (Mc 8,27-30) e il primo annuncio della passione (Mc 8,31-33). Nella ricerca sull'*ethos* di Gesù e dei discepoli in Marco emerge un contrasto che qui si acuisce: l'*incomprensione* dei discepoli e il rifiuto a seguirlo: entrambe si manifestano nella condotta di Pietro (Mc 8,31). Al rifiuto della necessità escatologica della passione (Mc 8,31), corrisponde perciò il rifiuto della sequela (vedi la connessione con Mc 8,34-38). Il metodo graduale diventa esemplare, alla fine della macrosezione, con la decisione fatta dal cieco guarito Bartimeo, di seguire Gesù mettendosi in cammino verso Gerusalemme, insieme ai discepoli,

⁶ Marco ha due finali: 1) la prima è la finale breve, misteriosa/reticente (Mc 16,1-8) con la quale il lettore è rimandato in Galilea dove tutto è iniziato; 2) la seconda finale è lunga (Mc 16,9-20), canonica-ispirata, ma non marcia nel linguaggio e nel messaggio, è una sintesi delle apparizioni pasquali di Gesù presenti negli altri vangeli.

senza essere chiamato (Mc 10,46-52). Per la teologia morale l'*ethos* graduale e del cammino/via di Marco diventa determinante perché fatto proprio da Luca-Atti, Matteo e Giovanni e include la domanda chiave dell'identità di Gesù e la realtà terrena-umana dell'incomprensione e fragilità dei discepoli compresi i Dodici (sono due gruppi diversi), nessuno escluso.

1.3. Matteo: *éthos del giusto innocente, un gioiello ermeneutico: «un vangelo nel vangelo»*

Nel vangelo di Matteo, *éthos* si trova collocato nell'ampia macro-sezione che narra la passione e la morte violenta del «giusto innocente» Gesù a Gerusalemme (Mt 26,1-27,66). All'apice del vangelo, prima della scelta tra Barabba e Gesù, si narra come in occasione «della festa – di Pasqua – Pilato era solito/*eiōthei* liberare un carcerato, quello che gli chiedevano» (Mt 27,15). Questo fa cogliere meglio anche il senso della morte del «giusto», la relazione tra legge, *éthos*, giustizia e rivelazione di Dio attraverso il sogno, così centrali in Matteo fin dall'inizio (Mt 1,18-25; 2,1-12; 2,13-15; 2,19-23). *Ethos*, è posto strategicamente all'apice del vangelo, nell'ambito dell'*ethos* pasquale giudaico nel quale Gesù versa il suo sangue dell'«alleanza per la remissione dei peccati di molti» (Mt 26,28), nel senso semitico-inclusivo di *tutti*. *Ethos* è relazionato a diversi aspetti della vita umana come: l'invidia, la violenza, il tradimento, la reinterpretazione delle tradizioni religiose ed etico-giuridiche, la gratuità e il senso del donare la vita, la rivelazione di Dio a una donna pagana sul «giusto» Gesù e la reazione del creato alla sua morte (Mt 27,51-54). Evento originale di Matteo che diventa una *parusia teofanica* in un solo atto per il mondo creato e la coscienza di ogni uomo e istituzione. Rimane sulla sezione la domanda chiave rivolta da Pilato alla folla che decide la condanna finale di Gesù – «ma che male/*kakón* ha fatto?» (Mt 27,23) – che interpella tutti sull'identità e sull'agire del Nazareno e sulla nostra identità e sul nostro agire, a volte ingiu-

sto. Essa nel testo è collegata strettamente all'ethos del giusto innocente e segna la svolta nella dinamica per la condanna a morte e l'umiliazione violenta di Gesù da parte dei soldati (Mt 27,27-30). La moglie di Pilato, mentre il marito sedeva in tribunale, gli manda a dire: «Non avere nulla/*mēdén* a che fare, con quel giusto/*díkaios*, perché oggi/*sēmeron*, in sogno, ho sofferto molto/*épathos pollá* a causa sua» (Mt 27,19). La donna impiega qui una formula importante perché nel NT è identica a quella usata per descrivere la sofferenza di Gesù. Nel dettaglio temporale con l'avverbio *sēmeron*/oggi la sofferenza nel sogno, è un *unicum* in tutto il NT. Poi, tutto il creato reagisce, cioè partecipa alla sofferenza del Messia che dona la sua vita morendo: dentro le contraddizioni della sofferenza, del male e della morte, inizia con il suo perdono il cammino di redenzione che l'umanità e il creato stanno compiendo in Gesù⁷. L'éthos di Matteo è un vero gioiello ermeneutico (fin dal vangelo dell'infanzia), «un vangelo nel vangelo» perché l'evangelista fa di esso una escatologia nella storia della morte di Gesù: il maestro sa di morire per la remissione dei peccati di tutti e il creato, l'umanità, persino i pagani (la moglie di Pilato) e i morti partecipano subito alla violenza ingiusta che cambia i protagonisti iniziali del Vangelo fino a questo evento escatologico⁸.

In Matteo, Gesù si concentra su quella che possiamo chiamare una forte accentuazione etica, evidente soprattutto nei cinque discorsi: della montagna (Mt 5-7), missionario (Mt 10), in parabole (Mt 13), comunitario-ecclesiale (Mt 18), sugli ultimi tempi o escatologico (Mt 24-25). La vicenda dell'ethos di Gesù e della chiesa si presenta narrata da Matteo come segmento centrale e decisivo di una più ampia vicenda iniziata già in un passato e destinata a compiersi in un futuro. Un aggancio al passato ribadito di con-

⁷ Evidenziamo la sintonia con Rm 8,22; poi Ap 1,7, colui che torna alla *parusia* e che provocherà la conversione delle nazioni sulla terra è il trafitto, come profetizzato da Zc 12,10; Gv 19,37.

⁸ Il giusto Giuseppe, ora diventa suo figlio, il giusto e innocente Gesù; colui che sogna ora non è più Giuseppe, ma la moglie di Pilato. Gesù è braccato dall'inizio.

tinuo da Matteo con le citazioni dell'AT (50, contro 23 in Mc e 23 in Lc) tra le quali spiccano quelle di compimento. A questo aggancio retrospettivo, fa riscontro l'aggancio al futuro con il quale il vangelo si conclude, preannunciando l'azione universale della chiesa fra tutti i popoli, fino alla fine del mondo presente (Mt 28,16-20). Gesù fa iniziare con la sua morte-risurrezione un'era nuova che caratterizza la sua presenza non come un morto risuscitato, ma come «Dio-con-noi», Signore della gloria. Un itinerario catechetico-sacramentale: annunciare, fare suoi discepoli tutti gli uomini, battezzare. Dopo l'imperativo (di osservare i suoi comandamenti), il Risorto aggiunge ancora una promessa: «Ed ecco io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo» (Mt 28,20). La medesima promessa era presente già all'inizio del libro, «sarà chiamato, Emmanuele, che significa *con-noi-è-Dio*» (Mt 1,23), formando un richiamo che abbraccia tutta l'opera. La stessa promessa affiora nel discorso comunitario, in significativa connessione con il potere di perdonare i peccati (Mt 18,15-20).

1.4. Giovanni: éthos della passione e sepoltura di Gesù, nell'arco di un ethos originale

Nel Vangelo di Giovanni *ethos* ricorre nell'ambito dei processi che conducono alla passione-morte e sepoltura di Gesù (Gv 18,1-19,42), e ci fa comprendere come tale *ethos* tocchi l'identità di un popolo e dei discepoli di Gesù in cammino nel mondo verso Dio, per ricevere la vita piena. Perciò il vangelo parla di un «costume dei Giudei/*éthos toîs Iudaïois*» (Gv 19,40), di seppellire i morti fatto da un «discepolo/*mathētēs*» nascosto di Gesù, Giuseppe d'Arimatea (insieme a Nicodemo), che seguiva il maestro senza darlo a vedere per paura dei giudei (Gv 19,38). «Era giorno della preparazione (della pasqua), affinché i corpi non rimanessero sulla croce di sabato, era infatti un giorno grande (cioè solenne) quel sabato, i Giudei chiesero a Pilato che [...] venissero rimossi» (Gv 19,31). Giuseppe d'Arimatea chiese il corpo di Gesù, Pilato lo permise: «Giuseppe

venne dunque e tolse il corpo. Venne poi anche Nicodemo, che era andato da lui di notte, la prima volta, portando una mistura di mirra e di aloè» (Gv 19,39). Insieme «presero dunque il corpo di Gesù e lo avvolsero con bende e con aromi, come è usanza per i Giudei di seppellire/*kathōs éthos toîs Iudaéis entaphiázein*» (Gv 19,40). La *Vulgata* traduce *sicut mos est Iudæis sepelire*. Risalta qui il legame profondo con l'ethos giudaico e la risposta ora di Nicodemo che aveva incontrato Gesù all'inizio del ministero (Gv 3,1-21), ha compreso come è stato «innalzato il Figlio dell'uomo affinché chiunque creda abbia la vita eterna» (Gv 3,14-15). Importante è la sintonia con Mt 27,57-62 in cui Giuseppe chiede e ottiene il corpo di Gesù per seppellirlo. Ma già nel vangelo più antico, Mc 15,42-47, Giuseppe d'Arimatea «si fa coraggio entra da Pilato e chiede il corpo/*sōma* di Gesù» (Mc 15,43), che «donò il *cadavere/ptōmas* (Mc 15,45, non il *corpo-sōma* come altrove). Seppellire i morti significa *imitare Dio*, perché «seguire il Signore» (cf. Dt 13,5), significa imitarlo seguendone le opere, come interpreta il *Talmud babilonese*, *Sota* 14a. Giovanni presenta un ethos filiale e trinitario di grande spessore, collegato all'uso proprio di comandamento/*entolē*, legge/*nómos*, amore, eccetera, per evitare inutili ripetizioni, rimandiamo al punto 2. *Significato di éthos e legame intrinseco e originario con norma/legge/nómos*, di questo nostro contributo, dove trattiamo in modo specifico tali aspetti (2.1.3. *Legge/nómos e comandamento/entolē nuovo dell'amore in Giovanni*).

In sintesi: colpisce come dal Vangelo dell'infanzia (Lc 1,5-2,52), all'inizio della vita pubblica (Lc 4,16-30), lungo tutto il suo ministero (Mc 8,22-10,52), fino alla passione (Lc 22,37-46; Mt 26,1-27,66), morte, sepoltura (Gv 18,1-19,42) e risurrezione di Gesù i quattro vangeli siano concordi nell'attestare il suo ethos. In esso sono coinvolti la sua famiglia, il suo popolo, il gruppo ampio dei suoi discepoli e il gruppo più ristretto dei Dodici, insieme a tutte le persone e le istituzioni che ha incontrato. Anzi, i quattro Vangeli sembrano darsi "il cambio" in una continuità e armonia con gli eventi storici della vita del maestro davvero sorprendente;

colmi di quella novità e originalità messianica del regno di Dio da lui portata, vissuta e donata insieme alla sua vita con amore per tutti nell'attesa del ritorno, che si ritrova ovunque, proseguendo negli Atti. Risalta in tutti e quattro i vangeli un'accezione *pasquale dell'ethos*, già esplicita spesso nei racconti dell'infanzia, ma che diventa nuova nella sua pasqua salvifica e che viene ricordata e attualizzata negli *Atti* dalla chiesa apostolica, co-autrice dell'ethos ecclesiale insieme allo Spirito e alla Parola di Dio.

2. Significato e accezioni di *éthos* ed espressioni affini

Cogliere i significati con cui *éthos* è stato adoperato nei brani di Luca-Atti, Marco, Matteo e Giovanni, significa entrare anche nelle diverse accezioni dell'ethos rivelato mediante la *parola* e le *azioni*. Accezione nel senso proprio di ciascuno dei significati in cui ethos viene impiegato nell'arco delle diverse opere, già dal legame inscindibile, originario e reciproco di *ethos* con *nómos*/norma/legge. È importante chiarire le accezioni che ethos assume nei diversi contesti di tutta la vita di Gesù e della chiesa delle origini, perché esse diventano cruciali anche per noi oggi, insieme ai legami personali e comunitari e a tutti quei processi attestati. Come, ad esempio, l'attualizzazione di ethos così ben attestata nel passaggio dai Vangeli sinottici agli Atti, e poi dai vangeli sinottici-Atti al vangelo di Giovanni.

Dalla lettura delle fonti, il significato di ethos nei diversi contesti dove esso ricorre, emerge con quattro accezioni fondamentali da evidenziare: 1) Significato di *éthos* e legame intrinseco e originario con norma/legge/*nómos*. 2) Ethos nell'accezione di «abitudine/costume personale», comportamento. 3) Ethos come «costume sociale, religioso, tradizione» (*parádosis*), nella duplice valenza: di legge non scritta e nel senso specifico di regola giuridico-morale. 4) Ethos nell'accezione di modelli/*typos* (ethos tipologico). Approfondiamo tali accezioni, cercando di evidenziare nel contempo alcuni legami fra le diverse tradizioni narrative (Mc-Mt-Lc/At e Gv).

2.1. *Significato di éthos e legame intrinseco e originario con norma/ legge/nómos*

A livello lessicale registriamo subito una connessione diretta, precisa e profonda tra il significato di *éthos*/comportamento e *nómos*/legge, norma, in quanto, il primo contiene già il secondo. Perché *éthos* in greco ha due significati di fondo: a) «abitudine, usanza, tradizione, uso di qualcuno»; b) «costume, ordinamento culturale, norma, legge». A conferma di ciò, *éthos* nell'accezione giuridica di At 25,16 si trova anche in Gv 7,51, dove al suo posto si ha *nómos*/legge. Quando Festo, espone al re Agrippa il caso di Paolo, appellatosi all'imperatore come cittadino romano, richiama proprio questa pratica processuale e questa accezione giuridica di *ethos*⁹: «Non è costume dei Romani/*éthos Rōmaíois* consegnare alcuno, prima che, essendo questi accusato, abbia di fronte gli accusatori e possa avere modo di difendersi dall'accusa» (At 25,16). Nel Vangelo di Giovanni si tratta di Gesù: «Giudica forse la nostra legge/*nómos* qualcuno senza che prima lo si ascolti in modo che si sappia cosa fa?» (Gv 7,51). Qui si ha lo stesso pensiero processuale e il medesimo significato con vincolo giuridico-morale presente in At 25,16, ma non è usato *éthos* bensì *nómos*/legge, così anche in Giuseppe Flavio¹⁰.

Ethos è dunque intrinsecamente relazionato a «*nómos*/legge, norma». Nell'originale greco *éthos* contiene e conserva sempre anche il significato di «legge/*nómos*» perché porta questo legame intrinseco con norma, anzi lo genera, in quanto tale accezione appartiene all'*ethos* in sé, entra nella sua essenza. Il valore di norma procede dalla sua intima natura (pur avendo la legge sue accezioni specifiche). Ecco perché sempre *ethos* ha un valore anche normativo e la ricorrenza dei due vocaboli in alcuni brani dei quattro Vangeli-Atti comporta già la domanda chiave: cosa

⁹ Qui esprime un vincolo giuridico-morale e rivela l'autorevolezza di tale obbligo in quanto se non si rispetta tale costume imprescrittibile, si disprezza l'*aequitas romana*.

¹⁰ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 16,258.

si intende con “legge” in relazione all’*éthos* originario nell’opera e nel brano di cui si sta parlando? Come si relazionano Gesù e la chiesa primitiva con la legge nei testi lucani, matteani, marciiani e giovannei? «Legge/*nómos*» ha il medesimo valore in tali scritti, oppure ci sono punti di vista che aprono prospettive più articolate, anche d’interpretazione e attualizzazione delle norme, già nelle fonti? È importante fare alcune precisazioni sul senso di «legge/*nómos*», come «via di vita», distinguendolo dall’impiego di «comandamenti/*entolás*», che troviamo in Luca e in Marco, soprattutto nel Vangelo di Giovanni che ne fa un uso suo proprio. Bisogna precisare subito che alcuni libri del NT (come il vangelo di Marco e l’Apocalisse), non usano mai «legge/*nómos*», anche se conoscono e affrontano problematiche legali. Questo tipo di rapporti sono cruciali per comprendere meglio la relazione tra l’*ethos* di Gesù, quello della chiesa primitiva nei Vangeli e negli Atti e quella con la grande tradizione giudaica, ellenica e romana. Aver trascurato questo legame profondo e originario tra *ethos* e norma ha portato tanti fraintendimenti, soprattutto con il giudaismo. E ha impedito una buona ermeneutica teologica dell’*ethos* cristiano nelle fonti.

2.1.1. «Legge/*nómos*»: dall’AT al Giudaismo

«Legge/*nómos*», nella Scrittura è un nome concreto e indica «l’istruzione» di Dio per la vita. Nella Settanta traduce l’ebraico *tōrāh*, che significa, come senso primario, «istruzione, educazione», «direzione data»¹¹, perché collegata al verbo ebraico «istruire/*yārāh*»¹² (mostrare a dito), verso una direzione di vita (la stessa radice da cui deriva *mōreh*, maestro). Per cui andrebbe tradotto con «insegnamento, ammaestramento», più che con

¹¹ 1Sam 12,23; Gb 22,22.

¹² Is 24,5; Sal 105,45; Am 2,4.

legge. La *tōrāh* indica l'istruzione del saggio ed è fonte di vita (Pro 13,14) da «non dimenticare» e «osservare come la pupilla dei tuoi occhi» (Pro 3,1; 7,2). Essa regola l'esistenza, porta verso la meta della vita piena con Dio e nei rapporti con gli altri, perciò diventa «la Legge»¹³, che media i valori della relazione di alleanza di Dio con il suo popolo, nella società umana. Si devono tenere presente però due fatti: 1) lo spostamento di significato avvenuto con la traduzione dall'ebraico *tōrāh* con il termine greco *nómos/legge*¹⁴; 2) che nell'AT l'ebraico *tōrāh*, presenta una vasta gamma di significati che si possono riassumere in tre accezioni: a) *istruzione* del sacerdote a singole persone perlopiù sulla questione del puro e impuro; b) *disposizioni particolari* della legge del patto data al Sinai, soprattutto di genere cultuale nel codice sacerdotale; c) *legge del patto* nel suo insieme (così nel Dt). Da tutto ciò deriva l'autocomprensione nella sua identità di Israele e della stessa *tōrāh* come esigenza del Dio che ha liberato il suo popolo dalla schiavitù egiziana ed ha concluso con lui il suo patto vincolante per essere fedele. Da qui la saggezza del popolo giudaico di aver compreso la necessità di avere insieme una *Legge scritta* (Scrittura) e una *legge orale* (che l'interpreta e attualizza) e aiuta a vivere secondo lo spirito dell'alleanza sinaitica nell'oggi («questo giorno», Es 19,1; *Sifre* a Dt 11,13; *b.Berakhot* 63b). Questa rivelazione scritta vitale e immutabile e tradizione orale (nella loro unità)¹⁵ è anche la chiave della formazione e dell'*éthos* giudaico. Sempre la proclamazione è mirata alla prassi (Es 24,7). I discepoli chiedono: «Rabbi, insegnaci le vie della vita, affinché percorrendole, arriviamo a conseguire la vita del mondo futuro» (*Berakot*

¹³ Gs 24,26; Sal 40,9; 78,5.

¹⁴ Delle circa 220 presenze di *tōrāh* nell'AT, i Settanta ne traducono circa 200 con *nómos/legge*; in totale però *nómos* si trova nei Settanta circa 430 volte.

¹⁵ «Mosè ricevette la *tōrāh* dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani, gli anziani ai profeti, i profeti agli uomini della Grande Assemblea. Essi dicevano tre cose: Siate ponderati nel giudizio, suscitate molti discepoli e fate una siepe alla *tōrāh*» (*Abot* 1,1). Tale catena di ricezione e trasmissione che dal Sinai giunge di maestro in discepolo, a ogni giudeo fino a noi, tramanda la *tōrāh* orale (*she-be-'al-pé*, letteralmente: «*tōrāh* che è sulla bocca»).

28b). Proprio a partire dall'originaria «istruzione-direzione» per diventare nella storia sua «immagine e somiglianza», va accolto l'invito «impara dal tuo Creatore» (*Bereshit Rabba* 8,8).

2.1.2. «Legge/nómos» nei Vangeli

Non va dimenticato che nel NT il sostantivo *legge* (*nómos*), *norma* è sì frequente ma soprattutto in Paolo: 119 delle 195 volte complessive sono proprie delle Lettere paoline (già Romani e Galati insieme lo contengono 104 volte). Negli scritti narrativi colpisce l'assenza di "legge" nel vangelo di Marco, perché è quello più antico (sebbene siano presenti dispute legali). Pure in Matteo e in Luca "legge" non ricorre molte volte: (8 in Mt, 9 in Lc e 18 negli Atti)¹⁶, 15 in Giovanni (ma ne fa un uso proprio). Non deve sorprendere, perciò, che nei vangeli sinottici Gesù è costantemente alle prese con la problematica della *legge* (già da Mc 2,23-28; 7,1-23; 10,1-12; 10,17-30 dove il termine non ricorre, ma le dinamiche ermeneutiche sulle tematiche sono le medesime). In Luca la Legge (come pure i Profeti e i Salmi), indica ciò che deve essere adempiuto: la morte e la risurrezione di Gesù (Lc 24,27.44-46; At 24,14; 28,23). Così tutta la vita di Gesù sta sotto la legge, fin dall'inizio. Già da Lc 1,6, i genitori del Battista osservano in modo irreprensibile tutti i comandamenti e le prescrizioni del Signore, così l'inizio e la crescita di Gesù si svolgono secondo la legge/*kata tò nómou*» (Lc 2,22-23.27.39). La dinamica del compimento è presente anche in Matteo. Nel discorso della montagna Gesù chiarisce bene che portando il regno di Dio egli ha come meta il *compimento* della legge (Mt 5,17), in un rapporto vivo e totale con Dio e nell'amore pieno per le persone. Per l'*ethos* deve far riflettere come in Lc 16,15 l'autore non riprende Mc

¹⁶ Fatto che mostra come la chiesa primitiva dovette affrontare il senso della legge e il suo legame originario con l'*ethos* di Cristo nel dialogo con i Giudei all'esterno e con i giudeo-cristiani all'interno, con i greci e romani che crescevano sempre più nelle giovani comunità.

7,1-23 nell'abrogazione sulla purità, perché l'abrogazione della legislazione culturale-rituale è spostata al tempo della chiesa con la conversione e l'ingresso dei pagani (At 10,1-11,18): «Quello che Dio ha purificato, tu non considerarlo profano» (At 10, 15; 11,9). La conclusione è che «anche ai pagani Dio ha concesso che si convertano perché abbiano la vita» (At 11,18). Così al concilio di Gerusalemme gli etnocristiani vengono esonerati dall'«*éthos* di Mosè» (At 15,1) e dalla «legge/*nómos* di Mosè» dove *éthos* (At 15,5) è quasi sinonimo di *nómos*.

2.1.3. Legge/*nómos* e comandamento/*entolē* nuovo dell'amore in Giovanni

Giovanni usa legge/*nómos* in modo dialettico suo proprio, che implica continuità e discontinuità, ma include novità rispetto anche ai Vangeli sinottici - Atti. Parla di adempimento della Scrittura e di quello della parola scritta nella legge (Gv 15,25, benché si citi un Salmo). La tesi fondamentale sviluppata nel vangelo è annunciata già nel prologo: perché «la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero/*égeneto* per mezzo di Gesù Cristo» (letteralmente, *fu fatta*, da *gínomai*, Gv 1,17). La funzione della legge è profetica o pedagogica: guidare l'umanità a riconoscere la verità in Gesù¹⁷. Negli scritti giovannei è più frequente la presenza di *comandamento* (*entolē*), rispetto alla presenza di legge/*nómos*, anche nel confronto con i vangeli sinottici. Comandamento/*entolē*, ricorre 34 volte sulle 67 volte complessive nel NT, di cui 14 volte il sostantivo e 3 volte il verbo (*entéllomai*, incaricare, ordinare, comandare), già nel vangelo, mentre legge/*nómos*, si trova solo 15 volte. Più che i dati statistici è l'uso proprio che l'evangelista ne fa che ha conseguenze importanti sull'*ethos* giovanneo, perché lo rende diverso. A differenza degli altri

¹⁷ Notare la vicinanza con il pensiero lucano e quello paolino (At 15,1-35; Ef 1,17; 2,8-9).

scritti neotestamentari nel Vangelo giovanneo e nelle Lettere, infatti, comandamento/*entolē* non indica mai i comandamenti della *tōrāh* mosaica (come avviene, ad esempio in Mc 10,19, *entolās*, plurale, per il giovane ricco; oppure Lc 1,6). Si riferisce invece all'incarico conferito dal Padre al Figlio (Gv 10,18; 12,49.50; 15,10) e al *comandamento nuovo* impartito da Cristo ai suoi discepoli (Gv 13,34; 14,15.21; 15,10.12). In Gv 10,18 il comandamento consiste per il figlio nel potere conferito di dare la propria vita e di riprenderla. Secondo Gv 12,49; 14,31, ciò che il figlio dice e fa corrisponde al comandamento/*entolē* del Padre, che è la vita eterna (Gv 12,50).

Per i discepoli l'*entolē* del Figlio consiste nel comando: «Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati» (Gv 13,34; 15,12; cfr. 1Gv 4,21; 2Gv 6). In tal modo *amare come Gesù* è il cammino, la meta e il metro di verifica dell'*ethos* giovanneo. Anche nelle lettere *entolē* indica i precetti validi per i cristiani, la cui peculiarità è una conseguenza della venuta del Figlio (1Gv 2,3-4.7-8; 3,22-24; 4,21; 5,2-3; 2Gv 4-6). I sostantivi di comandamento/*entolē* e comandamenti (*entolās*, plurale), come il verbo, si trovano esclusivamente in relazione all'unico Figlio rivelatore per esprimere una direzione etica che porta alla vita piena¹⁸. L'alternarsi del singolare e del plurale nel sostantivo non ha alcuna rilevanza per quel che riguarda il contenuto perché in realtà sono intesi nel vangelo come una sola cosa: Gesù parla ora dei suoi comandamenti/*entolās* (Gv 15,10; 14,15.21), ora del suo comandamento (*entolē*, Gv 13,34; 15 12). In realtà sono un solo comandamento: il comandamento dell'amore/*agápē*. Così anche le locuzioni *osservare i comandamenti* (Gv 14,15; 15,10); *osservare la parola* (Gv 8,51-52.55; 14,23; 15,20; 17,6) e *osservare le parole* (Gv 14,24) sono intercambiabili. Poiché la parola del Figlio è la fonte del comandamento. La relazione fondamentale determinata dall'unico

¹⁸ Eccetto in Gv 11,57 dove si parla di disposizioni/ordini dei sommi sacerdoti per l'arresto di Gesù.

comandamento è quella che intercorre fra l'unico Padre e l'unico Figlio (Gv 10,18; 12,49-50; 14,31; 15,10). Comandamento *nuovo/kainós*, non significa che il contenuto sia tanto nuovo: non l'amore del prossimo (Lv 19,18) e non l'amore del nemico (Mt 5,44); l'amore reciproco deve essere il chiaro segno di riconoscimento della condizione di discepolo (Gv 13,35). Analogo al rapporto di Gesù con il Padre suo (osservanza dei comandamenti e permanenza nell'amore, Gv 15,10). Così il comandamento nuovo non è nuovo nel senso che non sia esistito prima oppure che sia sconosciuto, ma è il vincolo della comunità escatologica, per la quale nuovo non è solo una caratteristica dell'agire storico, ma un predicato essenziale dell'amore fondato sull'amore accogliente del rivelatore in quanto fenomeno ed ethos del mondo nuovo che Gesù ha apportato e che fa *rimanere* nelle relazioni generative divine: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23).

Infine, mentre negli Atti degli Apostoli la via cristiana è definita globalmente come «la via/*hē hodós*» di vita del Dio dei Padri (At 24,14), in Gv 14,6 Gesù rivela: «Io sono la via/*hē hodós*, la verità e la vita». Una maturazione potente: Cristo uomo, che è la grazia e la verità (Gv 1,17), permette di giungere alla meta della vita piena/eterna. Perché egli è il Verbo fatto carne. Con l'ethos giovanneo si risale così all'inizio della creazione: Colui che «in principio era la Parola/*Lógos* [...] che era presso Dio, e Dio era la Parola/*Lógos*» (Gv 1,1). Proprio l'eterno Dio, «la Parola/*Lógos*, divenne carne/*egéneto sárx* e abitò fra noi/*eskénōsen*» (Gv 1,14). Questo fa comprendere meglio il dialogo vivo sull'interpretazione della legge, perché collegato all'ethos, e in Giovanni sono chiamati legge/*nómos* – sia dai Giudei, ma anche da Gesù – passi dei Profeti e dei Salmi, perciò con legge si indica spesso tutta la Scrittura (Gv 7,19; 8,17; 10,34; 15,25; cfr. Sal 35,19; 65,5; 82,6).

In sintesi: nei quattro Vangeli - Atti, da Zaccaria-Elisabetta a Gesù adolescente, da Maria e Giuseppe, da Gesù adulto ai discepoli (Pietro, Stefano e Paolo) e gli altri cristiani, va chiarito

che tutti sono fedeli alla Legge/*nómos* del Signore¹⁹. Questo ha importanti conseguenze per l'ermeneutica dell'*éthos* originario e della stessa interpretazione della legge, come contributo per la vita e l'etica odierni.

2.2. *Ethos nell'accezione di «abitudine/costume personale, comportamento»*

La seconda accezione di *éthos* è quella di «abitudine, costume personale, comportamento». Questa accezione caratterizza il comportamento di Gesù, con il suo andare in sinagoga all'inizio del suo ministero pubblico (Lc 4,16), nel racconto dell'evento programmatico che egli vive nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30), dove egli legge, insegna e interpreta la Scrittura nella linea del compimento (*plērōō*, Lc 4,21). E si conclude con un rifiuto e il tentativo di ucciderlo.

A Gerusalemme, il giovedì dell'ultima settimana della sua vita, celebrata la cena pasquale (con l'istituzione dell'eucaristia), Gesù «uscito si incamminò/*eporeúthē*, secondo la sua abitudine/*katà to éthos*, verso il monte degli Ulivi. Lo seguirono/*akolouthéō* anche i suoi discepoli» (Lc 22,39). L'espressione «secondo la sua abitudine/*katà to éthos*» è originale di Luca (22,39; cf. 1,9; 2,42), e indica una regola personale della sua vita (Lc 21,37; cf. Gv 18,1-2). Il Monte degli Ulivi si trova attraversando la valle del Cedron davanti a Gerusalemme. Siamo nella notte pasquale, bisogna rimanere nei dintorni di Gerusalemme, la città santa (secondo le norme previste per la celebrazione della festa di pasqua). Siamo ancora nell'alveo dell'*éthos* giudaico. Gesù è sempre attento all'*ethos* del suo popolo ma diventa un *ethos nuovo* come contenuto,

¹⁹ Sebbene i seguaci di Cristo siano accusati di «cambiare l'*éthos*» nel nome di Gesù (At 6,13-14), cioè di porsi «contro Mosè» (At 6,11), «contro la legge/*nómos*» (At 6,13), per arrivare a «cambiare i costumi/*alláxei tà éthē*» (6,14). Cioè di sovvertire i costumi di un popolo e della società.

un ethos originale e dinamico vissuto dal Messia conscio sempre di ciò che sta per accadere. Vissuto nella preghiera in ginocchio, aperto a fare la volontà del Padre. Gesù risale alle origini del male universale, alla frattura tra la *volontà* umana e quella divina, sanandola con l'obbedienza alla volontà del Padre e l'offerta di sé. Ethos è strettamente connesso con tutta la vita, la missione, il carattere di un ethos salvifico-redentivo vissuto in questa luce fin dalle tentazioni iniziali dell'umanità, che sta all'origine del peccato, come narra paradigmaticamente Genesi 3. E che Gesù vive in sé all'inizio del suo ministero per quaranta giorni (Lc 4,1-14), quando «fu tentato dal diavolo» (Lc 4,2), il quale «esaurita ogni specie di tentazione, si allontanò da lui per ritornare al tempo fissato/opportuno/*kairos*» (Lc 4,13).

La Bibbia dice che l'essere umano è stato creato a «immagine e somiglianza di Dio» (Gn 1,26-27), «stabilendo il principio di una *analogia dell'essenza*. Nella sua propria essenza l'uomo ha qualcosa in comune con Dio. Ma al di là dell'analogia dell'essenza, la Bibbia insegna il principio dell'*analogia nelle azioni*. L'uomo può agire a somiglianza di Dio. Ed è appunto la somiglianza delle azioni – “camminare nelle sue vie” – che stabilisce il vincolo per cui l'uomo può avvicinarsi a Dio. Vivendo in tale somiglianza si realizza la vera imitazione del Divino»²⁰. Nella tradizione giudaica l'essere immagine e somiglianza di Dio indica, fra le altre realtà, la possibilità fondante del rapporto con Dio, «una condizione illustrata negativamente in Genesi 3, dove si vede come l'uomo, volendo sostituire alla somiglianza l'essere di Dio, rompe il rapporto. Invece la concezione espressa dall'endiade ebraica *dēmût-b^eselem* (immagine e somiglianza) pone una relazione in cui Dio è visto come nostro modello. [...] L'immagine di Dio, oltre alla quale Dio ha donato all'uomo [...] la conoscenza o consapevolezza di questa immagine stessa, non si perde con il peccato di Adamo [...] ogni uomo è un Adamo che commette il suo primo

²⁰ A.J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 2006, 312.

peccato e che è sempre in grado di riscattarsi mediante la *teshuvah*, il “ritorno”»²¹.

L’accezione di *ethos* come costume personale pensiamo sia preziosa per la teologia morale per tre motivi. 1) Perché attesta in modo chiaro lo stile nuovo di vita, il comportamento coerente di Gesù, dall’inizio del suo ministero nella sinagoga di Nazaret, mantenuto fino alla sua passione e morte a Gerusalemme, perdonando i crocifissori («Padre, perdona loro perché non sanno quel che fanno», Lc 23,34). 2) Per la connessione strutturale di *ethos*, con la sequela di Gesù, la tentazione, la preghiera e la volontà del Padre. 3) Perché Luca, ricordando qui il costume di Gesù di andare al Monte degli Ulivi per trascorrere la notte insieme ai discepoli, mostra come il maestro dall’inizio alla fine sia attento all’*ethos* del suo popolo, anche nel vivere la pasqua finale. Tuttavia, proprio ora, diventa un *ethos nuovo* esplicito come metodo e contenuto, un *ethos* originale e dinamico, salvifico-redentivo vissuto dal Messia consapevole sempre di ciò che sta per accadere (come già in Lc 4,16-30). Perché Lc 22,29-53 presenta l’*éthos* come costume/comportamento personale di Gesù seguito dagli Undici? Riteniamo per tre motivi: 1) il primo è perché Luca agganciandosi a quanto narrato nel capitolo che precede, presenta il monte degli Ulivi come luogo scelto da Gesù per andare a passare la notte con i discepoli, esplicitando meglio questo costume/regola personale del maestro: «Durante il giorno insegnava/*didáskōn* nel tempio; la notte usciva e pernottava all’aperto sul Monte detto degli Ulivi» (Lc 21,37-38). Questo fa anche capire meglio come mai Giuda arriverà con i soldati, perché conosceva bene il posto dove abitualmente andava Gesù (Lc 21,37; 22,39)²². 2) Il secondo motivo è che in questa notte Gesù, sul «monte degli Ulivi» non cerca la quiete del sonno, bensì la vicinanza del Padre nella pre-

²¹ P. DE BENEDETTI, *La spiritualità ebraica*, in «Humanitas», 2 (1982), 227.

²² Come esplicita l’evangelista Giovanni: «Giuda, il traditore, conosceva quel luogo, perché Gesù molte volte/*pollákis* si era trovato là insieme ai suoi discepoli/*mathētēs*» (Gv 18,2). Notare la sintonia Luca-Giovanni.

ghiera per gli oscuri avvenimenti del venerdì santo che lo attendono e di cui egli è cosciente, perché ne ha appena parlato ai suoi discepoli (Lc 22,28-34), e li ha preparati con tre annunci profetici lungo tutto il cammino verso Gerusalemme (Lc 9,21-22.43.45; 18,31-34). 3) Il terzo motivo è che Gesù qui è pacifico testimoniando un *ethos* esemplare. Gli apostoli subito chiedono, all'arrivo di Giuda con i soldati, se devono agire con la spada (Lc 22,49). Gesù li invita a smetterla di pensare così e guarisce l'orecchio colpito del servo del sommo sacerdote (Lc 22,51). Sa che «è la potenza delle tenebre/*skotía*» ad agire su di lui (Lc 22,53). Rileviamo qui il legame profondo tra *ethos* di Gesù di Luca e quello giovanneo: «La luce splende nelle tenebra/*skotía* e la tenebra non l'ha accolta» (Gv 1,5)²³.

2.3. «Costume sociale, religioso, tradizione/*parádosis*»

La terza accezione di *éthos* è quella di «costume sociale, costume religioso, tradizione» (*parádosis*)²⁴, la cui pratica è stata normata sia dal tempo sia dall'integrità di quelle persone che l'hanno fatta propria mettendola in pratica negli eventi della propria vita, facendola diventare «*parádosis*/tradizione, regolamento» per la famiglia, la comunità e la società di appartenenza. La tradizione come norma in senso lato nel NT si trova anche nella prassi giudaica, dove *tradizione* e *legge* sono tra loro strettamente collegate (*halakah*, che regola la vita dei giudei). *Éthos*, quindi, è ciò che abitualmente si fa, che si è appreso sin dall'infanzia, si vive e si trasmette da secoli. Come attesta il vangelo lucano dell'infanzia: Gesù lo vive fin da bambino con Maria, Giuseppe e il suo popolo

²³ *Splende* è un verbo al presente, significa continua a splendere per tutti. Nessuno può spegnere il *brillare* dello splendore eterno della luce che è il Logos divino: perché «Dio era la Parola» (Gv 1,1).

²⁴ Vocabolo che ricorre 13 volte nel NT. Correlato al verbo «trasmettere, consegnare/*paradídōmi*», che ha anche il significato di *prescrivere* (At 6,14; 16,4), *impegnarsi* (At 15,26), e si trova ben 119 volte nel NT e 46 volte in Luca-Atti. Il verbo esprime anche il piano di Dio.

(Lc 1,5-2,52). Questo vale anche per le persone pie, per i riti e le prescrizioni liturgiche. Come per Zaccaria al tempio, «secondo l'usanza del servizio sacerdotale» (*katà tò éthos*, Lc 1,9) e la sostituzione di Giuda da parte di Pietro (At 1,15-26). Tutti questi eventi mostrano chiaramente uno *stile di vita* personale e comunitario ben percepito come tale anche dall'esterno, permettono di fare il confronto tra costumi romani e quelli nati dall'«annuncio della via della salvezza del Dio Altissimo» (At 16,17). Infatti i romani giudicano tali costumi inaccettabili, «usanze/*éthē* che non è permesso né accogliere né fare» (At 16,21), vincolati - come essi erano - ad un *mos maiorum* proprio della tradizione giuridica romana.

Il legame originario tra *ethos* gesuano evangelico, quello dei cristiani e quello del popolo giudaico, è mostrato ancora meglio da due locuzioni chiave al plurale: «consuetudini/*éthē* di Mosè» e «consuetudini dei nostri padri» (At 6,14; 15,1). Consuetudini (*éthē*) al plurale trasmesse da Mosè al suo popolo e divenute «i costumi/*éthē* dei Giudei» (At 26,3). Ovvero quei costumi che strutturano la loro «condotta di vita/*bíōsis*» (At 26,4). Si tratta di costumi antichissimi (At 28,17) e nazionali (At 16,21), trasmessi di generazione in generazione. Perciò «non camminare più secondo tali consuetudini/*éthesin peripateîn*» (At 21,21), equivale a un'apostasia da «Mosè» (At 21,21). Accusa grave rivolta da parte giudaica verso le prime comunità cristiane, che vuole evidenziare allontanamento dalla fedeltà all'esperienza del Dio al Sinai e dall'alleanza fatta con i relativi impegni narrati dal Pentateuco e ribaditi in tutto l'AT (Torah, Profeti e Sapianti). Il continuo ricorso al plurale «costumi/*éthē*» negli Atti indica usanze religiose, liturgiche ed etiche specifiche, quali la circoncisione, le abluzioni, le purificazioni, i sacrifici, la distinzione tra gli animali puri e impuri, il digiuno, il sabato e la separazione nella prassi quotidiana dai popoli pagani che tali costumi comportano. Essi sono ritenuti necessari da parte giudaica per continuare a essere fedeli al Dio di Abramo e al suo patto, in quanto sono «usi che hanno acquisito forza di legge, sono divenute tradizioni [...] volontà significata

da Dio, ricevuta da Mosè, trasmessa da lui, e dopo di lui, da una catena ininterrotta»²⁵.

Ethos nell'accezione di «usanza comune, regola giuridico-morale» non scritta si inserisce nella vita dei popoli antichi, regolata soprattutto da “usi”, cioè norme conosciute e accettate, vissute e tramandate dalle comunità. Esse, pur senza essere scritte, avevano forza di legge in culture in cui prevaleva l'oralità, come quella della tradizione dell'*ethos* giudaico-rabbinico in cui nasce il cristianesimo. Lo stesso Gesù non invia gli apostoli a scrivere, ma ad annunciare e insegnare, testimoniare, amare, perdonare, cioè a vivere ciò che avevano imparato e fatto proprio (Lc 10,1-23; 24,47; Gv 20,22-23; Mt 28,19-20). Tale esperienza porta l'«annuncio del vangelo del regno» (Mt 4,23; 9,35; 24,14) incluso il suo *l'ethos* ad ampliarsi fino ad accogliere le genti distanti come origini e cultura dal grembo giudaico e con problemi nuovi che la chiesa delle origini è chiamata ad affrontare e risolvere (At 6,14; 15,1; 16,20-21; 17,2; 21,21; 25,16; 26,2-4; 28,17). Oggi può sorprendere che *costumi* (*ethos* al plurale) non scritti avessero un'importanza esistenziale così profonda. Bisogna però ricordare con il sapiente ebreo Filone di Alessandria che «le consuetudini sono leggi non scritte, soluzioni adottate dagli uomini d'altri tempi e fatte pesare [...] sulle anime di quanti appartengono ad una medesima comunità»²⁶. Inoltre, «il costume introduce principi giuridici che, variando da città a città, non sono gli stessi per tutti»²⁷. Infine, «ai tempi di Omero la legge non esisteva [...] la gente continuava a seguire norme non scritte»²⁸.

²⁵ J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jesus-Christ. Sa théologie. I. La théologie dogmatique*, G. Beauchesne, Paris 1934, 267.

²⁶ FILONE D'ALESSANDRIA, *De specialibus legibus*, 4,149; cfr. *ivi*, 150; *Legatio ad Gaium*, 115.

²⁷ FILONE D'ALESSANDRIA, *De agricultura*, 43; cfr. *De Abrahamo*, 90.

²⁸ GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, 2,155.

2.4. *Ethos che nasce dai modelli/typos (ethos tipologico) e generativo*

Un'altra accezione di *ethos* nasce nelle fonti narrative dalla descrizione di persone che vivono e sono presentati come testimoni tipologici dell'*ethos* evangelico (modelli/*typos*, sia in Luca-Atti, sia in Marco-Matteo, sia in Giovanni), perciò lo chiameremo *ethos tipologico*, in quanto gli autori procedono tipologicamente. Attraverso la presentazione di alcuni uomini e donne si mira a formare una certa *tipologia esemplare* di comportamento nel parlare, discernere e interpretare l'agire che si può riconoscere, anche nei metodi e criteri impiegati dalle persone e dalle chiese coinvolte²⁹, a volte collegata con la ricorrenza esplicita di *ethos*. Come accade con Gesù, Stefano, Pietro e Paolo, Lidia e diverse altre donne. Stefano è il caso più esplicito: viene accusato con un detto di Gesù sul tempio di cambiare l'*ethos*, viene ucciso e prima di morire chiede a Dio di perdonare i suoi uccisori, come fa Gesù sulla croce (At 7,43-44; Lc 23,34). Il punto di riferimento originario è Gesù: è lui il *typos* esemplare generativo. Dopo di lui, in Atti, Stefano, Pietro e Paolo sono presentati spesso come testimoni tipologici, che parlano, agiscono come Gesù.

Anche nel Quarto vangelo Gesù (insieme al Padre e al Paraclito) è punto di riferimento tipologico costante. Perciò Gesù all'inizio dei discorsi di addio (Gv 13-17), dopo il gesto profetico della lavanda dei piedi agli apostoli, lo spiega: «Vi ho dato un esempio/*hypódeigma*, affinché come ho fatto io facciate anche voi» (Gv 13,15). L'*ethos* tipologico introduce il grande processo dell'*imitazione* di Gesù. Un processo che avviene perché tutto l'*éthos* evangelico è radicato nel legame filiale inscindibile di Gesù con il Padre che egli comunica ai discepoli nell'esperienza della salvezza e porta anche la chiesa delle origini a diventare testimoniale con l'aiuto dello stesso «Spirito di Gesù» (At 16,7). Apre il cuore nel compiere il bene, sia verso i malati che hanno bisogno del medico (Lc 5,31), sia verso i peccatori che hanno bisogno del

²⁹ Fino ad Ap 2-3.

perdono (Lc 7,36-50; 15,1-32). Educa ad essere misericordiosi, non giudicanti e ad agire «come il Padre», cioè a vivere da figli e fratelli (Mt 5,1-7,29). In questo caso il modello esemplare/*typos*, è «il Padre celeste che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 5,45). Un *ethos* che supera quello della prassi comune di «amare quelli che ci amano e salutare solo i nostri fratelli» (Mt 5,46-47a). Infatti il maestro chiede: con tali comportamenti «che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani?» (Mt 5,47b); ecco perché arriva la presentazione del modello: «Siate voi dunque perfetti come/*ōs* perfetto è il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). Questo non è un invito a fare tutto in modo impeccabile. È un invito a comprendere meglio l'*ethos* del piano del Padre celeste e a seguirlo. Perfetto/*τέλειος* in greco nei vangeli significa *completo, integro*, o pienamente sviluppato, cresciuto³⁰. Per questo Gesù ci invita ad attendere a questo tipo di perfezione/maturità. Solo Lui ci può aiutare a raggiungerlo alla Fine, perché «ogni dono perfetto viene dall'alto, discendente dal Padre delle luci» (Gc 1,17). Ecco perché il verbo che tocca il processo dell'*ethos* dal nostro versante è al futuro in Matteo: «sarete/*ésethe*». Gesù e il Padre vogliono che noi godiamo in questa vita della loro stessa perfezione nell'attesa di godere della loro stessa gioia piena nel regno. Questa dinamica porta i discepoli di ogni tempo a crescere, imparare per vivere secondo un *éthos* di «testimoni diventando ministri della parola» (Lc 1,2; At 1,8). Perciò l'*éthos* dei Vangeli - Atti si caratterizza anche come un *éthos* di testimoni tipologici, vissuto e trasmesso da «testimoni oculari» di Gesù (Lc 1,1; At 1,8). Un *ethos* capace di generare altri testimoni alla sequela di Gesù in nuove situazioni di vita nelle diverse comunità che vanno nascendo e stabilizzandosi da Gerusalemme, ad Antiochia fino a Roma.

³⁰ Devono far riflettere due cose: 1) delle 91 presenze di *tāmāim*, «perfetto, integro, completo», solo 4 sono state tradotte nei Settanta con il greco *τέλειος*. 2) nel passo parallelo di Lc 6,36, abbiamo «siate misericordiosi/*oiktīrmōn*, come è misericordioso il Padre vostro». Il Padre è *modello* in ambedue (fonte Q), diversa la prospettiva teologica di Mt e Lc.

3. *Éthos* nel NT ricorre in situazioni strategiche ed ha sempre significato positivo

L'itinerario compiuto per la ricerca dell'*éthos* sui sedici testi in cui esso ricorre è iniziato dai tredici testi dell'opera lucana (Lc-At), ed è proseguito con gli altri tre vangeli di Marco, Matteo e Giovanni, nelle diverse chiese, in stretta relazione con Legge/*nómos* del Signore, «camminare nella via del Signore», «camminare/rimanere nell'amore», «condotta di vita/*biōsis* vissuta fin dalla giovinezza», ascolto vitale e fedele della parola per metterla in pratica, eccetera. Esso ha consentito di cogliere la presenza e l'importanza dell'*éthos* lungo tutta la vita di Gesù, la sua continuità/discontinuità con l'*ethos* giudaico-rabbinico, e anche la sua originalità dinamica, novità e trascendenza anche escatologica. Permette, inoltre, di comprendere meglio che l'*ethos* è sì rivelato, ma che siamo chiamati ad essere co-autori dell'*ethos* come gli apostoli, i discepoli (Giuseppe, Nicodemo, le donne), per essere fedeli in modo creativo alla tradizione/*parádosis* e aperti alle nuove situazioni dove lo Spirito e la grazia chiamano ad andare incontro all'uomo con i suoi bisogni di vita (come avvenuto in At 15,1-35). Pensiamo che in alcuni testi si abbia la realizzazione pratica dei principi etici, l'*ethos*, insieme alla motivazione e ai criteri fondamentali con le indicazioni concrete dell'etica del NT (come, ad esempio, in Lc 22,37-46 e At 15,1-35), non per restare fermi o ancorati al passato, né «attaccati a tradizioni di uomini, ma per osservare la tradizione di Dio» (Mc 2,27; 7,1-23), per «camminare nell'amore» (2Gv 6). Bisogna però ricordare che non è possibile distinguere nettamente l'atto del pensare e l'atto del vivere, in quanto sono già strettamente connessi nel Vangelo (Lc 10,28), anche quando *ethos* non ricorre in modo esplicito (come, ad esempio in Mc 2,1-12; 4,1-34; 7,1-23; 10,17-30; Lc 7,36-50; 10,25-37; 19,1-10; Mt 5,1-7,29; 10,40-42; 25,31-46; At 2,1-47; 10,1-11,18; 20,1-36; Gv 4,1-42; 6,1-71; 8,1-11; 11,1-53; 21,1-25). In questo senso è probabilmente vero che talvolta sia stato più l'*ethos* a provocare un'etica che si proponesse poi come sua interpretazione e motivazione,

che non un'etica ad aver generato un *ethos*³¹. Evidenziamo dunque alcuni aspetti complessivi dell'*ethos*.

1. L'indagine sui testi originali dei quattro Vangeli e degli Atti, mostra un fatto sorprendente: *éthos* ricorre 16 volte (insieme al verbo che da esso deriva *ethízō*) sempre nella forma linguistica positiva nel NT³². Tutte le volte che il sostantivo *éthos*/costume/atteggiamiento/comportamento e stile di vita si trova nei testi dei Vangeli - Atti è in gioco, infatti, qualcosa d'importante nel cammino del piano relazionale di Dio con l'uomo, della storia e del creato, fin dalla rivelazione dell'incarnazione. Infatti, così accade già nel vangelo dell'infanzia, dove *éthos* (insieme al verbo «*ethízō*/abituare») ricorre tre volte in scene chiave (Lc 1,9; 2,27.42), l'annuncio della nascita, crescita di Gesù e la sua prima autorivelazione al tempio (Lc 2,42-52), fin dal suo precursore (Lc 1,17). Brani nei quali si intrecciano dimensione teologica, cristologica e antropologica, anticipo del «cammino» di Gesù adulto con i suoi discepoli, fino alla sua passione e morte, quando egli va al monte degli Ulivi «secondo il suo *éthos* seguito dai suoi discepoli» (Lc 22,39), e delle tappe cruciali dell'espansione del vangelo e della chiesa da Gerusalemme ad Antiochia, fino all'arrivo a Roma. Cosa ancora più notevole *éthos* ove ricorre – come detto – ha sempre significato positivo, valido ed effettivo, sia dal punto di vista della concretezza del dato storico, sia dell'esperienza diretta della conoscenza e dell'agire da Gesù ai credenti della chiesa primitiva. Il fatto che *ethos* abbia questo significato positivo, utile a un determinato scopo o buono/favorevole, è una caratteristica precipua dell'*ethos* evangelico, che diventa poi anche dei discepoli al momento di esaminare, valutare, gli aspetti positivi e negativi di una situazione che sono chiamati a vivere e nella quale agire, alla luce del vangelo del regno di Dio. L'accezione positiva

³¹ Cfr. W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, 12-13.

³² Tranne che in Eb 10,25: dove si invita a «non disertare le riunioni come alcuni hanno il costume/*éthos* di fare».

dell'ethos di Gesù e della chiesa delle origini così come è attestata dalle fonti narrative significa che essa fa parte dell'ethos rivelato. Nasce dall'esperienza che non è solamente umana, perché tale ethos riferito alle persone (Gesù, uomini/donne, istituzioni); mostra come chi lo vive ha il senso della realtà e di Dio, che bada soprattutto ai fatti, a ciò che ha consistenza e concretezza e rimane sempre aperto alla volontà divina, alla parola di Dio e allo Spirito (trascendenza)³³. Gesù e Dio Padre sono modelli. In sintonia con l'ethos giudaico, in cui la *tōrāh* di Dio è «istruzione» per diventare nella storia sua «immagine e somiglianza», perciò si trova l'invito: «impara dal tuo Creatore» (*Bereshit Rabba* 8,8).

2. L'ethos vissuto da Gesù e dalla chiesa delle origini è generativo, nelle parole che ci trasmettono e nelle azioni che compiono, animati dall'esperienza dello Spirito, anche nel leggere/interpretare le Scritture. Nei sacramenti che generano l'ethos battesimale, l'ethos filiale, pneumatico, l'ethos trinitario ed eucaristico, l'ethos ecclesiale e missionario, con carattere escatologico ed ermeneutico. Anche l'ethos dei modelli costituisce un appello in senso dinamico, in particolare il discepolato (la sequela), la giustizia, la fede, la libertà e l'amore, il perdono e la pace. Consapevoli che vi sarà sempre una tensione: l'uomo fa l'esperienza di andare a Dio a mani vuote come gli apostoli, perché questi sono un dono come la chiamata a seguire Gesù, come la Pentecoste, come l'annuncio e l'accoglienza del vangelo da parte delle genti, così l'apertura del cuore per ascoltare la parola e aderirvi e farsi battezzare, come Lidia e la sua famiglia (*At* 16,13-15). *Punto focale* storico-generativo dell'ethos originario dei Vangeli - Atti, è l'avvento di Gesù Cristo (incarnazione, narrata in modi diversi e complementari) e

³³ Siamo chiamati «a portare il decisivo contributo del lievito, del sale e della luce del Vangelo di Gesù Cristo e della Tradizione viva della Chiesa sempre aperta a nuovi scenari e a nuove proposte [in quanto] c'è bisogno di una vera ermeneutica evangelica per comprendere meglio la vita, il mondo, gli uomini» (FRANCESCO, *Veritatis Gaudium*. Costituzione Apostolica circa le Università e le Facoltà Ecclesiastiche, 8 dicembre 2017, n. 3).

la sua vita vissuta nella sua inscindibile unità con il Padre e con la comunità dei suoi discepoli e discepole, prima e dopo la pasqua. Infatti tale comunità già *in nuce* prende forma stabile attorno a Gesù di Nazaret durante la sua predicazione (da subito chiama e forma i discepoli, Mc 1,16-20; 3,13-19), in tutti i vangeli ed egli la chiama «la mia Chiesa» (Mt 16,18; cf. 18,17). In tal senso, va evidenziato come secondo i quattro vangeli Gesù tratta le donne da discepole, con un atteggiamento nuovo per l'ambiente socio-culturale e religioso del tempo coevo. Le accoglie ed è accolto senza distinzione tra uomini e donne. Insieme ai discepoli, agli altri uomini e alle tante donne che lo seguivano, forma il primo nucleo storico ecclesiale³⁴, il cui sviluppo è cruciale anche per l'ethos così come è attestato fin dall'inizio dei quattro vangeli e poi negli Atti degli Apostoli, dove il ruolo delle donne cresce nelle comunità sparse nel Mediterraneo. Le prime chiese sono «case/*oïkos*», *chiese domestiche* (la relazione tra *oïkos* ed *éthos* è sempre profonda nei testi) e l'identità delle stesse chiese e del loro ethos si specifica davanti a situazioni inattese³⁵. Gli apostoli si rendono conto che per essere fedeli è necessario aprirsi alla realtà e alla trascendenza della volontà di Dio, dello Spirito e della Parola: «Lo Spirito Santo e noi» (At 15,28). Questo costituisce un modello dinamico di fedeltà generativa in cui la tradizione/*parádosis* è appellante per tutti (giudeo-cristiani ed etnico-cristiani), e diventa un cammino universale («la Via»/*hē hodós*) (At 24,14) per progredire e diventare coautori dell'ethos nell'unico Spirito di Cristo in un'unica chiesa.

³⁴ Mt 15,21-28; 27,55; Mc 7,24-30; 15,40-41; Lc 8,1-3; 10,38-42; 23,55; Gv 4,1-42; At 9,36-42.

³⁵ Basta leggere con attenzione At 10,1-11,18 che prepara il concilio di Gerusalemme (At 15,1-35): è Dio e lo Spirito che provocano l'ingresso dei pagani nella chiesa madre. Come afferma Pietro quando è chiamato a Gerusalemme a giustificare il suo agire nella casa/famiglia di Cornelio: «Lo Spirito mi disse di andare [...] entrambi nella casa di quell'uomo. Egli ci narrò come aveva visto un angelo comparire nella sua casa e dirgli: "Manda qualcuno a Giaffa e fa venire Simone [...] Egli ti dirà delle parole con cui sarai salvato tu e tutta la tua casa/*oïkos*/famiglia". Mentre io cominciavo a parlare scese lo Spirito Santo come era sceso su di noi all'inizio» (At 11,12-15).

3. All'interno del giudaismo in cui Gesù vive e inizialmente il movimento cristiano si diffonde, sorge lentamente una *distinzione* capitale tra l'*éthos* proprio della tradizione giudaica e l'*éthos nuovo/kainós* della nascente comunità giudaico-cristiana radicato nel pensiero e nell'agire del maestro, con la sua necessità di far fronte all'ingresso di gente nuova, di provenienza greca e poi romana. Un ingresso i cui processi sono ben attestati da Luca-Atti (opera unitaria), ma come *ethos* liberante dalle barriere etniche. Esso si afferma con una diversità di stili di vita; ma ambedue gli *ethos* (giudaico e cristiano) sono radicati nella comune *chiamata* dell'Unico Dio di Abramo, primo uomo chiamato a camminare, consapevole della portata di tale chiamata, della missione e della promessa di benedizione di vita per tutte le famiglie della terra (Gn 12,1-7). Questo *éthos* nuovo dei «cristiani» (At 11,26) si è trovato a confrontarsi con l'*ethos* giudaico da un lato³⁶ e l'*ethos* greco dall'altro, nell'esperienza quotidiana di vita in cui i costumi avevano forza di norma come attesta Atti 15,1-35. Da qui la possibilità di un conflitto, nel senso positivo, che porta a chiarire la propria identità, la dimensione dinamica e la trascendenza trasformativa della relazione con Gesù e con la sua parola nell'attesa del suo ritorno. Ecco perché la comunità apostolica delle origini, nella quale avviene la svolta dell'*éthos* cristiano nella luce di Gesù e con l'aiuto del suo Spirito, chiarisce per sempre e per tutti che la salvezza non dipende dall'osservanza di alcuni costumi, né di alcuni *éthos*, leggi e comandamenti/*entolás*, che rischiano di ancorare al passato (At 15,1,-35; Mc 10,17-30), ma dall'incontro trasformativo con Gesù salvatore e dall'accoglienza della sua parola di grazia: «Noi [Pietro, Paolo e gli apostoli e tutta la chiesa radunata a Gerusalemme] crediamo che per la grazia/*cháris* del Signore Gesù siamo salvati così come loro» (At 15,11).

³⁶ E alcuni giudeo-cristiani ritenevano indispensabili osservare alcuni costumi «per essere salvati» (At 15,1).

4. L'ethos nuovo vissuto da Gesù insieme ai discepoli e l'ethos della chiesa apostolica sempre in cammino ci invitano a riflettere nella situazione attuale dell'umanità e della chiesa del terzo millennio. Tale ethos biblico è una sapienza spendibile oggi davanti a processi che impressionano per velocità ed effetti globali (economia e politiche complesse, intelligenza artificiale, cambiamenti climatici ormai che toccano tutti i continenti e vanno governati), e ci permette di essere fedeli alle fonti e all'uomo nella sua totalità, compresa la fragilità umana. Gesù, già all'incarnazione, si carica del peccato dell'uomo e lo redime, come si carica dell'esperienza della sofferenza e della morte umana. La morte di Gesù è il compimento supremo (Gv 19,28-30) di una vita di fedeltà e di amore per Dio e per gli uomini. In sé la morte non ha valore, ma è riempita di senso dall'amore di Dio e di Gesù. Proprio Gesù ha dato al morire umano un senso nuovo ed ha trasformato anche la morte dei suoi discepoli che muoiono come lui e con lui (At 6,1-8,3; Ap 14,13), nell'attesa del suo ritorno: da qui la bellezza del ritorno/conversione. Gesù ricorda alla chiesa che deve *divenire* ciò che è, che non può esistere se non in cammino, portando l'umanità a entrare nel regno dei cieli attraverso i valori propri del regno di Dio in uno stringente confronto con l'ethos giudaico (quello ellenistico e romano operato dalla chiesa apostolica e successiva), in una tensione escatologico-dinamica posta da Dio stesso nel mondo verso la realizzazione del suo regno. L'ethos di Gesù provoca ogni uomo, ogni donna e la chiesa stessa a vivere, in un itinerario di crescita permanente e graduale, in un cammino di giustizia e di amore, la speranza critica che le offre già Israele con i profeti adempiuta nella persona di Gesù di Nazaret. La comunità dei discepoli è intimamente unita a Gesù per ri-dire la sua parola, ri-fare i suoi gesti e ri-vivere il suo ethos in modo fedele e creativo tra tutte le genti. Perché nel cuore di ogni uomo e di ogni donna, come all'interno delle «folle» dei vangeli, sonnacchia un «discepolo/a», come una speranza che attende di venire svegliata, come un'istanza di crescita di quel *seme* del regno presente sulla terra (Mc 4,1-33). Come nelle sofferenze di ogni

popolo, di ogni «folla» di ogni tempo il cuore brama la libertà di vivere secondo la dignità umana di figli di Dio inscritta nella propria coscienza (Gn 1,26-27). Il cammino del creato e di tutta la storia umana è così *fonte di rivelazione* anche per l'éthos nuovo umano, cristiano e per la teologia morale.

5. Esplorare con metodo scientifico l'éthos originario nei Vangeli-Atti, con un'analisi esegetica e teologico-morale (oltre che statistico-lessicale oggettiva, dopo aver individuato i testi dove esso ricorre), significa anche ricordare i *processi* avviati da Gesù stesso, per interpretare le fonti bibliche («cosa sta scritto nella Legge e tu come la leggi/interpreti?»: Lc 10,26), per «pensare/ragionare/*dokéō*» (Lc 10,36) e «rispondere rettamente/*orthōs*» (Lc 10,28a) alle nuove situazioni umane con il cuore e le proprie forze: «fa questo e vivrai», Lc 10,28b). Tali processi non riguardano l'uomo del passato perché, insieme a Gesù, c'è anche ogni altro uomo, posto di fronte a quel momento della storia, sia nell'immenso spazio del passato, sia in quello, ugualmente vasto, del presente e del futuro. Essi sono un «metodo» anche per noi oggi. Perciò indagare nelle fonti scritte l'éthos dei Vangeli e degli Atti, significa risalire alle sue sorgenti originarie effettive che sono: la persona, le parole e l'agire di Gesù, dei suoi discepoli, del Padre (solo Gesù e lo Spirito possono dirlo), nonché delle persone della chiesa primitiva nel multiculturale e complesso contesto storico-sociale giudaico, ellenico e romano. Parlare di fonti diversamente «potrebbe equivalere a risalire un fiume in esplorazione e fermarsi prima di essere giunti alla sua - vera - sorgente»³⁷. La nostra analisi dei testi dove ethos ricorre, infatti, consente di evidenziare la centralità di Gesù Cristo e del suo ethos vissuto con la sua famiglia, sin da bambino, adolescente e poi da adulto, insieme agli apostoli fino alla sua passione-morte-risurrezione-ascensio-

³⁷ R. CANTALAMESSA, *Introduzione a J.N. DAVIDSON KELLY, Il pensiero cristiano delle origini*, EDB, Bologna 2014, xix.

ne e pentecoste, e con la chiesa nascente. Questi sono anelli necessari anche per elaborare una possibile *storia della teologia morale cristiana*, che ha qui il suo primo momento originario. Infatti oggi c'è una esplicita consapevolezza che il momento genetico della morale cristiana trae origine dallo stesso evento-Cristo, per cui «rintracciare le radici della storia della morale dentro la storia di Gesù sia di fatto cominciare ad esplorare il capitolo del rapporto tra sacra Scrittura e teologia morale»³⁸.

³⁸ C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2013, 52.

Il sacrificio di Abramo: una sfida per la teologia morale?

Andrea Aguti

The sacrifice of Abraham: a challenge for moral theology?

ABSTRACT

In this essay, I consider some philosophical interpretations of the biblical episode of Abraham's sacrifice of Isaac (Gen 22, 1-19). I take inspiration from the opposing interpretations of Kant and Kierkegaard to outline the contrast between an autonomous morality and a heteronomous one of religious inspiration. Therefore, I highlight the difficulty of some contemporary thinkers, particularly M. Buber and E. Levinas, in giving the biblical episode a literal meaning, such as to justify violating the ethical order. Finally, I frame the biblical episode of Abraham's sacrifice in the contemporary discussion on the limits of a theory of divine commands (DCT) and its compatibility with the ethics of natural law.

In questo saggio prendo in considerazione alcune interpretazioni filosofiche dell'episodio biblico del sacrificio di Isacco da parte di Abramo (Gn 22, 1-19). Prendo spunto dalle interpretazioni contrapposte di Kant e Kierkegaard, per delineare il contrasto tra un'etica autonoma e una eteronoma di ispirazione religiosa. Quindi metto in luce la difficoltà di alcuni pensatori contemporanei, in particolare di M. Buber e E. Levinas, a conferire all'episodio biblico summenzionato un significato letterale, tale da giustificare una violazione dell'ordine etico. Infine, inquadro l'episodio biblico del sacrificio di Abramo nella discussione contemporanea sui limiti di una teoria etica dei comandi divini e sulla sua compatibilità con un'etica della legge naturale.

1.

Ne *Le mythe de l'éternel retour*, Mircea Eliade ha indicato nel celeberrimo episodio biblico del sacrificio di Isacco da parte di Abramo (Gn 22, 1-19), un punto di svolta nella concezione religiosa dell'antichità, ovvero il fondamento di «una nuova esperienza religiosa, la *fedè*»¹. La novità risulta dal fatto che, mentre la

¹ Cfr. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni* (1949), a cura di G. Cantoni, Borla, Roma 1968, 143.

pratica del sacrificio umano nelle altre religioni antiche fa parte di «un'economia del sacro», che fa ritornare alla divinità quello che alla divinità appartiene, e questo secondo «un sistema logico e coerente» che mira ad un reciproco vantaggio, il sacrificio da parte di Abramo fuoriesce da questo sistema. In esso, scrive Eliade, «Dio si rivela come persona, come un'esistenza 'totalmente distinta' che ordina, gratifica, domanda senza nessuna giustificazione razionale (cioè generale e prevedibile), e per il quale *tutto è possibile*. Questa nuova dimensione religiosa rende possibile la 'fede' nel senso giudeo-cristiano»².

Questa interpretazione di Eliade può essere discussa, ma la tesi che il sacrificio di Abramo sia esemplificativo della peculiarità della fede religiosa ebraica nel contesto delle religioni antiche è difficile da contestare. Non sorprende quindi che a questo episodio biblico si torni ogni volta per capire la differenza esistente tra la fede ebraica, e più in generale monoteistica, e altre concezioni religiose. Tuttavia, è evidente che esso suscita rilevanti problemi teorici che riguardano il rapporto tra morale e religione e la natura dell'etica religiosa.

Nell'antichità, Agostino d'Ippona, nel *De civitate Dei*, ha affermato che una prova come quella subita da Abramo «va accettata con gioia» se offre la possibilità di consolidarsi «nella grazia» piuttosto che gonfiarsi «di vuota arroganza», aggiungendo, di fronte alle perplessità generate da un simile comando divino, che «un ordine solenne di Dio deve essere eseguito e non discusso» (XVI, 32).³ C'è da presumere, tuttavia, che oggi questa perentoria ingiunzione di Agostino sia considerata come un'apripista al fanatismo religioso della peggior specie e che perfino molti credenti si ritraggano davanti ad essa con orrore.

² Ivi, 143.

³ Un autorevole interprete di Agostino come J. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1994, si è domandato se in questo modo Agostino non si impegni con una rozza «versione della teoria dei comandi divini» (ivi, 199). Come dirò in seguito, potrebbe essere legittimo rispondere in modo positivo a questa domanda.

In questo saggio prenderò in considerazione alcune interpretazioni filosofiche del sacrificio di Abramo. Partirò con le due interpretazioni contrapposte di Kant e Kierkegaard, per poi considerare quelle di Martin Buber ed Emmanuel Levinas. Sulla base di queste interpretazioni discordanti, accennerò ad alcuni problemi teorici per la comprensione del rapporto tra morale e religione con l'obiettivo di mostrare che il sacrificio di Abramo è ancora oggi significativo per cogliere la peculiarità dell'etica religiosa e segnatamente di quella ebraico-cristiana.

2.

Parto dalle riflessioni di Kant, perché la posizione kantiana è probabilmente quella più indicativa dell'atteggiamento moderno nei confronti dei problemi sollevati dal sacrificio di Abramo. Kant non offre una vera e propria interpretazione di questo episodio biblico, ma in alcune opere rimanda esplicitamente ad esso. In particolare, lo fa in *Der Streit der Fakultäten* dove il rimando a questo episodio biblico serve per formulare e per legittimare una più generale modalità interpretativa della Bibbia. Si tratta di quella che Kant chiama "interpretazione dottrinale" della Bibbia, nella quale non si tratta di accertare il senso che l'autore biblico collega alle sue parole, un compito che Kant lascia a quella che egli chiama *hermeneutica sacra*, cioè l'ermeneutica biblica, ma di stabilire «quale dottrina la ragione (*a priori*) può attribuire, dal punto di vista morale, alla Bibbia, prendendone un brano come testo»⁴. La distinzione tra interpretazione biblica e dottrinale, cioè filosofica, è per Kant necessaria perché la prima è insufficiente: gli autori biblici, infatti, possono cadere in errore (egli cita come esempio la dottrina della predestinazione formulata, a suo dire, da san Paolo) e per preservare la Bibbia dall'errore non ser-

⁴ I. KANT, *Il conflitto delle Facoltà* (1798), in ID., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, 275.

ve affermare che essa è ispirata da Dio, perché una dimostrazione in positivo che la Bibbia sia un testo in cui è Dio a parlare non è possibile, dal momento che, osserva perspicuamente Kant, «*supernaturalium non datur scientia*»⁵.

È però possibile una dimostrazione in negativo, ovvero è possibile capire quando, nella Bibbia, *non* è Dio a parlare. Il criterio utile a questa dimostrazione è la congruenza di quello che la Bibbia afferma, ovvero di quello che la Bibbia comanda dal punto di vista morale, con la legge morale che è presente nella ragione umana. Se qualcuno crede di sentire, scrive Kant, una voce che «è in contrasto con la legge morale, allora per quanto maestosa e trascendente l'intera natura possa apparirgli la manifestazione, egli deve tuttavia considerarla un inganno»⁶. Questo è appunto quello che, secondo Kant, accade nel “mito” del sacrificio di Abramo. Nel racconto biblico Abramo obbedisce al comando di uccidere suo figlio, ma egli, chiosa Kant, avrebbe dovuto rispondere a questa presunta voce divina: ‘Che io non debba uccidere il mio buon figlio, è assolutamente certo; ma che tu, che ti manifesti a me, sia Dio, di ciò io non sono né posso diventare certo’, anche se tale voce risuonò dall’alto del cielo (visibile)»⁷.

Il senso di questa interpretazione è chiaro: l’episodio del sacrificio di Abramo è un “mito”, cioè è un racconto non storico, che illustra quello che *non* si deve fare dal punto di vista morale, piuttosto che quello che si deve fare. La conferma la si evince dal fatto che se prendessimo il racconto nel suo senso positivo, gli effetti sulla moralità pubblica, quella che Kant chiama “la moralità del popolo”, sarebbero devastanti. Nessuna edificazione morale, nessun miglioramento morale, nessuna costruzione di una comunità morale sarebbero possibili sulla base della liceità morale a uccidere i propri figli sulla base di un presunto comando divino. Questo non comporta che la Bibbia nel suo complesso debba essere

⁵ Ivi, 274 nota.

⁶ Ivi, 272.

⁷ Ivi, 272 nota.

liquidata dal punto di vista morale; al contrario, essa, scrive Kant, «merita di essere conservata, utilizzata sul piano morale e posta come supporto alla religione»⁸, ma appunto nei limiti dell'interpretazione dottrinale sopra chiarita.

Vero è, però, che questa stessa interpretazione, su un piano più generale, suggerisce di respingere la visione religiosa che ispira l'episodio biblico, cioè quella ebraica. Infatti, come Kant aveva già osservato qualche anno prima nella *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, «un Dio che vuole semplicemente l'obbedienza a comandamenti tali che non richiedono per nulla un miglioramento dell'intenzione morale, non è veramente quell'Essere morale, il cui concetto riteniamo necessario per la religione»⁹. L'indicazione ermeneutica generale che qui emerge è quindi quella di degiudaizzare i testi biblici¹⁰, un'indicazione che, secondo Kant, consentirebbe di apprezzare pienamente il servizio reso alla morale dalla religione cristiana, naturalmente a sua volta spogliata del suo carattere di fede ecclesiastica.

Passiamo quindi all'interpretazione di Kierkegaard, indubbiamente molto più nota di quella kantiana, e che presenta una pluralità di motivi che in questa sede non è possibile richiamare nella loro interezza. Come sappiamo, all'episodio del sacrificio di Abramo Kierkegaard ha dedicato un'opera intera, *Timore e tremore*¹¹, e frequenti sono i riferimenti anche in altri scritti. I contorni dell'interpretazione kierkegaardiana sono noti: Kierkegaard ha visto in Abramo la figura esemplare del credente, non perché egli obbedisca al comando di Dio al prezzo di divenire

⁸ Ivi, 273.

⁹ I. KANT, *Religione nei limiti della semplice ragione* (1794), a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1985, 139.

¹⁰ Negli ultimi decenni si è scritto molto sull'antisemitismo o l'antigiudaismo di Kant. Cfr., per un quadro di sintesi che tende a ridurre il peso della corrispondente accusa, D. TAFANI, *Religione e diritti civili: la questione ebraica in Kant*, in «Studi Kantiani», 21 (2008), 33-50.

¹¹ S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore* (1843), in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972.

l'assassino del figlio, ma perché lo fa conservando la fede in Dio. Ubbidendo a Dio, Abramo non mette soltanto da parte calcoli di tipo personale, assumendo l'atteggiamento dell'"infinita rassegnazione", ma continua a credere che il comando divino abbia un senso per la sua vita nonostante quello che quest'ultimo esige sembri renderla insensata. È questo elemento, in cui si trova, come afferma Kierkegaard, «la sintesi di ciò che si fa per Dio e di ciò che si fa per sé»¹², che rende la figura di Abramo sconcertante, incomprensibile, e ne fa una figura, quella del cavaliere della fede, che non ha eguali.

Il punto focale dell'interpretazione kierkegaardiana riguarda, com'è noto, quella che egli chiama "sospensione teleologica dell'etica"; nei termini della sua polemica antihegeliana, questo significa la sospensione del "generale", cioè del complesso dei doveri morali e sociali che incombono sull'individuo, a favore di un unico dovere, quello che il Singolo ha nei confronti di Dio¹³. Questo dovere, che proviene dall'Assoluto, e si esprime mediante un comando diretto, è in sé stesso assoluto, esattamente nel senso che è sciolto da ogni mediazione possibile. Voler introdurre una mediazione significa qui fraintendere il senso dell'episodio biblico. Kierkegaard opera un parallelismo con il Nuovo Testamento, rimandando al passo di Lc 14,26, in cui Gesù pone come condizione per il suo discepolato l'odio verso la propria famiglia e perfino verso sé stessi. Questo discorso è duro e per questo, nota Kierkegaard, «lo si ascolta molto raramente» e anche quando lo si ascolta si cerca di sminuirne il significato, come fa qualche manuale

¹² Ivi, 73.

¹³ Kierkegaard riconduce l'episodio del sacrificio di Agamennone, che *prima facie* potrebbe essere comparato a quello di Abramo, sotto la categoria del dovere etico generale e quindi sotto la categoria del "tragico", dal momento che la sua decisione di non sacrificare Ifigenia avrebbe comunque avuto gravi conseguenze morali. Per contro, nel caso di Abramo, il dilemma tragico non esiste affatto, perché la decisione di non ubbidire a Dio non violerebbe alcun ordine etico generale e non avrebbe alcuna grave conseguenza morale. Per questo, afferma Kierkegaard mentre l'eroe tragico «ha bisogno di lagrime, e reclama le lagrime», nessuno «è così traviato da osar piangere su Abramo» (ivi, 68).

di esegesi biblica, indicando che il termine *misein*, odiare, sta per *meiosin*, «vale a dire *minus diligo, posthabeo, non colo*»¹⁴. Kierkegaard, tuttavia, nega validità a questa interpretazione edulcorata, rimandando al contesto che precede l'affermazione di Gesù, dov'è presente il racconto dell'uomo che prima di costituire una torre fa dei calcoli per capire se è in grado di portarla a termine per non essere altrimenti oggetto di scherno. Questo racconto, osserva Kierkegaard, «sembra precisamente indicare che i termini devono essere presi come stanno, per tremendi che essi possano sembrare»¹⁵. Il tremendo è appunto la sospensione dell'etica, di ciò che è ritenuto comunemente buono o cattivo, come l'amore della famiglia e di noi stessi, di fronte al comando di «colui che esige amore assoluto»¹⁶.

Il parallelismo tra l'episodio del sacrificio di Abramo e il detto di Gesù sulle condizioni per il suo discepolato mostra, esattamente in modo contrario a Kant, una perfetta coerenza tra l'Antico e il Nuovo Testamento nel mettere in evidenza la sospensione teleologica dell'etica. I due episodi illustrano in modo esemplare che, per quanto tremendo possa apparire, quello che Dio comanda è da considerarsi moralmente obbligatorio anche quando a noi non appare buono.

Le interpretazioni del sacrificio di Abramo da parte di Kant e di Kierkegaard mettono così di fronte di fronte a due concezioni opposte della morale: la prima, quella di Kant, è la concezione dell'autonomia della morale, che accetta il riferimento alla Bibbia soltanto nella misura in cui questo riferimento è coerente con un concetto naturale o razionale di morale e lo conferma; la seconda, quella di Kierkegaard, è la concezione dell'eteronomia morale, che ammette che il concetto naturale o razionale di morale possa essere sospeso e quindi superato dal comando divino. Bisogna scegliere fra queste due concezioni oppure si tratta di una falsa alternativa?

¹⁴ Ivi, 74.

¹⁵ Ivi, 74.

¹⁶ Ivi, 74.

3.

Prima di tentare di rispondere a questa domanda, vorrei dare un esempio dell'imbarazzo che l'episodio del sacrificio di Abramo produce in alcuni pensatori religiosi contemporanei. In particolare, faccio riferimento a due pensatori ebrei: Martin Buber ed Emmanuel Levinas.

Il primo, nel suo famoso libro *Gottesfinsternis*, dapprima sembra seguire la via tracciata da Kierkegaard quando suggerisce che la legge data da Mosè al popolo ebraico sul Sinai ha il compito di portare l'etica «nella sfera del sacro». Come Buber scrive, «al popolo non viene imposto come meta di diventare 'buono', ma 'santo'»¹⁷. Così facendo, Buber suggerisce, se non un'antitesi, certamente una possibile diversità di significato tra “buono” e “santo”. Potrebbe darsi che divenire santi, cioè adempiere alla norma assoluta chiesta dall'Assoluto per arrivare a Lui, non significhi essere buoni nel comune senso morale del termine¹⁸. Per altro verso, Buber avanza un sospetto sull'attualizzazione della lettura kierkegaardiana dell'episodio del sacrificio di Abramo: il sospetto è esattamente quello kantiano sull'autenticità della voce che comanda il sacrificio. Buber, infatti, osserva che «per la Bibbia e certamente per l'Antico Testamento» non è affatto chiaro da chi provenga questa voce perché, come nel caso del censimento indetto da Davide, «una determinata 'istigazione' a un'azione proibita è attribuita una volta a Dio (2 Sam 24, 1) e un'altra a Satana (1 Cr, 21, 1)». Certamente Abramo non ha avuto dubbi e ha riconosciuto in quella voce la voce di Dio, ma la domanda fondamentale da sollevare di fronte a casi di sospensione teleologica dell'etica rimane per Buber la seguente: «la parola ti viene rivolta

¹⁷ M. BUBER, *L'eclissi di Dio* (1953), a cura di S. Quinzio, Mondadori, Milano 1990, 108.

¹⁸ Nelle lezioni francofortesi del 1922, pubblicate con il titolo *Religion als Gegenwart*, Buber indicava la differenza l'uomo etico e quello religioso nella capacità di quest'ultimo, non semplicemente di distinguere il bene dal male, come fa il primo, ma «anche di amare il Male, vivere con il Male, essere con il Male». Cfr. M. BUBER, *Religione come presenza*, a cura di F. Ferrari, Morcelliana, Brescia 2012, 69.

veramente dall'Assoluto, oppure da uno dei suoi imitatori?»¹⁹. La certezza di Abramo, enfatizzata da Kierkegaard, è oggi divenuta problematica, perché l'epoca contemporanea è popolata da falsi assoluti che esigono mostruosi sacrifici e la cui voce pare indistinguibile da quella di Dio. Esiste dunque un criterio affidabile di discernimento?

Per rispondere a questa domanda, Buber invoca l'avvento di «nuova coscienza dell'uomo» che sia in grado di operare questa distinzione, e sembra pensare che essa potrà darsi quando l'eclissi di Dio, provocata dall'io enfiato della modernità, avrà termine. Ma ciò significa che fino a questo avvento, ammesso che si dia, la sospensione teleologica dell'etica ha da essere essa stessa sospesa? Sospendendo la sospensione teleologica non si sospende, quindi, anche la possibilità e il senso di un'etica religiosa?

L'interpretazione di Levinas, in effetti, sembra andare esattamente in questa direzione. Nel suo libro *Noms propres*, egli ha contestato la lettura kierkegaardiana dell'episodio del sacrificio di Abramo all'interno di una contestazione più generale della tesi del superamento dello stadio etico da parte di quello religioso. In questo superamento, infatti, Levinas vede il segno di un atteggiamento violento contro l'etica che ha prodotto i suoi esiti devastanti nella filosofia di Nietzsche. La lettura di Kierkegaard fallirebbe a causa dell'assunzione di una concezione sbagliata dell'etica, considerata come obbligo nei confronti del generale, dell'universale, anziché come responsabilità infinita dell'io verso l'Altro. Per questo, secondo Levinas, nell'episodio di Abramo, «il momento più alto del dramma» consiste nell'«attenzione che Abramo presta alla voce che lo riconduceva all'ordine etico, proibendogli il sacrificio umano»²⁰, non nella sua obbedienza alla voce che gli ordina di sacrificare. Levinas, peraltro, lamenta la concentrazione esclusiva di Kierkegaard sul sacrificio di Isacco e attira l'attenzione su un altro

¹⁹ BUBER, *L'eclissi di Dio*, 118.

²⁰ E. LEVINAS, *A proposito di "Kierkegaard vivante"*, in ID., *Nomi propri* (1976), a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, 92.

episodio, quello dell'intercessione di Abramo verso gli abitanti di Sodoma e Gomorra (*Gn* 18, 22 ss.), un episodio dal quale emerge, secondo lui, che lo stadio etico non è affatto superato, come vorrebbe Kierkegaard, bensì confermato²¹.

Le osservazioni di Levinas sono da tenere in considerazione, ma non mi sembrano convincenti per almeno tre ragioni. In primo luogo, se il momento culminante dell'episodio del sacrificio è l'attenzione data da Abramo alla voce che comanda di non sacrificare Isacco, allora in questa si deve vedere ancora una volta l'obbedienza al comando divino, non la conformazione, come Levinas sembra suggerire, ad un generale ordine etico. In un'annotazione del suo *Diario*, Kierkegaard ha immaginato una fine diversa del racconto biblico, quella in cui Abramo, sentita la voce di Dio che gli dice di fermarsi, considera quella voce come la voce del Tentatore che si frappone a quella iniziale che gli diceva di sacrificare, e così sacrifica Isacco. Abramo, prosegue Kierkegaard, avrebbe potuto giustificare il suo comportamento rivolgendosi a Dio nel modo seguente: «Una delle due: o avrei dovuto pensare che quella voce che mi diceva di sacrificare Isacco fosse del tentatore; e allora non mi sarei messo in cammino. Ma siccome mi assicurai che quella era la Tua voce, allora doveti concludere che l'altra era del tentatore».²² Si tratta di una conclusione perfettamente razionale, ma che non si adatta all'episodio originale, perché qui Abramo, come Kierkegaard osserva lodando ancora una volta la sua grandezza, dimostra «la stessa prontezza ubbidiente»²³ di fronte a entrambe le voci, per quanto contrarie.

²¹ La posizione di Levinas è in linea con l'interpretazione rabbinica dell'episodio del sacrificio di Abramo che, in forme diverse, comprese quelle che rimandano a una sua lettura in chiave simbolica, non lo considera affatto come un caso di sospensione teleologica dell'etica, bensì come una dimostrazione dell'equità e della giustizia di Dio. Cfr. R.M. GREEN, *Abraham, Isaac, and the Jewish Tradition. An Ethical Reappraisal*, in «The Journal of Religious Ethics», 10 (1982), 1-21.

²² Cfr. S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. IX, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1982, 48 (annotazione 3529 del 1851, X⁴ A 338).

²³ *Ivi*, 49.

Questa “prontezza ubbidiente” non è forse l’attributo che nel credente corrisponde meglio al comando personale del Dio vivente e che per contro non è affatto richiesto di fronte a un ordine etico generale?

In secondo luogo, se la responsabilità infinita dell’Io verso l’Altro forma il nocciolo dell’etica, che assurge al ruolo di filosofia prima, come Levinas pensa, allora essa prende comunque la forma di un’obbligazione generale verso la quale è lecito chiedersi, ancora una volta, se possa essere sospesa dal comando divino. Se la risposta è negativa, allora alla religione non rimane altro, nella migliore delle ipotesi, che fungere da motivazione aggiuntiva dell’etica, nella peggiore ridursi a etica come avviene in Spinoza e Kant ovvero, come mi sembra nel caso di Levinas, arrivare allo stesso risultato riducendo l’etica a religione, cioè alla religione ebraica che s’identificherebbe perfettamente con l’ordine etico stesso²⁴.

Infine, l’episodio dell’intercessione di Abramo verso gli abitanti di Sodoma e Gomorra non sembra entrare in antitesi, come Levinas suggerisce, con quello del sacrificio di Isacco, prefigurando piuttosto due modelli diversi di relazione etica. Nel primo abbiamo a che fare con una richiesta umana che Dio accoglie, nel secondo con un comando divino che Abramo accoglie. Nel primo l’etica è confermata, nel secondo è sospesa.

Quello che si può semmai osservare *contra* Kierkegaard, nel caso questa fosse la sua intenzione, è che il passaggio allo stadio religioso non implica sempre e necessariamente il superamento di quello etico. La sospensione teleologica dell’etica è una possibilità sempre

²⁴ Su questo cfr. E. LEVINAS, *Esigente ebraismo*, in ID., *L’aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici* (1982), a cura di G. Lissa, Guida, Napoli 1986, 71-79, in particolare 73, dove egli vede nelle religioni diverse dall’ebraismo, e segnatamente nel cristianesimo, dato il suo riferimento in questo contesto ancora una volta a Kierkegaard, la tendenza a «liberare’ il religioso dalle obbligazioni morali». La possibilità di invertire di segno la riduzione spinoziana della religione a etica, comprendendola come riduzione dell’etica a religione, ma ottenendo alla fine lo stesso risultato, Levinas sembra suggerirla in conclusione del suo scritto *Lo sfondo di Spinoza*, ivi, 257-262.

incombente quando l'etica entri nella sfera religiosa, ma non per questo deve realizzarsi ogni volta²⁵. Prima di Kierkegaard, anche Agostino e Tommaso d'Aquino hanno ammesso che Dio possa comandare qualcosa di contrario alla legge morale in vista di un fine superiore. Tommaso d'Aquino, a supporto di una tale concezione, cita quegli episodi biblici che riguardano le cosiddette immoralità dei Patriarchi, fra cui appunto il sacrificio di Abramo, a proposito del quale osserva quanto segue: «Quando Abramo acconsentì ad uccidere suo figlio, non acconsentì a un omicidio: poiché era giusto ucciderlo per un comando di Dio, padrone della vita e della morte. È lui, infatti, che infligge la pena di morte a tutti gli uomini, giusti o iniqui, per il peccato originale: e se l'uomo, autorizzato da Dio, si fa esecutore di codesta sentenza non è un omicida, come non lo è Dio stesso» (*S.Th.* I-II, q. 100, art. 8, ad 3).

Tornerò tra poco su questo punto, osservando per il momento non solo che la differenza tra Tommaso d'Aquino e Kierkegaard qui è minore di quanto sembri²⁶, ma anche che la ragione della

²⁵ Se la sospensione teleologica dell'etica nel caso di Abramo sia per Kierkegaard un caso singolare o caso esemplare è oggetto di dibattito. C.S. EVANS, nel suo volume *Kierkegaard's Ethic of Love. Divine Commands and Moral Obligations*, (Oxford University Press, Oxford 2004), ritiene che sia un caso singolare, che ha luogo quando «Dio interviene miracolosamente a determinare un individuo a credere che questo è quello che Dio vuole» (ivi, 315, nota 9). Questa interpretazione di Evans è coerente con la versione modificata della *Divine Command Theory* (DCT) proposta da R.M. Adams per la quale un "Dio che ama", in ultima analisi, non può comandare un'azione malvagia, ma lascia aperto il problema del perché Dio allora produca occasionalmente una simile determinazione del credente. Se questa interpretazione mira, come sembra, a sminuire la possibilità di un comando contrario alla legge morale, allora il risultato della rilettura dell'episodio di Abramo alla luce della versione modificata della DCT è quella di ridurre l'obbedienza a Dio a un caso di azione morale "contro-culturale", cioè contraria a norme sociali stabilite, che appare troppo poco per un'etica religiosa esigente. R. ZACHARY MANIS, nel suo articolo *Kierkegaard and Evans on the Problem of Abraham*, in «The Journal of Religious Ethics», 39 (2011), 474-492, ha messo in luce quest'ultimo aspetto, unitamente al fatto che Kierkegaard non pone, né in *Timore e tremore*, né in altri scritti, un rilevante problema epistemico riguardo all'obbedienza di Abramo. Sembra infatti che, in ogni caso, Kierkegaard consideri la fede come lo strumento che offre sufficiente conoscenza della volontà di Dio.

²⁶ Su questo punto cfr. B. STILLNER, *Who Can Understand Abraham? The Relation of God and Morality in Kierkegaard and Aquinas*, in «The Journal of Religious Ethics», 21 (1993), 221-245.

possibilità che Dio comandi qualcosa che appare immorale sembra inscritta nella loro comune accettazione del concetto teistico di Dio. Se Dio non potesse operare delle eccezioni alla legge morale, esattamente come fa nel caso dei miracoli con le leggi fisiche, egli non sarebbe il Dio sovrano che dispone pienamente della sua creazione. Nondimeno, la sospensione teleologica dell'etica, come quella miracolosa delle leggi fisiche, non è la condizione normale dell'esperienza umana, ma appunto una possibilità a cui un credente deve sempre tenersi pronto. Probabilmente è questa posizione che anche Kierkegaard vuole sostenere, al netto della sua polemica antihegeliana²⁷.

4.

Vediamo allora, avviandoci alla conclusione, di riprendere il problema posto dall'alternativa tra autonomia ed eteronomia morale che emerge dall'episodio del sacrificio di Abramo e di fare alcune riflessioni teoriche su questo punto.

Bisogna scegliere tra autonomia ed eteronomia morale e un'etica religiosa è realmente posta di fronte a questa alternativa? La risposta è no, ma a condizione di chiarire il significato dei concetti di autonomia ed eteronomia morale. Se autonomia morale significa piena capacità della ragione umana a darsi una legge morale senza alcun riferimento a Dio, allora per un'etica religiosa l'autonomia è un controsenso. Un'etica religiosa che accettasse una nozione di legge morale che si dispensa dalla parola di Dio o che

²⁷ In un passaggio di *Timore e tremore* (KIERKEGAARD, *Opere*, 72), egli riconosce che «si ha ragione di dire che ogni dovere è in fondo un dovere verso Dio; ma se non si può dire di più, si dice nello stesso tempo che in fondo non c'è nessun dovere verso Dio». Kierkegaard, quindi, non nega che l'ordine etico generale collimi con il dovere verso Dio, ma avverte che la perfetta coincidenza tra i due può indurre a considerare Dio stesso come il "generale", fino al punto di renderlo un «punto invisibile ed evanescente». Il "di più" su cui Kierkegaard attrae l'attenzione è appunto la possibilità, paradigmaticamente attualizzata nell'episodio di Abramo, dello scarto tra il dovere etico e quello che Dio comanda.

la prenda in considerazione soltanto quando questa non contrasta con una nozione presuntamente razionale di morale sarebbe un'etica religiosa fittizia. Tuttavia, quest'ultima non ha bisogno di inseguire il concetto di autonomia morale perché esso è in gran parte un mito. Buona parte delle concezioni etiche moderne e contemporanee che si dicono autonome rinunciano, in realtà, a far uso del concetto di legge morale e quindi non sono affatto autonome nel senso proprio del termine. Sono etiche secolari in cui il concetto di legge morale non gioca alcun ruolo sostanziale, ma semmai possiede, come ha osservato Elizabeth Anscombe, una funzione retorica.²⁸ Kant stesso fa fatica a tenersi all'altezza del concetto di autonomia morale da lui preteso quando sostiene che la legge morale è un *Faktum* della ragione, cioè qualcosa che la ragione trova in sé stessa, non una sua costruzione. Nel riconoscere la legge morale come *Faktum*, la ragione umana non sperimenta forse una passività che trasforma l'osservanza della legge morale in un'obbedienza razionalmente opaca al suo dettato? La risonanza emotiva che Kant afferma di provare di fronte alla legge morale, cioè l'ammirazione, la reverenza nei suoi confronti, non è una conferma di questo elemento?

Nemmeno l'eteronomia morale è però una reale alternativa per l'etica religiosa se l'immagine che essa evoca è quella di un Dio dispotico che comanda esseri umani ridotti a marionette. Del resto, questo significato caricaturale di eteronomia morale non risponde affatto al senso dell'episodio del sacrificio di Abramo. La sospensione teleologica dell'etica ha luogo qui in vista di un fine determinato, il mettere alla prova la fede di Abramo, e quindi per una ragione. Abramo, come anche Kierkegaard ha messo in luce all'inizio di *Timore e tremore*, aveva diverse alternative all'obbedienza al comando divino, alternative che egli evidentemente ha

²⁸ Cfr. G.E.M. ANSCOMBE *Modern Moral Philosophy*, in «Philosophy», 33 (1958), 1-19; tr. it. *La filosofia morale moderna*, in «Iride», XXI, 47-67. Su questo punto mi permetto di rimandare al mio volume *Morale e religione. Per una visione teistica*, Morcelliana, Brescia 2021, 52 ss.

scelto di non seguire. Un filosofo analitico contemporaneo, Philip Quinn, ha rincarato la dose, osservando che non soltanto Abramo poteva scegliere tra alternative diverse, ma ha operato una scelta basata sull'evidenza razionale a sua disposizione, il che lo rende un soggetto morale autonomo nel senso pieno del termine, capace quindi anche di assumersi i rischi delle sue scelte.²⁹ Altri autori hanno messo in luce che la parte preponderante di questa evidenza razionale arriva dalla promessa, fatta in precedenza da Dio ad Abramo (*Gn* 12 e 17), di una numerosa progenie e dalla conseguente conclusione di Abramo che Dio non potesse contraddirsi³⁰. Se seguiamo questa linea di ragionamento, potremmo addirittura rendere in una forma sillogistica il ragionamento fatto da Abramo: a) Dio mi ha promesso una numerosa progenie; b) Dio mantiene infallibilmente le sue promesse; c) Isacco è il mio unico figlio (legittimo); d) quindi, nonostante Dio mi comandi di uccidere Isacco e io debba obbedire al suo comando, egli non può volere la morte di Isacco³¹. Se accettiamo questa prospettiva, Abramo non ha soltanto retto, come retoricamente afferma Gerhard von Rad, alla «contraddizione di Dio con se stesso»³², perseverando nella fede, ma ha avuto ragioni per farlo.

Sulla base di queste osservazioni, si può quindi affermare che la contrapposizione tra autonomia ed eteronomia morale è mal

²⁹ PH. QUINN, *Divine Commands and Moral Requirements*, Clarendon Press, Oxford 1978, 14-16.

³⁰ Cfr. P. COPAN, *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament*, BakerBooks, Grand Rapids MI 2011, 48.

³¹ Un altro filosofo analitico, Norman Kretzmann, ha osservato a questo proposito che, nel risolversi ad obbedire al comando divino, Abramo può aver avuto quattro credenze fra loro in tensione che, però, non sono affatto incompatibili: «Dio mi ha comandato di uccidere mio figlio; Dio è buono e massimamente degno della mia obbedienza; per me, uccidere mio figlio, anche se come sacrificio a Dio, sarebbe orribilmente sbagliato; Dio è buono e non mi permetterà di fare qualcosa di orribilmente sbagliato in obbedienza ai suoi comandi»: N. KRETZMANN, *Abraham, Isaac, and Euthyphro. God and the Basis of Morality* (1983), in *Philosophy of Religion. The Big Questions*, E. Stump-M. J.-Murray (eds.), Blackwell, Oxford 1999, 417-427, qui 418.

³² G. VON RAD, *Das Opfer des Abraham*, Kaiser Verlag, München 1971; tr. it. *Il sacrificio di Abramo*, Morcelliana, Brescia 2009², 34.

intesa e che un'etica religiosa non deve scegliere fra le due. Molti fra quelli che rigettano l'alternativa tra autonomia ed eteronomia morale, lo fanno ricorrendo al concetto di "teonomia", che Paul Tillich ha avuto il merito di mettere in circolazione nel dibattito contemporaneo, ma bisogna essere prudenti a questo proposito. Secondo Tillich, questo concetto indica un «approfondimento dell'autonomia in sé stessa fino al punto in cui essa rimanda oltre se stessa».³³ La formula è suggestiva, ma cosa significa propriamente? Nel suo libro *Morality and Beyond*, dove Tillich si propone esattamente di superare quello che egli chiama «l'antiquato contrasto fra un'etica determinata dalla ragione e un'etica determinata dalla fede»³⁴, egli scrive che la «'Volontà di Dio' [...] non è una legge strana [...] che esige la nostra obbedienza, ma la 'silenziosa voce' della nostra natura di uomini, e di uomini con un carattere individuale»³⁵. Il superamento dell'antitesi tra autonomia e eteronomia morale sembra prendere qui la forma di un vago richiamo a un'etica della legge naturale interpretata però alla luce del *kairos*, cioè della situazione concreta, e del principio etico dell'*agape*. In questa concezione, la teonomia orienta quindi a null'altro che a una versione teologica dell'autonomia morale dal carattere intersoggettivo e situazionale. Del timore e tremore di fronte al comando divino e dell'obbedienza da esso richiesta è rimasto poco o niente. Questa osservazione vale anche per altre interpretazioni simili, come quella di Paul Ricoeur, dove il concetto di obbligazione morale viene chiaramente subordinato a quello che egli chiama, in una terminologia spinoziana, il desiderio di essere³⁶.

³³ P. TILlich, *Theonomie*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. V, Mohr, Tübingen, (1931²), coll. 1128-1129, col. 1128.

³⁴ Cfr. P. TILlich, *Morale e religione* (1963), a cura di G. Sardelli, Ubaldini, Roma 1967, 109.

³⁵ Ivi, 116.

³⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Demitizzare l'accusa*, in ID., *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), Jaca Book, Milano 1977, 349-366: «il compito di una teologia morale è di pensare, spingendosi il più lontano possibile, il rapporto del *kerygma*, non innanzitutto con

5.

Quali conclusioni teoriche trarre dalle considerazioni precedenti sull'episodio del sacrificio di Abramo? Mi sembra che da questo episodio emergano diversi nodi teorici che meritano una riflessione per chi intende collegare la morale alla religione e affermare un'etica religiosa, per quanto difficili da sciogliere.

Un primo nodo teorico è quello del rapporto tra l'obbligazione che proviene dall'ambito religioso e quella che proviene dall'ambito morale. Si tratta della stessa obbligazione o di due obbligazioni diverse? Se sono diverse, la prima sopravanza in ogni caso la seconda oppure no? Se lo fa, questo porta ad una crisi permanente dell'etica, come Karl Barth, ha suggerito un secolo fa, sulla scia di Kierkegaard, nel *Römerbrief*?³⁷ Se invece non lo fa, non si produce per il credente una situazione dilemmatica dal punto di vista morale che porta a un esito tragico dove la differenza, sottolineata da Kierkegaard, tra il caso di Agamennone e quello di Abramo viene meno?³⁸ Oppure il dilemma viene semplicemente superato, risolvendo l'obbligazione religiosa in quella morale, e quindi secolarizzando compiutamente l'etica?

Se ammettiamo, come a me sembra opportuno, che l'obbliga-

l'obbligazione, ma col desiderio di cui l'obbligazione è una funzione seconda» (ivi, 356-357). Nel passaggio successivo Ricoeur accenna all'obbedienza di Abramo, ma non a quella che risulta di fronte al comando di sacrificare Isacco bensì a quella, precedente, di fronte al comando di lasciare la propria terra, dove egli vede «uno spalancamento del suo [*di Abramo*] desiderio (ivi, 357). Nel vuoto aperto da questo desiderio sarebbe appunto da ritrovare quello che Ricoeur chiama «il momento kerygmatico dell'etica», cioè il momento teonomico che non solo contrasterebbe con quello autonomo, ma lo adempirebbe. Questa lettura naturalmente non funziona nel caso dell'obbedienza al comando di sacrificare Isacco, perché in questo caso essa si produce proprio in risposta all'interdizione del desiderio, non al suo spalancamento.

³⁷ E in scritti coevi, in particolare la conferenza del 1922 *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*, ora in K. BARTH, *Vorträge und kleinere Arbeiten*, hrsg. v. H. Finze, Theologischer Verlag, Zürich 1990, 98-143. Su questo e altri punti della concezione dell'etica barthiana mi permetto di rimandare a A. AGUTI, *Crisi e rifondazione dell'etica in Karl Barth*, in «Humanitas», 61 (2006), 647-660.

³⁸ A questo risultato arriva, per esempio, P.L. QUINN, *Agamemnon and Abraham. The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith*, in «Literature and Theology», 4 (1990), 181-193.

zione proveniente dall'ambito religioso sia distinta da quella morale e che la sopravvanti soltanto in certi casi³⁹, un secondo punto degno di riflessione è perché debba darsi una tale sopravanzamento. Il sopravanzamento dell'obbligazione religiosa nei confronti di quella morale è di tipo ontologico, nel senso che aggiunge nuove e diverse obbligazioni rispetto a quelle morali oppure è di tipo epistemico, cioè fornisce soltanto gli ausili per conoscere meglio queste ultime? Detto nei termini di Tommaso d'Aquino, la legge divina è uno strumento per implementare la legge morale naturale, cioè la partecipazione della creatura razionale alla legge eterna, oppure esprime ogni volta nuove disposizioni della volontà divina in rapporto a quello che accade nel mondo?

Un terzo punto qualificante diviene allora quello dello *status* dei precetti morali che sono sopravanzati. La tesi della loro sospensione teleologica dipende evidentemente dal fatto che essi esprimono verità morali contingenti, ma si può legittimamente sostenere, come ha ritenuto Duns Scoto, che i precetti della seconda tavola del Decalogo sono contingenti, e che quindi Dio può comandare altrimenti? Se lo si nega, come ha ritenuto Tommaso d'Aquino, è davvero possibile una sospensione teleologica dell'etica? La soluzione individuata da Tommaso è quella di ridefinire l'atto contrario alla legge morale comandato da Dio esattamente come un atto di obbedienza verso Dio, che è padrone della vita e della morte, così come dei beni materiali e di tutto il resto. Nel caso delle immoralità dei Patriarchi, non c'è infrazione della leg-

³⁹ Come ho accennato in precedenza, questa sembra anche la tesi sostenuta da Kierkegaard che per questo motivo non è da considerare come un rappresentante puro e semplice della DCT. R. ZACHARY MANIS, nel suo articolo *Kierkegaard and Divine-Command Theory. Replies to Quinn and Evans*, in «Religious Studies», 45 (2009), 289-307, ha sostenuto che l'etica kierkegaardiana non si impegna con quella che egli chiama la *necessity clause* della DCT, cioè con la tesi per la quale necessariamente *p* è moralmente obbligatorio soltanto se Dio comanda *p*, ma con la *sufficiency clause*, cioè con la tesi che necessariamente qualsiasi cosa Dio comandi, è moralmente obbligatorio (nel mondo in cui lo comanda). In altri termini, se è vero che tutto quello che Dio comanda è moralmente obbligatorio, non è vero che tutto quello che è moralmente obbligatorio dev'essere comandato da Dio.

ge morale, e quindi peccato, perché, in ultimo, i loro atti non sono contrari alla retta ragione pratica (cioè non sono omicidi, furti, o fornicazioni), bensì atti che si conformano alla volontà divina «che è la regola prima e suprema» (*S.Th.* II-II, q. 154, art. 2 ad 2). In questo contesto Tommaso richiama esplicitamente l'analogia tra la sospensione teleologica dell'etica e la sospensione delle leggi fisiche nel caso dei miracoli, che ho ricordato prima, affermando che, come nel caso di Osea che si unisce alla prostituta per comando divino, «quello che l'uomo compie per volontà di Dio, obbedendo ai suoi comandi, non è contro la retta ragione, sebbene sia contro l'ordine consueto della ragione: come del resto non è contro natura un fatto miracoloso compiuto dalla potenza divina, sebbene sia contro il corso ordinario della natura»⁴⁰.

Resta così un ultimo nodo teorico che è quello del rapporto tra ragione e volontà divina che delinea la differenza tra un'etica della legge naturale e una teoria dei comandi divini. Nell'obbedire al comando emanato dalla volontà divina si obbedisce in ultimo alla volontà divina che si suppone essere, come negli esseri umani, libera, e quindi capace di volere altrimenti, oppure alla volontà divina che è identica, data la semplicità di Dio, alla sua eterna ragione pratica? Se si sceglie la prima opzione, si accetta il volontarismo divino, se si sceglie la seconda il razionalismo divino. Se si sceglie la prima, si accetta la tesi che le verità morali sono contingenti, se si accetta la seconda che sono necessarie. Il dilemma di Eutifrone torna così a riproporsi. Esiste una via intermedia fra

⁴⁰ C.S. Evans, che sostiene una versione modificata della DCT, non considera necessaria quella egli chiama «discretion thesis», cioè la tesi che Dio possa scegliere ciò che comanda, potendo così comandare cose diverse da quelle che ci appaiono obbligatorie, mentre mantiene la «modal status thesis», cioè la tesi che quello che a noi appare obbligatorio acquista uno *status* speciale quando è comandato da Dio. Quello che ne risulta è, come lo stesso Evans riconosce, una concezione «minimale e in una forma non standard» della DCT che, tra l'altro, consente a quest'ultima di non entrare in competizione con un'etica della legge naturale. Cfr. C.S. EVANS, *God & Moral Obligation*, Oxford University Press, Oxford 2013, 35, 69. Ho già indicato alla nota 25 che questa versione della DCT rischia di perdere la sua specifica connotazione teologica.

le due? La soluzione di Tommaso appena richiamata a quale delle due è riconducibile? Con tutta probabilità alla seconda,⁴¹ ma resta il fatto che il nesso interno tra volontà e ragione divina in alcuni casi, come quello del sacrificio di Abramo, risulta razionalmente impenetrabile all'essere umano e può essere ammesso soltanto per fede.

⁴¹ Sulla questione del rapporto tra Tommaso e Scoto cfr. J. CALEB CLANTON-K. MARTIN, *Aquinas and Scotus on the Metaphysical Foundations of Morality*, in «Religions», 10 (2019), doi:10.3390/rel10020107. I due autori propendono per considerare Tommaso come un rappresentante dell'etica della legge naturale a fronte di alcuni tentativi di appropriazione da parte dei sostenitori della DCT.

L'uso delle fonti bibliche in etica teologica. Rilettura prospettica della problematica

Werner Wolbert

Sommario: 1. Esortazione ed argomentazione. – 2. Problemi di applicazione. – 3. Riflessione etica e messaggio biblico. – 4. Indicativo e imperativo.

The use of biblical sources in theological ethics. Prospective reinterpretation of the problematic

ABSTRACT

When discussing New Testament ethics or writing a book on the subject, it is often unclear what this entails and what can be expected from such a project. Today, ethics is mainly expected to answer practical questions and to examine ethical arguments and ethical language. New Testament ethics is above all exhortation, paraenesis; it is concerned with doing what is already recognised as right and growing in goodness. For this reason, even in the case of ethical-normative statements in the Bible, one must examine the context and arguments on which the validity of such statements depends. Finally, the affinity of some New Testament ethical statements with ancient philosophical ethics (as in the case of the Stoa) responds to a desire for the universalisation of Christian morality.

Quando si parla di etica del Nuovo Testamento o si scrive un libro sull'argomento, spesso non è chiaro cosa questo comporti e cosa ci si possa aspettare da un tale progetto. Oggi ci si aspetta che l'etica risponda soprattutto a domande pratiche e che esamini gli argomenti etici e il linguaggio etico. L'etica del Nuovo Testamento è soprattutto esortazione, paraenesis; si preoccupa di fare ciò che è già riconosciuto come giusto e di crescere nel bene. A motivo di ciò, anche nel caso di affermazioni etico-normative della Bibbia, occorre esaminare il contesto e gli argomenti da cui dipende la validità di tali affermazioni. Infine, l'affinità di alcune affermazioni etiche del Nuovo Testamento con l'etica filosofica antica (come nel caso della Stoa) risponde a un desiderio di universalizzazione della morale cristiana.

Stephan Goertz, professore di Teologia morale a Magonza, pone la domanda contenuta nel titolo di un articolo: «La Bibbia interpreta la morale o la morale interpreta la Bibbia?». Spontaneamente, potremmo pensare ad argomenti per entrambe le risposte. Contro la prima possibilità, possiamo pensare spontaneamente a esempi di un appello errato alla Bibbia in alcune

questioni. Goertz cita la giustificazione della pena capitale con riferimento a Rm 13,4: le autorità «non portano la spada invano», o Num 35,16: «l'omicida merita la morte»¹. L'esempio più attuale è probabilmente quello delle affermazioni bibliche sull'omosessualità, la cui valutazione offre un certo potenziale di conflitto, per esempio nella Comunione anglicana. Nella nostra tradizione c'è una particolare disputa sulle dichiarazioni sul divorzio.

Il documento finale della III Assemblea ecumenica europea di Sibiu (Romania) del 2007 parla di “principi cristiani immutabili e valori morali che derivano direttamente dal Vangelo”. Quali potrebbero essere questi principi? Secondo un collega austriaco, che ha partecipato all'incontro, questa formulazione è stata inserita nel documento soprattutto a causa delle pressioni russe e contro una notevole opposizione. La Dichiarazione ortodossa russa sui diritti umani formula (III, 3):

È inammissibile introdurre nella sfera dei diritti umani norme che minano o abrogano sia la morale del Vangelo sia la morale naturale.

La morale naturale include ovviamente le aree della famiglia e della patria ivi menzionate. Ciò che appartiene alla morale del Vangelo rimane oscuro. Tali affermazioni possono talvolta essere espressione di una certa retorica iperbolica, che non è rara quando ci si riferisce ai testi canonici. Da un punto di vista critico, si potrebbe fare un'osservazione con Richard Burridge:

L'uso di termini come “biblico” è spesso solo un modo utile per alzare il livello di rumore e rivendicare l'autorità del proprio punto di vista”².

¹ STEPHAN GOERTZ, *Legt die Bibel die Moral aus oder die Moral die Bibel? Moraltheologische Erwägungen zur ethischen Normativität der Heiligen Schrift*, in *Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge. Jahrbuch für Moraltheologie*, Christof Breitsameter-Stephan Goertz (Hgg.), Freiburg i. Br. 2018 (=Jahrbuch für Moraltheologie, Bd 2), 67-81. Sul tema cfr. WERNER WOLBERT, *What Kind of Ethics is New Testament Ethics?*, in: «Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego», 39 (2019), 27-41.

² RICHARD A. BURRIDGE, *Imitating Jesus. An Including Approach to New Testament Ethics*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge (UK) 2007, 350 («The use of terms like 'biblical' is

In questo contesto, dipende anche dal rispettivo punto di vista quali affermazioni bibliche si considerano particolarmente significative o “principi immutabili”. Heinrich Bedford-Strohm (ex presidente del Consiglio della Chiesa protestante in Germania), nel suo discorso di apertura di un congresso di moralisti di lingua tedesca a Bamberg, ha osservato che gli approcci all’etica orientati alla Bibbia tendono a collocarsi a destra politicamente sul versante cattolico e a sinistra su quello protestante³. Ciò dimostra che l’interpretazione delle affermazioni etiche bibliche non avviene mai senza presupposti. Quest’osservazione suggerisce la seconda alternativa di Stephan Goertz:

In termini etici, la Scrittura non deve essere intesa come *norma normans non normata*. Se Dio si è rivelato come un Dio moralmente perfetto si può discernere solo se esiste un concetto di perfezione morale che non sia esso stesso derivato dalla testimonianza della rivelazione⁴.

Ma non significa forse questa posizione una svalutazione della Bibbia, soprattutto del Nuovo Testamento, a cui dobbiamo affermazioni di fondamentale importanza, specialmente sui temi dell’amore o della misericordia?

Queste controversie non possono essere risolte senza una riflessione metodica sul *genus* di affermazioni etiche presenti nella Bibbia.

often just a useful way of raising the noise level and claiming authority for one’s own point of view»).

³ HEINRICH BEDFORD-STROHM, *Radikale Liebe. Perspektiven ökumenischer Ethik*, in *Ökumenische Ethik*, Thomas Laubach (Ed.), Schwabe-Echter, Basel-Würzburg 2019, 17-35, qui 23: «Während man Offenbarungstheologie in katholischem Diskussionszusammenhang eher im konservativen Spektrum verorten würde, ist sie in der evangelischen Ethik – oft inspiriert durch Karl Barth und die Bekennender Kirche – gerade bei denen verwurzelt, die gegen die Beharrungskräfte emanzipatorische Prozesse zu befördern versuchen und sich politisch in der Friedensbewegung und im Kampf für soziale Gerechtigkeit positionieren».

⁴ GOERTZ, *Legt die Bibel*, 74: «In ethischer Hinsicht ist die Schrift nicht als *norma normans non normata* zu begreifen. Ob sich Gott als moralisch vollkommener Gott offenbart hat, lässt sich nur erkennen, wenn es einen Begriff moralischer Vollkommenheit gibt, der nicht selbst wiederum aus dem Offenbarungszeugnis abgeleitet worden ist».

1. Esortazione ed argomentazione

In uno dei suoi discorsi, Epitteto ci parla del suo maestro Musonio Rufo:

Uomini, l'aula del filosofo è un ospedale; non dovrete uscirne con piacere, ma con dolore. Perché non state bene quando arrivate: un uomo ha una spalla slogata, un altro un ascesso, un altro una fistola, un altro ancora un mal di testa⁵.

Così come le malattie vengono curate da un medico in ospedale (ιατρείον), a volte in modo doloroso, anche l'incontro con Rufo o con Gesù può essere doloroso, come si può vedere nell'esempio di Zaccheo o della Samaritana. Epitteto distingue poi tra diverse forme di discorso: esortazione (προτρεπτικός), confutazione (ἐλεγχτικός), istruzione (διδασκαλικός). Del primo si dice poi:

L'abilità di mostrare all'individuo, così come alla folla, l'incoerenza bellicosa in cui si dibattono, e come stiano prestando attenzione a qualsiasi cosa piuttosto che a ciò che vogliono veramente. Vogliono infatti le cose che portano alla felicità, ma le cercano nel posto sbagliato⁶.

Sotto questo aspetto, la filosofia morale di oggi è molto diversa da quella antica. L'aula o il seminario non sono considerati come un ospedale, l'insegnante non come un medico. Come invece dimostrano gli esempi di Rufo, Epitteto o Socrate, l'etica antica considerava l'esortazione (προτρεπτικός) e la confutazione (ἐλεγχτικός) come il proprio compito.

Richard A. Burrige fa riferimento a Isocrate (*Evagora*, 77)⁷, dove si legge:

⁵ EPITTETO, *Discorsi*, III 23,30.

⁶ Ivi, III 23,33.

⁷ BURRIDGE, *Imitating Jesus*, 29.

Esortiamo infatti (προτρέπομεν) i giovani allo studio della filosofia lodando gli altri, affinché essi, emulando coloro che vengono elogiati, desiderino adottare le stesse attività.

Quando parliamo di *etica* del Nuovo Testamento, dobbiamo essere consapevoli che questo tipo di etica è molto più simile a quella antica che a quella moderna. La caratterizzazione di Rufo da parte di Epitteto può ricordarci immediatamente i profeti dell'Antico Testamento o Giovanni Battista. Anche se le esortazioni di Gesù sembrano essere meno dure (almeno in generale), egli è comunque un predicatore morale come Giovanni Battista. I suoi sermoni esortano e confutano; in questo senso ha poco in comune con i filosofi e i teologi morali di oggi. E noi siamo chiamati a emulare quelli che elogliamo, soprattutto Gesù stesso o, per esempio, Paolo che ci esorta (*Filippesi*, 3,17):

Fatevi miei imitatori, fratelli, e guardate a quelli che si comportano secondo l'esempio che avete in noi.

O *Ebrei* 13,7:

Ricordatevi dei vostri capi, i quali hanno annunciato la parola di Dio; considerando attentamente l'esito del loro tenore di vita, imitatene la fede.

L'incontro con Gesù può, infatti, essere vissuto come un ospedale (ιατρείον); egli è una sorta di medico non solo con le sue parole, ma anche con le sue azioni. Guarisce non solo le malattie fisiche, ma anche quelle spirituali.

Il mio maestro Bruno Schüller ha evidenziato questa peculiarità delle affermazioni etiche nella Bibbia e, seguendo Seneca, ha chiamato questo genere di discorso etico *parenesi*. Seneca tratta di questo genere nelle *Lettere* 94 e 95:

Quel settore della filosofia che fornisce precetti appropriati al caso individuale, invece di formularli per l'umanità in generale - che, per esempio, consiglia come un marito dovrebbe comportarsi nei confronti della mo-

glie, o come un padre dovrebbe educare i suoi figli, o come un padrone dovrebbe governare i suoi schiavi - questo settore della filosofia, dico, è accettato da alcuni come l'unica parte significativa, mentre gli altri settori sono respinti per il fatto che si allontanano dalla sfera delle esigenze pratiche - come se un uomo potesse dare consigli su una parte della vita senza aver prima acquisito una conoscenza della somma della vita nel suo complesso!⁸

Quello che Seneca ha in mente sembra essere qualcosa di simile a una *Haustafel*. La caratteristica di questo tipo di esortazione o parearesi è che presuppone semplicemente i doveri dei destinatari, dei genitori e dei figli, del marito e della moglie, del padrone e dello schiavo. Questi termini non denotano solo una relazione biologica o sociale, ma un certo *ruolo* con i suoi doveri impliciti. Questi doveri sono semplicemente dati per scontati e non riflessi criticamente, mentre oggi abbiamo il diritto o addirittura il dovere di mettere in discussione queste implicazioni. Il modo in cui questi ruoli sono semplicemente dati per scontati è ben illustrato nel *Discorso* II,10 di Epitteto, intitolato: «Come è possibile scoprire i doveri di un uomo dalla denominazione che porta?» (Πὼς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντα ἔστιν εὐρίσκειν), dove si afferma:

Poi ricordate che siete un Figlio. Qual è la professione (*ἐπαγγελία*) di questo carattere? Trattare tutto ciò che è suo come se appartenesse a suo padre, essergli obbediente in tutto, non parlare mai male di lui a nessun altro, né dire o fare nulla che possa nuocergli, cedere a lui in tutto e dargli la precedenza, aiutandolo per quanto è in suo potere.

Sappiate poi che anche voi siete un Fratello. Anche su questo carattere incombe la deferenza, l'obbedienza, la gentilezza [...].

Poi, se siedi nel consiglio comunale di qualche città, ricordati che sei un consigliere; se sei giovane, ricordati che sei giovane; se sei vecchio, che

⁸ SENECA, *Lettera* 94,1: «Eam partem philosophiae quae dat propria cuique personae praecepta nec in universum componit hominem, sed marito suadet quomodo se gerat adversus uxorem, patri quomodo educet liberos, domino quomodo servos regat, quidam solam receperunt, ceteras quasi extra utilitatem nostrum vagantis reliquerunt, tamquam quis posset de parte suadere nisi qui summam prius totius vitae complexus esset».

sei un anziano; se sei un padre, che sei un padre. Ognuna di queste denominazioni, se debitamente considerata, suggerisce sempre gli atti che le sono appropriati.

L'importante è che i rispettivi termini (padre ecc.) non siano usati in senso neutrale (descrittivo), ma normativo. Tali termini normativi o valutativi sono tipici dell'esortazione, della parenesi; l'esempio più evidente di questo tipo di discorso può essere il Decalogo. Il quarto comandamento, ad esempio, parla di padre e madre in senso normativo, non però nel senso attivo di un ruolo, ma nel senso passivo di qualcuno a cui dobbiamo un certo comportamento come il rispetto o la cura. Nella seconda parte troviamo verbi valutativi come *rubare*, *commettere adulterio* che implicano già che la rispettiva azione sia moralmente proibita, moralmente sbagliata. In questo senso, queste esortazioni sono tautologie dal punto di vista logico. Questo carattere tautologico è molto chiaro nel divieto di uccidere che troviamo nel *Corano* (6,151):

Non si deve uccidere nessuno che Dio ha proibito di uccidere, se non quando si è legittimati.

Una formulazione altrettanto tautologica la troviamo in *Romani* 13,7:

Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto.

Non ci sono qui informazioni dettagliate sulle persone o istituzioni a cui sono dovute queste cose. Pertanto, potremmo avere qualche dubbio sull'utilità di questo tipo di esortazione. Seneca cita il filosofo stoico Aristone di Chio, che aveva espresso questo tipo di dubbi e ne aveva discusso a lungo: «*Quid prodest [...] aperta monstrare?*» (a cosa serve [...] sottolineare l'ovvio?). Seneca risponde:

È molto utile, perché a volte conosciamo i fatti senza prestarvi attenzione.

Il consiglio non è un insegnamento; si limita ad attirare l'attenzione e a stimolare la memoria, concentrandola e impedendole di perdere il controllo⁹.

Gli autori antichi sembrano pensare alle ammonizioni con un certo grado di concretezza, come nel caso delle ammonizioni citate finora. Ma appartengono a questo genere anche ammonizioni molto generali (ad esempio Mt 5,48: «Siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli!»).

Un compito ben diverso è quello di rispondere a domande sul comportamento giusto e sbagliato o di risolvere controversie etiche, come ha fatto Paolo, ad esempio, in *1 Corinti* 7 e 8-10. Questo compito è chiamato «distinguere sempre il meglio» (δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα Fil 1,10) o «provare ciò che è volontà di Dio» (Rom 12,2) o «provare ciò che piace al Signore» (Ef 5,10). Perché è importante conoscere questa differenza tra esortazione e argomentazione?

I compiti di esortazione e argomentazione non devono essere mai confusi; altrimenti si può facilmente cadere nella tentazione tipica di teologi o di predicatori (o, forse, anche di politici, a volte): argomentare esortando. Questo accade sempre, se si vedono le radici delle opinioni considerate sbagliate o pericolose nel vizio o nell'atteggiamento immorale e si fa appello alla conversione, invece di cercare di convincere con gli argomenti.

Tuttavia, il carattere parenetico delle esortazioni bibliche non è sempre così facile da riconoscere come negli ammonimenti linguisticamente evidenti del Decalogo, delle *Haustafeln*, oppure dei cataloghi di virtù e vizi. Ecco due esempi. In Rm 13,1-7, come già detto, l'ultima frase con la sua formulazione tautologica indica chiaramente il carattere parenetico. Ciononostante, il passo è stato usato (o abusato) per argomentare contro il diritto di resistenza o a favore della pena di morte. L'ammonimento di Paolo

⁹ SENECA, *Lettera* 94,25: «Plurimum; interdum enim scimus nec attendimus. Non docet admonitio, sed advertit, sed excitat, sed memoriam continet nec patitur elabi».

è rivolto ai primi entusiasti cristiani che credevano di non essere più soggetti a ordini terreni come lo Stato e quindi di non dover pagare le tasse. Con l'affermazione «non per nulla porta la spada», Paolo vuole evidentemente chiarire la necessità dell'ordine statale, soprattutto del diritto penale.

Gli entusiasti di Corinto, invece, vedevano il regno della sessualità come uno spazio libero, che si esprime nello slogan: «Tutto mi è lecito» (1 Cor 6,12). A mio avviso, anche l'affermazione di 1 Cor 6,18 «qualunque peccato l'uomo commetta, è fuori del suo corpo» è uno slogan di questo tipo: il corpo come spazio moralmente libero o indifferente. Riguardo all'affermazione che le membra di Cristo possono essere rese membra di una prostituta (6,15), gli esegeti si sono chiesti criticamente se allora non debbano essere rese membra anche della moglie. L'affermazione di Paolo, tuttavia, *illustra* solo la proibizione della fornicazione («Fuggite la fornicazione»: 6,18); non è un *argomento* contro i rapporti con una prostituta. Questa proibizione è ricordata e inculcata, non giustificata.

Tesi 1: La maggior parte delle affermazioni etiche del NT sono di natura parenetica.

2. Problemi di applicazione

Burridge osserva con riferimento a molte indagini sull'etica del Nuovo Testamento che esse «never grapple how they might be applied to the contemporary world» (non affrontano mai il modo in cui potrebbero essere applicate al mondo contemporaneo)¹⁰. In ogni caso, questa assenza è meglio di un'applicazione sconsiderata alle domande di oggi. Naturalmente, ogni esortazione ragionevolmente concreta (come il Discorso della Montagna)

¹⁰ BURRIDGE, *Imitating Jesus*, 3.

contiene alcune implicazioni normative. Ma queste devono essere rese consapevoli ed esaminate in relazione alla situazione odierna. Perciò Burridge ha ragione quando afferma che la Scrittura non può mai essere «the final court of appeal» (l'ultima corte d'appello)¹¹. La Scrittura non può risolvere le controversie di oggi e l'esortazione è spesso pronunciata in una situazione concreta di cui oggi abbiamo spesso una conoscenza incompleta. Permettete-mi di fare alcuni esempi.

a) Spesso nel NT troviamo solo *un* lato della medaglia. Dobbiamo essere sempre consapevoli degli aspetti (forse controversi) non menzionati. Troviamo, ad esempio, l'esortazione a perdonare i nostri nemici, di perdonare al fratello «fino a settanta volte sette» (Mt 18,22); ma Gesù non dice – almeno in questo punto – nulla su come dovremmo reagire nel caso in cui l'offensore non sia consapevole di un comportamento scorretto o di una colpa, come a volte accadeva, ad esempio, negli interrogatori della Commissione per la verità e la riconciliazione in Sudafrica o in Ruanda. Tuttavia si parla spesso del perdono “incondizionato” richiesto da Gesù. Il motivo è che si cita sempre e solo il passo di Matteo. Al contrario, il passo parallelo in *Luca* 17, 4 dice: «Se un tuo fratello pecca, rimproveralo; ma *se si pente*, perdonagli. E se pecca sette volte al giorno contro di te e sette volte ti dice: Mi pento, tu gli perdonerai».

L'esortazione al perdono nasce per i cristiani nel contesto della disciplina ecclesiastica. Per una chiesa riconciliata è essenziale che il peccatore si penta, come sottolinea l'istruzione sulla *correctio fraterna* in Mt 18,17 (cioè poco prima di 18,22) con riferimento ad ammonire il fratello, prendere testimonianze, dire all'assemblea. Dopo la fine del Terzo Reich, le aspettative tedesche sulla disponibilità degli ebrei a perdonare si sono rivelate un fallimento¹².

¹¹ Ivi, 382.

¹² Cfr. WERNER WOLBERT, *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit*, «Studien der Moralthologie. Neue Folge 12», Aschendorf, Münster 2020, 109-136; Id., *Schmutzige Hände und weiße Westen*,

b) Per ragioni analoghe, sarei cauto nel diagnosticare contraddizioni tra Gesù e, ad esempio, Paolo. Può essere vero che l'istruzione di Paolo «di non mescolarvi con gli impudichi [...] con questi tali non dovete neanche mangiare insieme», e ancora: «togliete il malvagio di mezzo a voi» (1 Cor 5,11.13), secondo Burridge «sembra ignorare l'esempio di Gesù»¹³. Ma Gesù non ha dovuto dare regole per la disciplina di una comunità cristiana; il *Sitz im Leben* è diverso. Gesù non ha parlato alle persone delle implicazioni etiche della loro conversione o della loro accettazione del suo messaggio (come fece Giovanni Battista, quando gli fu chiesto dal popolo: «Che cosa dobbiamo fare allora?»: Lc 3,10). Zaccheo, tuttavia, ne trae le conseguenze per sé, e Gesù condanna il servo che non perdona nella rispettiva parabola (Mt 18,21-35), e dice alla donna colta in adulterio: «Va' e non peccare più!» (Gv 8,11).

c) Paolo condanna duramente i rapporti sessuali con una prostituta (1 Cor 5); ma non sappiamo cosa avrebbe detto a una prostituta che voleva convertirsi al cristianesimo ed essere battezzata. Rinunciare al suo lavoro avrebbe significato, probabilmente, la perdita del reddito. E – come sappiamo – a Corinto c'erano molte prostitute.

d) Per Paolo (Rm 1,20-23.26-27), i rapporti omosessuali sono una conseguenza o un sintomo del rifiuto di onorare Dio come Dio. Ma cosa avrebbe pensato degli omosessuali cristiani fedeli? L'immoralità del comportamento omosessuale è semplicemente data per *scontata* da Paolo; altrimenti non potrebbe essere un sintomo di non onorare Dio, o di paganesimo.

e) Anche quando troviamo una vera argomentazione, come in *1 Corinzi 7*, dobbiamo essere cauti nel trarre conclusioni per l'oggi.

«Studien zur theologischen Ethik, 158», Schwabe-Echter, Basel-Würzburg, 2022, 131-159.

¹³ BURRIDGE, *Imitating Jesus*, 72.

Così, per quanto riguarda questo testo, non conosciamo la lettera che i Corinzi scrissero a Paolo. Non possiamo comprendere appieno le contese e le argomentazioni senza conoscere il contesto di Corinto e le domande dei Corinzi. Quindi possiamo concludere con Johannes Schnocks:

Nel concerto delle discipline teologiche, l'esegesi è quindi un soggetto descrittivo, non normativo. Ciò non significa, tuttavia, che non sia in grado di integrare il testo biblico nel discorso normativo secondo la normatività della Sacra Scrittura. La metafora testimoniale è un tentativo di rendere plausibile questa autorità¹⁴.

Tesi 2: Anche nel caso di affermazioni etico-normative della Bibbia, occorre esaminare il contesto e gli argomenti da cui dipende la validità di tali affermazioni.

3. Riflessione etica e messaggio biblico

20 o 30 anni fa, molti esegeti avrebbero probabilmente contraddetto con forza una simile affermazione. Alcuni ritenevano che ci si dovesse avvicinare alle affermazioni etiche della Bibbia completamente senza presupposti, che si dovesse ignorare ciò che si conosceva dal punto di vista teologico o filosofico, che, per ottenere una vera comprensione dell'etica dell'Antico o del Nuovo Testamento, si debbano tenere da parte le intuizioni dell'etica sistematica o della teologia morale. Il problema può essere illustrato dalla seguente citazione di John Barton:

¹⁴ JOHANNES SCHNOCKS, *Ethische Bibeלקtüre als Gratwanderung? Auf der Suche nach der theologischen Autorität des Alten Testaments*, in *Bibel und Moral*, 11-44, qui 24: «Die Exegese ist also im Konzert der theologischen Disziplinen ein deskriptives, nicht ein normatives Fach. Das bedeutet allerdings nicht, dass sie nicht in der Lage wäre, den biblischen Text entsprechend der Normativität der Heiligen Schrift in den normativen Diskurs einzubringen. Die Zeugnis-metapher ist ein Versuch, diese Autorität plausibel zu machen».

Ho suggerito che lo studio dell'etica dell'Antico Testamento ha talvolta sofferto di una riluttanza da parte degli studiosi a contemplare questioni 'filosofiche', sulla base del fatto che il popolo dell'antico Israele semplicemente non era interessato, o non poteva comprendere, questioni di questo tipo¹⁵.

Barton critica autori come Eichrodt e Hempel quando enfatizzano la *teonomia* dell'etica biblica, "quasi ad esclusione di altri modelli":

Naturalmente, essi si basavano su molte prove solide tratte dai testi. Ma sicuramente erano anche motivati in parte da uno schema dogmatico in cui il vero valore teologico dell'etica è visto come un comando divino¹⁶.

Secondo Barton, Eichrodt e Hempel hanno proiettato la loro concezione (barthiana) dell'etica sui testi dell'Antico Testamento. Ovviamente non hanno riflettuto sull'omonimia di termini come *autonomia* e *teonomia*¹⁷. L'autonomia e la teonomia non si escludono a vicenda, in quanto la relazione tra Dio e l'uomo non deve essere pensata in termini di relazione competitiva (che, tuttavia, si verifica spontaneamente di tanto in tanto). Piuttosto, l'autonomia è abilitata solo attraverso la chiamata di Dio, cioè attraverso

¹⁵ JOHN BARTON, *Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky) 2003, 53: «I have suggested that the study of Old Testament ethics has sometimes suffered from an unwillingness on the part of scholars to contemplate 'philosophical' questions at all, on the grounds that the people of ancient Israel simply were not interested in, or could not have understood, questions of such a kind».

¹⁶ Ivi, 47: «they were, of course, drawing on much solid evidence from the texts. But they were also surely motivated partly by a dogmatic scheme in which the true theological amount of ethics is viewed as divine command».

¹⁷ Oggi la parola *autonomia* sta per autodeterminazione (ad esempio in contesto bioetico). Letteralmente significa *auto-legislazione*; questo è anche il suo significato centrale in Kant: l'uomo si dà una legge morale (anche se Kant non usa la parola in modo univoco). In questo senso, la parola viene applicata nella Grecia classica alle città-stato greche e, dal tempo delle guerre persiane, anche alle persone. Così Antigone nella tragedia di Sofocle è chiamata *αὐτόνομος ζῶσα* dal Coro (v. 821), non perché sia una donna autodeterminata, ma perché in un conflitto etico fa ciò che lei stessa ritiene giusto, il dovere più importante. Recentemente mi sono chiesto cosa significhi autodeterminazione in greco. Non sembra esistere un equivalente in greco classico; in greco moderno è *αὐτοδιάθεσις* (autodisposizione).

la teonomia. Inoltre, gli autori non si sono resi conto che l'Antico Testamento non riflette mai sul dilemma di Eutifrone, che il linguaggio dell'Antico Testamento può sembrare positivistico (teonomico), ma che il messaggio potrebbe non essere inteso strettamente in quel senso. Barton afferma:

Hempel ed Eichrodt, almeno, hanno presentato la loro lettura dei testi come corretta storicamente, non solo come auspicabile teologicamente. Ed è possibile che non si siano resi conto di quanto le loro preferenze teologiche potessero distorcere il loro giudizio sui fatti storici¹⁸.

Per Barth, l'esigenza morale era basata sulla fede, sulla rivelazione. Le conseguenze che ne derivano sono politicamente più 'a sinistra'. Riferendosi al pensatore etico americano riformato James Gustafson, il teologo svedese Carl-Henric Grenholm critica la posizione opposta, per la quale la riflessione etica si basa unicamente sulla creazione, quindi sulla ragione, in quanto abbinata a un atteggiamento acritico nei confronti del potere politico:

l'idea che l'intuizione morale sia indipendente dal Vangelo e dalla fede cristiana si combina con un'etica politica acritica nei confronti del potere politico esistente¹⁹.

Il *proprium* dell'etica cristiana sembra quindi consistere in una prospettiva che consente una distanza critica dagli ordini esistenti, in particolare dall'ingiustizia e dalla disuguaglianza²⁰. Certo, anche il Nuovo Testamento (come già accennato con l'esempio di

¹⁸ BARTON, *Understanding Old Testament Ethics*, 48: «Hempel and Eichrodt, at least, presented their reading of the texts as correct historically, not just as desirable theologically. And it is possible, that they failed to see how far their own theological preferences might be distorting their judgement about the historical facts».

¹⁹ CARL-HENRIC GRENHOLM, *Law and Gospel in Lutheran Ethics*, in *Justification in a Post-Christian Society*, Carl-Henric Grenholm/Göran Gunner (Eds.), Pickwick Publications, Eugene (Oregon) 2014, 91-106, qui 92 («that the idea that moral insight is independent of the gospel and Christian faith is combined with a political ethic which is uncritical of the existing political power»).

²⁰ Ivi, 92.

‘codici domestici’ o le vaghe dichiarazioni dell’Ortodossia russa) è usato nel senso di preservare gli ordini terreni.

Un esempio delle diverse tendenze confessionali si trova anche nella discussione sull’eutanasia. Autori cattolici fanno riferimento a Dt 32,39; Sap 16,13; Tob 13,2 e implicitamente a Gn 3,19 e sottolineano la sovranità di Dio sulla vita e sulla morte. Tuttavia, le citazioni bibliche sono di solito parte di una citazione di un altro autore (Tommaso, Giovanni Paolo II). Al contrario, un protestante come Reiner Anselm sottolinea che la vita è un bene, non un dovere. Per Franz Josef Bormann, invece, è chiaro (contro Küng):

Non c’è bisogno di un divieto esplicito in questo caso, perché è implicitamente presupposto fin dall’inizio che i problemi abituali dell’invecchiamento non sono tra le ragioni che possono giustificare moralmente e religiosamente un atto di suicidio²¹.

Si vede che le differenze derivano da una diversa valutazione e gerarchia dei testi biblici.

Il metodo di autori come Eichrodt e Hempel può portare a un uso non riflesso dei termini etici. Non dobbiamo dimenticare che nella Bibbia non c’è nemmeno un termine come *etica* o *morale* e, quindi, non c’è un particolare senso biblico di questi termini da riprendere. Dobbiamo invece fare un uso riflesso dei nostri termini etici. Sulla questione, per esempio, dell’eudemonismo afferma Leander Keck²²:

²¹ Cfr. TORBEN STAMER, *Mit der Bibel über Sterbehilfe argumentieren. Der ethisch-wissenschaftliche Bibelgebrauch in konfessionellem Vergleich*, in *Ökumenische Ethik*, 245-262. La citazione di Bormann: *ivi*, 248-249.

²² Leander Keck: «The New Testament writers do not shun reward and punishment as sanctions. The notion that the good is to be done for its own sake, not with an eye on future reward, simply never appears, for New Testament is not oriented toward the good but to God’s will, character, and activity as actualize in the Christ event», citato in BURRIDGE, *Imitating Jesus*, 48.

Gli scrittori del Nuovo Testamento non evitano la ricompensa e la punizione come sanzioni. L'idea che il bene debba essere fatto per se stesso, non in vista di una futura ricompensa, semplicemente non compare mai, perché il Nuovo Testamento non è orientato al bene, ma alla volontà, al carattere e all'attività di Dio attualizzati nell'evento Cristo.

L'osservazione è corretta. Se è intesa come una critica, si nasconde qui un kantianismo unilaterale (o malinteso).

a) Dobbiamo innanzitutto ricordare che Kant è stato normalmente considerato il primo a rendersi conto del problema dell'eudaimonismo²³. Se il bene non è fatto per se stesso, ma, ad esempio, per il piacere o per la felicità o beatitudine, la morale è solo un mezzo per un fine esterno alla morale stessa e la richiesta etica è solo ipotetica. Non dobbiamo presupporre che gli autori della Bibbia fossero consapevoli di questo problema. Gli autori del Nuovo Testamento, probabilmente, non avrebbero capito o avrebbero avuto, almeno, qualche difficoltà a comprendere l'opposizione *bene per sé - bene in vista di una ricompensa futura*.

b) La relazione tra la moralità e la ricompensa eterna non è una relazione di fine, ma una relazione di merito: chi fa il bene per se stesso, merita la ricompensa eterna. Kant ha chiarito questo punto:

Perciò la morale non è veramente l'insegnamento di come renderci felici, ma di come diventare degni della felicità. Solo allora, quando vi si aggiunge la religione, nasce la speranza che un giorno saremo degni della felicità nella misura in cui avremo fatto attenzione a non esserne indegni²⁴.

²³ Sorprendentemente, il problema dell'eudaimonismo è già articolato da Anselmo quando categorizza la beatitudine come una *commoditas* (*De concordia*, III 13) e dichiara: «omnem iustitiam esse rectitudinem voluntatis propter se servatam» (III 4), cioè non a causa della beatitudine. Questo anticipa l'imperativo categorico kantiano. Cfr. su questo PIETRO COGNATO, *Morale autonoma in contesto cristiano*, Cittadella, Assisi 2021, 59-62.

²⁴ IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad. Ausgabe VI 130: «Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die

c) Per Kant (come gli epicurei, ma a differenza di Aristotele) la beatitudine (*Glückseligkeit*) è un puro valore non morale, mentre per Aristotele e la tradizione cristiana la moralità è inclusa in essa. In quest'ultimo caso, il fine dell'eudaimonia non è qualcosa di diverso dalla morale.

Oltre alla *teonomia*, a volte si sostiene una sorta di *cristonomia*, ad esempio quando si legge che l'etica paolina è fondata cristologicamente. Purtroppo, di solito non è chiaro cosa si intenda per *fondazione*. Un dovere individuale può essere giustificato in riferimento a una singola parola o azione di Gesù? Questo può sembrare plausibile in un primo momento, se si pensa ad ammonizioni come l'amore per i nemici o il perdono. Ma ciò diventa discutibile se si pensa alle esortazioni dei 'codici domestici' (*Haustafeln*), alla subordinazione della moglie al marito "come al Signore" (Ef 5,22-23) o all'esortazione agli schiavi a sottomettersi anche ai padroni ribelli (1 Pt 2,21): «Anche Cristo patì per voi, lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme». F.X. Linsenmann ha detto giustamente:

Non ciò che Cristo ha fatto o sofferto, ma ciò che avrebbe fatto nel nostro stato e nella nostra ragione, è il problema della nostra conoscenza morale; e a questo scopo deve servire la Parola di Dio scritta e non scritta nella Chiesa²⁵.

Si applica quindi in questo modo: ognuno ha (come Gesù) «il suo lavoro quotidiano e deve imitare il Signore a modo suo»²⁶.

Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein»-

²⁵ FRANZ XAVER LINSENMANN, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Herder, Freiburg 1878, 29: «Nicht was Christus gethan oder gelitten hat, sondern was er in unserem Stande und Vernunft gethan haben würde, ist das Problem unserer sittlichen Erkenntnis; und dazu muß das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes in der Kirche dienen».

²⁶ Ivi, 29: «Jeder Mensch hat sein eigenes Tagewerk und muß den Herrn je in seiner Weise nachahmen».

Oggi sembrerebbe assurdo fondare sulla cristologia la schiavitù come istituzione o la stretta obbedienza a un comando ingiusto, sull'esempio di obbedienza e sofferenza di Cristo. L'istituzione della schiavitù è per noi qualcosa di immorale, mentre non è condannata come tale dalla Bibbia. Ciò significa che: se si raccomanda l'obbedienza e la sofferenza come modo di imitare o seguire Gesù, si è già presupposto che (almeno, nel caso di cui ci si occupa) questo sia il comportamento giusto o lodevole. Una particolare richiesta etica, in quanto tale, non può essere fondata sulla cristologia; deve essere dimostrata come moralmente giusta in anticipo. Questo diventa molto chiaro nel caso degli schiavi in 1 Pt, perché il risultato è apparentemente sbagliato. Ma, in altri casi, il risultato può anche essere giusto, anche se l'argomento, il *fondamento* stesso è sbagliato (almeno per il nostro tempo). Se, ad esempio, si sostiene: la schiavitù deve essere abolita, perché Cristo ci ha liberati dalla schiavitù del peccato, la conclusione è giusta, ma l'argomentazione non è valida, perché si è trascurata l'omonimia del termine *schiavitù*.

Ovviamente, dobbiamo mettere in relazione e confrontare il messaggio etico di Gesù con le nostre convinzioni etiche acquisite, che, a loro volta, sono fortemente influenzate dal messaggio biblico. Questo ha contribuito, a sua volta, alla convinzione dell'erroneità morale della schiavitù. Tuttavia, ci sono voluti quasi 2000 anni e alla fine i testi dell'Antico Testamento, in particolare, hanno contribuito in modo significativo alla giustificazione della schiavitù²⁷.

Fondare l'etica sulla cristologia, ovvero sulle parole e sulle azioni di Cristo, significherebbe allora assumere quelle parole e quelle azioni come punto di partenza autorevole. Questo, naturalmente, non può essere isolato da altre opinioni; in primo

²⁷ Cfr. WERNER WOLBERT, *La schiavitù è "in sé cattiva"?* in «Studia Patavina», 57 (2010), 249-276. Il contributo ospitato nel fascicolo 1/2010 della Rivista è inserito nella miscellanea *Fede cristiana e ricerche morali*, Studi in onore di Giuseppe Trentin, a cura di Celestino Corsato-Giampaolo Dianin.

luogo, a causa dell'incompletezza del messaggio biblico e, in secondo luogo, perché questo messaggio stesso deve essere interpretato correttamente.

Per un altro aspetto mi riferisco al libro di Hastings Rashdall *Conscience and Christ*:

Credo che si possa dimostrare che l'idea di un obbligo morale oggettivo non solo è coerente con, ma conduce naturalmente e persino logicamente richiede, se si dà il massimo significato al termine oggettività, la convinzione che la moralità consista nell'obbedienza alla volontà di un Dio perfettamente giusto²⁸.

Un'etica fondata sulla cristologia in questo senso esclude ogni forma di soggettivismo morale, relativismo o non-cognitivismo. La morale non si fonda su una decisione sovrana della singola persona. Sottolinea che i comandi di Dio non sono arbitrari, ma espressione della sua stessa giustizia. Ciò implica che Dio e l'uomo hanno una qualche idea di giustizia in comune; altrimenti gli uomini non potrebbero essere perfetti o misericordiosi come il loro Padre celeste (Mt 5,48; Lc 6,38). Ciò significa che alcune teorie *metaetiche* non sono compatibili con il messaggio etico della Bibbia.

Il linguaggio di *fondamento* è, ovviamente, ispirato dal fatto che nel Nuovo Testamento l'esigenza etica, l'imperativo, segue l'indicativo di salvezza. Ma, così come le singole norme della

²⁸ HASTINGS RASHDALL, *Conscience and Christ, Six Lectures on Christian Ethics*, Duckworth, London 1924³ (Kraus Reprint, New York 1969), 117-118: «I believe that it could be shown that the idea of an objective moral obligation is not only consistent with, but naturally leads up to and even logically demands, if the fullest meaning is given to the term objectivity, the belief that morality consists in obedience to the will of a perfectly righteous God». Kant trae una conclusione simile dal concetto di coscienza: «La coscienza dovrà essere concepita come il principio soggettivo di una responsabilità da rendere davanti a Dio a causa delle proprie azioni; in effetti, quest'ultimo concetto sarà sempre contenuto (anche se solo in modo tenue) in questa autocoscienza morale» («so wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen; ja es wird der letztere Begriff [wenn gleich nur auf dunkle Art] in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein»): IMMANUEL KANT, *La metafisica dei costumi*, Parte seconda: Principi metafisici della dottrina delle virtù, § 13).

Torah non derivano dall'alleanza con Israele, anche i contenuti dell'*ethos* cristiano non derivano dall'indicativo della Nuova Alleanza. Infine, le differenze sociali e culturali sono abolite nella Nuova Alleanza, nella chiesa; pertanto:

Tesi 3: il messaggio etico cristiano deve essere universale, non particolare.

In questo senso dice Michael Wolter:

una tale comunità non può presentare la sua identità etica in altro modo se non attraverso un orientamento verso norme e valori etici ai quali tutti possono veramente aderire senza restrizioni e senza tener conto delle loro identità culturali quotidiane. Se l'indicativo dice che 'in Cristo' la differenza tra ebrei e gentili è abolita, allora ciò non può che corrispondere a un imperativo che rifletta eticamente questa inclusività e che possa essere adottato da entrambi²⁹.

4. Indicativo e imperativo

Leggiamo in Ef 5,1: «Fatevi dunque imitatori di Dio, quali figli carissimi, e camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore». I fedeli sono ammoniti a imitare l'amore di Dio e di Cristo. Ma questo amore non è solo la norma da rispettare, ma anche la ragione o il fondamento della richiesta morale. Allo stesso modo, Gesù dice nel Vangelo di Giovanni (13,34): «Vi do un

²⁹ MICHAEL WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2021³, 320: «kann eine solche Gemeinschaft ihre ethische Identität gar nicht anders darstellen als durch eine Orientierung an ethischen Normen und Werten, denen wirklich alle ohne Einschränkung und ohne Rücksicht auf ihre alltagskulturellen Identitäten zustimmen können. Wenn der Indikativ besagt, dass, in Christus' der Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben ist, so kann dem nur ein Imperativ entsprechen, der diese Inklusivität ethisch abbildet und den sich die einen wie die anderen gleichermaßen zu eigen machen können».

comandamento nuovo: che vi amate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri».

Ciò che viene richiesto nell'imperativo, è già realizzato nell'indicativo. L'imperativo ammonisce ad agire secondo lo standard già realizzato nell'indicativo. Raramente si nota che queste formulazioni sono versioni della Regola d'oro, che richiede di agire secondo gli stessi standard che ci aspettiamo dagli altri. La ragione (o una ragione) per cui questo viene raramente notato, potrebbe essere che, almeno i biblisti, associano il termine Regola d'oro normalmente solo a Mt 7,12: «Tutto quanto volete ch gli uomini facciano per voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge e i Profeti», o la sua controparte negativa (cfr. Tobia 4,15): «Non fare a nessuno ciò che non piace a te».

Ma esistono anche altre formulazioni che esprimono in modo più preciso il senso della Regola d'oro. M.G. Singer dice a proposito della formula standard: «that as it stands, the rule is imprecise and needs qualification. It neither says what it means nor means what it says» («che, nella sua forma attuale, la norma è imprecisa e necessita di una qualificazione. Non dice ciò che significa né significa ciò che dice»)³⁰.

Un esempio importante di fraintendimento è quello di Immanuel Kant quando obietta: il giudice non vorrebbe essere trattato dal colpevole, come il giudice tratta il colpevole. Ma la Regola d'oro non è una regola di stretta reciprocità; può essere applicata anche a relazioni asimmetriche, come genitori-figli o insegnanti-studenti, o medici-pazienti. Il giudice nell'esempio di Kant dovrebbe chiedersi se il suo giudizio sarebbe simile se lui stesso avesse commesso lo stesso crimine. In questo senso Isocrate consiglia Demonio: «comportatevi con i vostri genitori come vorreste che i vostri figli si comportassero con voi».

La Regola d'oro proibisce di impiegare una doppia criteriologia di giudizio, come chiarito da un'altra formulazione analoga

³⁰ Cfr. MARCUS G. SINGER, *The Golden Rule*, in «Philosophy», 38, 146 (1963), 293-310.

in Mt 7,1-2: «Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati; e con la misura con cui misurate sarete misurati». O illustrato con una metafora (Mt 7,3-5):

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 del 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.

Analogamente Isocrate in *A Nicocle*, 61:

Non fate agli altri quello che vi fa arrabbiare quando lo fanno a voi. Non praticate nulla nelle vostre azioni per cui condannate gli altri con le vostre parole. [...] Non accontentatevi di lodare gli uomini buoni, ma imitateli anche voi.

L'ultima frase potrebbe essere modificata per i cristiani: “Non accontentatevi di lodare Dio (Cristo), ma imitatelo anche voi”.

Nell'indicativo, si presuppone che il comportamento di Dio o di Cristo sia effettivamente lodevole, è che Dio (Cristo) agisca secondo lo standard dell'amore, della bontà morale; altrimenti non potremmo distinguere divinità benevole e malevole. Il comportamento degli dei dell'antica Grecia non era sempre conforme a questi standard (per usare un eufemismo). Ciò significa che il nostro standard di bontà non deriva dalla parola e dalle azioni di Cristo; esse sono piuttosto un esempio chiaro e incontaminato di questo standard.

L'imperativo presenta la moralità come pienamente realizzata in Cristo. Ed è realizzata almeno in parte nel fedele giustificato; egli (ella) è già l'albero buono che porta frutti buoni (Mt 7,17). Ma per il cristiano che segue l'esempio di Cristo la morale non cessa di essere un imperativo. Esiste quindi anche una seconda versione della Regola d'oro applicata al rapporto Dio-uomo, che rimanda al giudizio prossimo. Una versione è già stata menzio-

nata (Mt 7,1-2): «Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati; e con la misura con cui misurate sarete misurati».

In questo caso, all'imperativo segue l'annuncio del giudizio per chi non si adegua alla richiesta etica, perché Dio non può approvare un comportamento contrario alla sua norma, alla sua misura. Esiste, naturalmente, anche la versione positiva, la promessa per chi vive secondo la volontà di Dio; l'esempio più impressionante di questa versione è forse quello delle otto beatitudini.

Conclusione

Quanto proposto in questo studio può contribuire a capire meglio come possa accadere facilmente di impiegare il termine "biblico" per accreditare l'autorità del proprio punto di vista.

In modo ancora più elegante (con un distico latino) il teologo riformato Petrus Werenfels (+1703) sottolineava qualcosa di simile quando diceva della Bibbia:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque;
invenit et pariter dogmata quisque sua
(Questo è il libro in cui ognuno cerca i suoi dogmi e li trova).

E infine, come afferma, Johannes Schnocks:

La Bibbia è un libro meraviglioso. Il suo contenuto normativo si rivela quando non viene letto come un 'manuale di istruzioni per la riparazione'. Pensare con la propria testa e rendere conto del proprio pensiero a Dio, che vuole la giustizia ma, allo stesso tempo anche la libertà, è l'istruzione normativa che contiene³¹.

³¹ SCHNOCKS *Ethische Bibelectüre als Gratwanderung?*, 43: «Die Bibel ist ein wunderbares Buch. Ihren normativen Gehalt legt man dann frei, wenn man sie nicht wie eine Reparaturanweisung liest. Selbst zu denken und sich in seinem Denken Rechenschaft vor Gott abzulegen, der Gerechtigkeit will, der aber zugleich auch die Freiheit will, ist die normative Anweisung, die in ihr steckt».

Ermeneutica biblica ed ermeneutica dell'esperienza morale: analisi di un metodo

Maurizio Chiodi

Sommario: 1. L'ermeneutica biblica in Paul Ricoeur. – 2. La Sacra Scrittura e l'ermeneutica antropologica come esperienza morale e religiosa.

Biblical Hermeneutics and Hermeneutics of Moral Experience: analysis of a method

ABSTRACT

The text of Scripture does not only imply a Christology and a theology, but also an anthropology and therefore an ethics. The essay thematises the question of the anthropologies implied in the text of Scripture. The first part deals with the question of method, the way of interpreting the biblical text in order to access the event it attests to. Among the multiple hermeneutical models elaborated in biblical theology in the last century, the essay dwells on the one proposed by Paul Ricoeur and analyses the relationship between the religious phenomenon and the sacred text, the 'mutual inclusion' of the hermeneutics of the Judeo-Christian Scriptures with philosophical hermeneutics and the anthropological model of the 'summoned self' (sujet convoqué). The second part identifies a number of theoretical nuclei capable of highlighting the constitutive traits of an anthropology, with its correlated ethics, that spring from the Judeo-Christian Revelation: the need for a historical and therefore plural anthropology; the constitutive moral and religious character of the subject understood as conscience; the ethical structure of conscience; the original dialogic form of moral and religious conscience; the temporal and narrative extension of conscience; the link between singular (Christological) and universal (anthropological).

Il testo della Scrittura non implica solo una cristologia e una teologia, ma anche un'antropologia e dunque un'etica. Il saggio affronta la questione delle antropologie implicate nel testo della Scrittura. In una prima parte si mette a tema la questione del *metodo*, della modalità di interpretare il testo biblico per accedere all'evento che esso attesta. Tra i molteplici modelli ermeneutici elaborati nella teologia biblica nel secolo scorso, il saggio si sofferma su quello proposto da Paul Ricoeur e analizza il rapporto tra il fenomeno religioso e il testo sacro, la "reciproca inclusione" dell'ermeneutica delle Scritture giudaico-cristiane con l'ermeneutica filosofica e il modello antropologico del "sé convocato" (*sujet convoqué*). Nella seconda parte sono individuati alcuni nuclei teorici in grado di evidenziare i tratti costitutivi di un'antropologia, con l'etica correlata, che scaturiscono dalla Rivelazione ebraico-cristiana: la necessità di una antropologia storica e dunque *plurale*; il carattere morale e religioso costitutivo del soggetto inteso come coscienza; la struttura etica della coscienza; la forma dialogica originaria della coscienza morale e religiosa; la distensione temporale e narrativa della coscienza; il nesso tra singolare (cristologico) e universale (antropologico).

L'ermeneutica biblica si fonda sul *testo* della Scrittura, ma nello stesso tempo ne afferma la "relatività". Infatti, com'è ben noto, al centro della fede cristiana non c'è un testo, ma l'evento da questo attestato: la sacra Scrittura annuncia un avvenimento, compiutosi in un tempo determinato della vicenda umana e coincidente con la storia di Gesù, che ha la pretesa di dare compimento alle attese del popolo di Israele e di tutta l'umanità, "una volta per sempre" (Eb 9,12; 10,10; cfr. 1 Pt 3,18).

L'evento *cristologico* coinvolge Dio e nello stesso tempo l'umanità. Gesù, Dio, umanità: come articolare tra loro teologico, cristologico e antropologico? La fede cristiana afferma che nell'evento cristologico questo triplice profilo costituisce una profonda unità: la pretesa della vicenda di Gesù è che, nella sua storia singolare, Dio stesso sia personalmente implicato.

Su questa relazione tra Gesù, Dio e l'esperienza umana (universale) è opportuno che la teologia morale si soffermi con grande attenzione: il testo della Scrittura non implica solo una cristologia e una teologia, ma anche un'antropologia e dunque un'etica. Perciò, l'antropologia appartiene al nucleo stesso della Scrittura. È questo uno degli aspetti che tematizzeremo nella riflessione che seguirà: l'antropologia o meglio *le* antropologie implicate nel testo della Scrittura. Mi pare importante evidenziare il plurale: perché e in che senso si dovrebbe parlare di *molteplici* antropologie e non di *un'unica* antropologia, senza tuttavia cadere nella dispersione e nella frammentazione? Mettere in luce la complessa risposta a questa domanda costituirà il secondo momento della mia riflessione (2). Il primo non potrà che consistere nella messa a tema del *metodo* e cioè del modo in cui interpretare il testo biblico per accedere all'evento che esso attesta (1).

1. L'ermeneutica biblica in Paul Ricœur

Non è possibile comprendere la struttura dell'esperienza umana – nel suo profilo insieme universale e plurale – implicata nel-

la Rivelazione cristiana, se non mettendo in luce il modo in cui noi possiamo accedere al testo biblico e dunque tematizzando la questione del *nostro* metodo di lettura. Tra i molteplici modelli ermeneutici elaborati nella teologia biblica nel secolo scorso, mi soffermerò su quello proposto da Paul Ricœur, pur senza pretendere di presentarne qui una ricerca esaustiva, poiché il metodo che egli propone è complesso, articolato e stimolante, perfino nei dettagli. Mi concentrerò, dunque, per esigenze di spazio e di sintesi, su alcuni saggi paradigmatici che Ricœur ha scritto in tempi e occasioni differenti e che hanno il vantaggio di distendersi lungo un certo arco temporale: *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica* (1975), *Phénoménologie de la Religion* (1993), che è la pubblicazione della penultima delle *Gifford Lectures* (1986) e *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica*, che è l'ultima delle *Gifford Lectures*¹.

Tre saranno i nodi critici nei quali articolerò quella che potremmo designare come l'ermeneutica biblica ricœuriana: il fenomeno religioso e il testo sacro (1.1.), l'ermeneutica della Scrittura giudaico-cristiana e il suo rapporto di "reciproca inclusione" con l'ermeneutica filosofica (1.2.), il modello antropologico del "sé convocato" (1.3.).

¹ Il primo testo è P. RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, in ID., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, 115-129 (orig. *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in ID., *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique. II*, Seuil, Paris 1986, 119-133, che a sua volta riprende ID., *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in F. BOVON – G. ROUILLER (éd.), *Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1975, 216-228. Il secondo testo è P. RICŒUR, *Phénoménologie de la Religion*, in «Revue de l'Institut catholique de Paris», 45 (1993), 59-75, poi successivamente ripubblicato e rimaneggiato sulla base di questa prima pubblicazione. Il terzo è ID., *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica*, in D. JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 155-178 [orig. P. RICŒUR, *Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique*, in «Revue de l'Institut catholique de Paris», 28 (1988), 83-99]. È significativo che Ricœur non abbia voluto pubblicare queste due ultime conferenze, che pure facevano parte delle *Gifford Lectures*, insieme con le altre, spiegandone le ragioni alla fine dell'*Introduzione* di P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 99ss. (orig. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990): egli sostiene la necessità di garantire un «ascetismo dell'argomentazione» filosofica (ivi, 101), in cui «la maniera effettiva di dire Dio è assente e in cui la questione di Dio, in quanto questione filosofica, rimane essa stessa in una sospensione che si può dire agnostica».

1.1. Il fenomeno religioso e il testo sacro

Non riprenderemo la struttura molto articolata del contributo pubblicato da Ricœur come *Phénoménologie de la Religion*, se non per ricordare che le sue riflessioni sull'ermeneutica del "Grande Codice" sono collocate nella cornice della più complessiva *fenomenologia delle religioni* o del *fenomeno* religioso.

Secondo Ricœur il *fenomeno religioso* si caratterizza per un duplice profilo, consistente in una attitudine fondamentale – che egli propone di sintetizzare nella preghiera come attitudine verso l'Altro² – e nei corrispondenti sentimenti o *affezioni*, dai diversi autori designati di volta in volta come dipendenza, confidenza, preoccupazione, appartenenza all'economia del dono, sentimento di essere preceduto, nella parola, nell'amore e nell'esistenza, e che Ricœur stesso talvolta raccoglie nella categoria complessiva di "esperienza"³, mettendo però in guardia dal cadere, con essa, nel rischio di "immediatezza" e di "intuizione". Le attitudini e i sentimenti del fenomeno religioso si concentrano perciò nella preghiera, con le varie tonalità che la caratterizzano, includendo in essa gli estremi del lamento e della lode, mediati dalla supplica e dalla domanda. Con efficace sintesi, Ricœur afferma che «la preghiera si rivolge attivamente verso questo Altro dal quale la coscienza è affetta (*affectée*) al livello del sentimento. Di ritorno, questo Altro che l'affetta è scorto come sorgente di un appello al quale la preghiera risponde»⁴. Notiamo che questa interpretazione della preghiera – come affezione, appello e risposta – nella sua qualità di forma fondamentale del fenomeno religioso, già annuncia la struttura antropologica del "sé convocato".

² Per la verità RICŒUR, *Phénoménologie de la Religion*, 59 parla di «sentimenti e attitudini [...] che segnano (*marquent*) l'abbandono del soggetto rispetto all'impero del senso (*la déprise du sujet à l'égard de tout l'empire du sens*)». Parlando poco dopo della preghiera connota più precisamente questo "ambito del senso" come "Altro" (cfr. *ivi*, 60).

³ Andrebbe qui notato che Ricœur non predilige, anche se non rifiuta, l'espressione "esperienza" religiosa: cfr. M. CHIODI, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricœur*, Glossa, Milano 2011, 35-38.

⁴ RICŒUR, *Phénoménologie de la Religion*, 60.

Secondo Ricœur, la fenomenologia delle religioni è *altro dalla* “storia comparata delle religioni”, poiché ne supera l’attitudine neutra, astratta e oggettivante, ed è irriducibile a una semplice *descrizione*, perché è *critica*, nel senso di *ermeneutica*. La difficoltà di tale fenomenologia consiste nel fatto che il “religioso” è «un arcipelago sconnesso (*disloqué*)»⁵, frammentato e impossibile da caratterizzare in modo univoco. Per tale motivo essa non può essere elaborata in una forma in-mediatamente universale, ma parte necessariamente da *una* specifica religione – nel caso di Ricœur quella attestata dalle Scritture ebraica e cristiana –, alla quale ci si accosta con un’attitudine insieme di «immaginazione e simpatia»⁶, senza però che si abbia nei suoi confronti un’adesione esplicita e anzi supponendo il chiaro intento di praticare verso tutte le altre la medesima attitudine empatica.

Ora, secondo Ricœur, la forma fondamentale del religioso – certo per lui radicata nella Scrittura ebraico-cristiana, ma a partire da questa riconoscibile in ogni religione – si caratterizza come una struttura di *appello* e *risposta*. In modo molto istruttivo, egli sottolinea che, posta in coppia con *appello*, la risposta non è riducibile ad un significato intellettuale – come se fosse la soluzione ad una questione teorica –, bensì ha un carattere obbedienziale, in quanto risponde ad un appello procedente dall’Alto e come tale riconosciuto e confessato⁷. Ricœur sottolinea infine come questa struttura sia universale, anche se molto differenti sono le forme concrete in cui ciascuna religione interpreta l’*Altezza* da cui scaturisce l’appello: questa può essere infatti, di volta in volta, trascendente o immanente, personale o anonima e in rapporto ad essa si originano forme assai differenti di obbedienza, che vanno dalla sottomissione passiva alla missione attiva, secondo modalità sia comunitarie sia solitarie.

⁵ Ivi, 62.

⁶ Ivi, 62.

⁷ «La risposta religiosa è obbediente, nel senso forte di un ascolto in cui è riconosciuta (*reconnue*), detta (*avouée*), confessata (*confessée*), la superiorità, da intendere come la posizione dell’Altezza dell’appello» (ivi, 60).

In tale orizzonte sarebbe interessante notare come siffatta esperienza del religioso – intesa come appello/risposta – non sia scomparsa nemmeno nella società secolarizzata dell’Occidente, ma anzi sia ancora ben presente, pur se in forme nuove e non più in-mediatamente legate alle grandi religioni monoteistiche e in particolare alla tradizione cristiana⁸.

1.2. *L’ermeneutica del Grande Codice*

All’interno del fenomeno religioso si situa la tradizione ebraico-cristiana con l’ermeneutica dei suoi testi, da Ricœur sinteticamente nominati sulla scia di N. Frye il “Grande Codice”. È significativo notare come, nel saggio *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, prima di *Phénoménologie de la Religion*, egli istituisca una relazione di «mutua inclusione»⁹ tra ermeneutica filosofica e biblica. L’ermeneutica biblica infatti è «regionale»¹⁰, rispetto a quella filosofica, che è invece *generale*. In tal senso l’ermeneutica filosofica, in quanto scienza del testo, fornisce a quella biblica – che di fatto coincide con la teologia, anche se Ricœur non ama tale termine, forse per la sua assonanza con la onto-teologia – le sue categorie interpretative fondamentali: queste sono le nozioni di *opera*, con le “forme di discorso” che la costituiscono, e poi quelle di *scrittura e parola*, di *mondo o cosa* del testo e di *appropriazione/distanziamento*. Trasferendo le categorie filosofiche al testo biblico, Ricœur afferma che tra le due ermeneutiche il rapporto progressivamente si rovescia, poiché l’ermeneutica biblica apre una interpretazione nuova – eccedente o “eccentrica” – rispetto alle categorie filosofiche.

⁸ Per un’analisi più approfondita sull’evoluzione del “religioso” e la presenza del sacro nella cultura occidentale secolarizzata, cfr. E. PACE, *Tra crisi e indifferenza. Un nuovo paradigma del sacro?*, in *Il senso di Dio. Scenari contemporanei e sfide per la fede*, a cura di M. Epis, Glossa, Milano 2019, 3-16.

⁹ RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 115.

¹⁰ *Ivi*, 115.

La prima nozione, l'*opera*, è caratterizzata da specifiche forme del discorso, vale a dire da strutture narrative differenti, al punto di dare luogo a «un linguaggio polifonico sostenuto dalla circolarità delle forme»¹¹. Collegandosi soprattutto agli studi di Von Rad, che mettono in luce il rapporto tra le forme del discorso e i contenuti teologici – come la differenza tra narrazione e profezia o tra legge e sapienza – Ricœur afferma che l'ermeneutica biblica, in modo ben diverso dalla filosofia greca, «non conosca affatto i concetti di causa, di fondamento, di essenza»¹², perché parla – in modo narrativo – di un Dio che opera nel dramma della storia umana (*Heilsgeschichte*).

La seconda categoria, la *scrittura*, rimanda alla parola, ma la universalizza, poiché prende le *distanze* dalla situazione concreta di chi la pronuncia e di chi ascolta. Una volta scritta, infatti, la parola non coinvolge più soltanto l'uditore che ascoltava la voce, ma si rivolge al suo destinatario «in forza del suo "senso" e della "cosa"»¹³. Qualche anno dopo, in *Phénoménologie de la Religion*, alla coppia di scrittura e parola, Ricœur collegherà il (triplo) circolo ermeneutico di Scrittura e comunità interpretante e confessante, di Scrittura e tradizione e di tradizione e culture¹⁴.

La terza categoria mette a tema la *cosa* o il *mondo* che viene dischiuso dal testo. A tale livello, secondo Ricœur, appare il vero e proprio «oggetto dell'ermeneutica»¹⁵, e in particolare dell'ermeneutica biblica, dal momento che le prime due – parola e scrittura – sono (solo ancora) una sorta di condizione perché il testo – romanzo o poesia, storia o testo sacro – riveli il suo mondo¹⁶. Ricœur

¹¹ Ivi, 119. Si potrebbe sottolineare come sia a questo livello che si collocano le analisi sofisticate della filosofia analitica e, in campo esegetico, del metodo storico-critico.

¹² Ivi, 118.

¹³ Ivi, 121.

¹⁴ Per un sintetico approfondimento di tali categorie rimando a CHIODI, *Amore, dono e giustizia*, 39-41.

¹⁵ RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 121.

¹⁶ «La cosa del testo è il mondo che il testo dispiega davanti a sé. E questo mondo, aggiungiamo pensando soprattutto alla 'letteratura' poetica e di finzione, prende *distanza* rispetto alla realtà quotidiana verso la quale si dirige il discorso ordinario» (ivi, 121).

sottolinea come il dispiegamento prodotto dal testo riveli un “altro” mondo e dunque costringa il lettore a prendere le *distanze* dalla vita quotidiana e dal mondo ordinario¹⁷. L’attenzione al mondo dispiegato dal testo – nota sottilmente Ricœur – mette in guardia da frettolose interpretazioni esistenziali della Scrittura – che enfatizzino unilateralmente la decisione del lettore: è qui implicito il riferimento a Bultmann¹⁸ – ed esige «la spiegazione strutturale del testo»¹⁹ e del suo mondo come condizione preliminare per «la comprensione di sé»²⁰. Venendo alla Scrittura ebraico-cristiana, Ricœur afferma che il mondo biblico offre una *rivelazione* che tocca le «molteplici dimensioni»²¹ afferenti al soggetto umano, dal cosmo (creazione) alla sua comunità o popolo, dalla storia e cultura all’esistenza personale. Egli sottolinea come questo terzo passaggio rappresenti il punto cruciale non solo dell’ermeneutica in generale, ma in particolare dell’ermeneutica biblica. È infatti nel mondo dischiuso dal testo che appare tutta l’originalità dell’ermeneutica biblica: la Scrittura ebraico-cristiana ci apre una cosa nuova, «la realtà del *possibile*»²², vale a dire una realtà che, a motivo della sua irriducibilità – poiché il Regno di Dio «non viene da noi»²³ – ci svela un *possibile* che «fa appello ai nostri possibili più propri»²⁴. In tal senso, andando un po’ oltre al testo di Ricœur, possiamo dire che la Scrittura ci rivela un possibile che, certo, eccede le nostre possibilità, ma che non per questo ci è estraneo, poiché si rivela come il compimento di ogni nostro *possibile* desiderio.

A proposito del *possibile* dischiuso dal testo biblico, Ricœur mette in rilievo come questo presenti una stretta relazione tra

¹⁷ Cfr. *ivi*, 128-129. Su tali questioni Ricœur proporrà una riflessione analiticamente ricca e potentemente sistematica in *Temps et récit* (1983-1985), prestando particolare attenzione a *La signification dans le récit de fiction (tome II)* e a *Le temps raconté (tome III)*.

¹⁸ RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 128

¹⁹ *Ivi*, 122.

²⁰ *Ivi*, 122.

²¹ *Ivi*, 123.

²² *Ivi*, 123.

²³ *Ivi*, 123.

²⁴ *Ivi*, 123.

Dio e l'umanità, tra il Crocifisso Risorto e i suoi destinatari: in Gesù, infatti, il nome di Dio acquisisce una nuova significazione, poiché in essa «è contenuta la nozione della sua relazione a noi come grazia e della *nostra* relazione verso di lui come “ultimamente coinvolti” e pienamente “ri-conoscenti”»²⁵. Spingendo fino in fondo questa prospettiva, si potrebbe dire che in Gesù il dono di Dio è deciso dalla libertà stessa del donatario, poiché questi decide (*etico*) dell'accadere stesso del dono, che tuttavia lo eccede e lo precede (*meta-etico*)²⁶. Ci troviamo dunque di fronte a un modo di pensare l'esperienza umana che ne mette in luce l'irriducibile qualità etica, nel senso di libera e interpellata. Tra l'appello e la libertà si istituisce così una circolarità a-simmetrica, che apparirà in piena luce nella figura del “sé convocato”.

La quarta nozione dell'ermeneutica filosofica è la categoria di *appropriazione e distanziamento*: secondo Ricœur, a questo livello appare chiara non solo la relazione tra il mondo del testo e il suo lettore, ma anche «*la costituzione ermeneutica della fede biblica*»²⁷. A partire dal mondo del testo, infatti, il lettore si comprende e decide di sé, nell'atto della fede che interpreta in modo

²⁵ Ivi, 125.

²⁶ Ricœur stesso introduce più volte l'idea del meta-etico, caratterizzando così la fede cristiana. Mi limito qui a segnalare le significative espressioni nelle pagine finali della *Prefazione di Sé come un altro*, intitolata significativamente *La questione dell'ipseità*: «sul piano etico e morale, la fede biblica non aggiunge niente ai predicati “buono” e “obbligatorio” applicati all'azione. L'*agape* biblica dipende da una *economia del dono* di carattere meta-etico» (RICŒUR, *Sé come un altro*, 101). In modo ancor più esplicito, mentre caratterizza l'*agape* biblica come «*una economia del dono*», Ricœur afferma che «non esiste una morale cristiana», ma solo «una morale comune» – che, come dice lui stesso è quella che egli tenta «di articolare nei tre studi dedicati all'etica, alla morale e alla saggezza pratica» – che, di suo, la fede colloca «*in una nuova prospettiva*, in cui l'amore è legato alla “maniera di dire Dio”» (ivi, 101-102). Non potendo qui entrare nella questione complessa del rapporto tra fede biblica e morale evangelica, da una parte, e morale antropologica (o comune) dall'altra, rimando a CHIODI, *Amore, dono e giustizia*, in particolare: 80-119.

²⁷ RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 125. Tale costituzione ermeneutica, dice Ricœur, permette di resistere il più possibile «alla riduzione psicologizzante della fede» (ivi, 125-126). Sulla categoria di fede biblica, mi limito ad accennare – per completezza – alle significative implicazioni teologiche che Ricœur sviluppa a proposito della fede biblica e del suo nesso all'atto dell'interpretazione: cfr. M. CHIODI, *Amore, dono e giustizia*, 31-34.

sempre nuovo gli “eventi-segni” – come l’Esodo di Israele dall’Egitto e la Resurrezione di Gesù – che stanno al centro dell’annuncio biblico, rispettivamente ebraico e cristiano. Nella sua distanza, dunque, il testo biblico provoca un effetto benefico, grazie al quale al lettore è consentito di ri-pensare, ri-comprendere e ri-decidere il rapporto a sé, de-costruendo le sue illusioni e pre-comprensioni e aprendosi alle possibilità nuove dischiuse dal testo. A quest’ultimo livello, secondo Ricœur, si comprende in modo pieno il «*rovesciamento*»²⁸ operato dall’ermeneutica biblica nei confronti dell’ermeneutica filosofica, poiché la prima sfugge alla seconda e addirittura la «subordina»²⁹ a sé, a motivo della sua “eccentricità”³⁰. La Rivelazione biblica mi chiede una appropriazione, aprendo la mia immaginazione e «offrendole i “figurativi” della mia liberazione»³¹.

È infine interessante notare come, qualche anno dopo l’articolo dedicato al nesso tra ermeneutica filosofica e biblica, Ricœur abbia ripreso una nuova prospettiva in dialogo fecondo con la teologia biblica di Paul Beauchamp³², interpretando le “forme” costitutive del Primo Testamento nella triplice scansione di *Torah*, profezia e sapienza. Mutuando dal teologo biblico questo nuovo approccio di “analisi letteraria”, Ricœur sottolinea la ricchezza polifonica della Scrittura, senza che ciò costringa a disperderci nei meandri della tipologia dei testi. *Torah*, profezia e scritti sapienziali non corrispondono, infatti, a tre generi letterari, ma costituiscono «tre maniere differenti di articolare la Parola e la Scrittura»³³. Insieme, esse costituiscono un unico grande libro, di cui rappresentano una sorta di

²⁸ RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 116.

²⁹ Ivi, 116. Idee analoghe sono espresse in P. RICŒUR, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Jaca Book, Milano 1997, 212.

³⁰ Infatti «la teologia» ha un «carattere “eccentrico” che resiste ad ogni sforzo di “applicarle” le categorie dell’ermeneutica» (RICŒUR, *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*, 116).

³¹ Ivi, 129.

³² Rimando qui al celebre e fondamentale testo P. BEAUCHAMP, *L’uno e l’altro Testamento. I. Paideia*, Brescia 1985 (orig. *L’un et l’autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1976).

³³ RICŒUR, *Phénoménologie de la Religion*, 69.

triplice scrittura. Sullo sfondo di tale approccio teologico-biblico, ci concentreremo ora sull'idea antropologica di fondo – il sé convocato – che secondo Ricœur è implicata nelle Scritture ebraico-cristiane. Questo è l'oggetto specifico tematizzato nell'ultima delle *Gifford Lectures*.

1.3. Il sé convocato

L'ermeneutica dell'esperienza umana implicata nella Sacra Scrittura viene sintetizzata da Ricœur nella formula del “sé convocato”. Pur riconoscendo la diversità dei «contesti culturali di interpretazione»³⁴, a motivo della grande varietà delle vicende e tradizioni storiche, egli sostiene che c'è un tratto comune che le contraddistingue: questa è l'idea di «soggetto convocato»³⁵ (*sujet convoqué*) e dunque di «soggetto che-risponde» (*sujet répondant*) – un termine che, nella lingua francese, potrebbe forse rinviare a un significato vicino a quello liturgico di “soggetto responsoriale” –. Come nota Ricœur stesso, il referente “polemico” di un tale modo di pensare il soggetto è la «*hybris* filosofica del sé che si pone in modo assoluto»³⁶. Individuando nel sé che è *convocato* e *che-risponde* la figura antropologica paradigmatica della Scrittura ebraico-

³⁴ RICŒUR, *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica*, 155-156.

³⁵ Ivi, 156.

³⁶ Ivi, 156. C'è in Ricœur una “separazione” netta tra filosofia e teologia – il che non gli impedisce di andare anche alla ricerca delle “corrispondenze” – che ha origine dalla sua resistenza a porre tra i due ambiti di discorso una relazione che insidierebbe l'autonomia della filosofia e innescherebbe pretese di superiorità – o di difesa – nella teologia. Su tale tematica, indubbiamente complessa, mi sono lungamente soffermato in CHIODI, *Amore, dono e giustizia*, 11-19; 72-77; 80-119. A proposito del “sé convocato”, come paradigma e figura del sé biblico, Ricœur stesso riconosce «una certa congruenza col sé descritto nella nostra ermeneutica dell'io sono» (ivi, 54). Ciononostante, egli afferma con fermezza che la congruenza è *altro* sia dalla distanza insuperabile sia dalla sovrapposizione. Mi chiedevo, in *Amore, dono e giustizia*, se «detto questo, non rimane la necessità di pensare più positivamente la relazione tra le due ermeneutiche del sé, quella biblica e quella filosofica» (ivi, 54), pensandola appunto come una *reciprocità asimmetrica* e una *circolarità* tra *anticipazione e compimento*, che non insidia in alcun modo l'*autonomia* dell'umano ma ne riconosce il nesso costitutivo – riconosciuto a *posteriori* – con il compimento cristologico, nella sua ineducibilità.

cristiana, egli afferma di non volere né trovare in essa «un *centro* teologico dell'Antico Testamento»³⁷, né ricadere nell'opposizione tra legalismo e profetismo nella Scrittura ebraica. Il suo intento, in modo più semplice, ma non ingenuo, è (solo) di riconoscere nel profeta biblico, a partire dai racconti di vocazione che segnano l'inizio della chiamata, con il mandato, la missione e la corrispondente risposta, la forma paradigmatica di una “struttura dialogale”, che è «comune a tutti gli scritti veterotestamentari»³⁸. Si tratta di una struttura «*dialogica* anche se *dissimmetrica*»³⁹, nella quale la relazione si riassume nel *confronto* tra «le parole e gli atti di Dio»⁴⁰ e «la risposta che a loro danno gli uomini»⁴¹. In tale quadro, è interessante notare che la struttura dialogica del sé, convocato e “responsoriale” – come appare esemplarmente nei «racconti stilizzati di vocazione»⁴² –, ha una forma *temporale* che si distende in una successione di momenti, nei quali si sviluppa appunto la relazione tra *appello* e *risposta*⁴³.

Da ultimo, Ricœur sottolinea il legame tra il sé del profeta e la comunità da cui è tratto e a cui è inviato: l'appello lo mette a parte, lo segrega, lo isola, portandolo alla solitudine, ma non recide in alcun modo il suo legame al popolo, perché, proprio mentre separa, è connesso all'invio che unisce. Per tale ragione, se all'inizio è una *eccezione*, alla fine il profeta diventa un *paradigma* che permette alla

³⁷ P. RICŒUR, *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica*, 157.

³⁸ Ivi, 157.

³⁹ Ivi, 162. I corsivi non sono originali.

⁴⁰ Ivi, 158.

⁴¹ Ivi, 158. In modo molto interessante, Ricœur si sofferma – brevemente ma incisivamente – sulle caratteristiche narrative dei racconti profetici: i profeti sono “mediatori” di una storia in corso e perciò imminente, interpreti di un giudizio contro il popolo di Israele, a motivo della sua infedeltà, e per questo mediatori sofferenti, separati dalla comunità, di cui continuano a far parte, al punto che l'*eccezione* diventa *paradigma*. Cfr. ivi, 158-159.

⁴² Ivi, 160.

⁴³ Queste fasi vengono stilizzate da Ricœur in cinque momenti successivi: la scena iniziale del confronto con Dio – come il rovelto ardente per Mosè, la teofania nel tempio per Isaia, la visione del carro per Ezechiele –, la parola in cui Dio stesso si presenta, così precedendo il profeta, la parola con cui invia, istituendo in tal modo l'identità stessa dell'inviato, le obiezioni di questi e la parola finale di rassicurazione da parte di Dio. Cfr. ivi, 160-162.

comunità di reinterpretare se stessa a partire da lui. In questo processo che, proprio nell'inizio – singolare – istituisce «un seguito e una catena»⁴⁴, si iscrive la storia stessa di Gesù, che a pieno titolo appartiene alla «storia dell'interpretazione del sé investito di un mandato»⁴⁵. Dopo la comunità ebraica, perciò, anche la comunità cristiana ha interpretato se stessa a partire dalla «figura di questo “soggetto convocato”»⁴⁶. Siamo così giunti al culmine di un processo che possiamo ora riprendere in modo sintetico e sistematico.

2. La Sacra Scrittura e l'ermeneutica antropologica come esperienza morale e religiosa

Di questa ermeneutica biblica ricœuriana, propongo ora di raccogliere qualche frutto, per evidenziare i tratti costitutivi di un'antropologia, con l'etica correlata, che scaturiscono dalla Rivelazione ebraico-cristiana. Muovendomi a titolo personale, intendo sintetizzare in sei passaggi l'interpretazione dell'esperienza umana implicata nella vicenda cristologica: (2.1.) la necessità di *una* antropologia storica e dunque *plurale*; (2.2.) il carattere morale e religioso costitutivo del soggetto inteso come coscienza; (2.3.) la struttura etica della coscienza; (2.4.) la forma dialogica originaria della coscienza morale e religiosa; (2.5.) la distensione temporale e narrativa della coscienza; (2.6.) il nesso tra singolare (cristologico) e universale (antropologico).

2.1. La necessità di una antropologia storica e plurale

Per la sua stessa struttura la Rivelazione biblica implica un uditore, ma questi non può essere inteso come un passivo recet-

⁴⁴ Ivi, 163.

⁴⁵ Ivi, 164.

⁴⁶ Ivi, 164.

tore, poiché è sempre presente come un *interlocutore* preceduto e interpellato dal Dio dell'alleanza. Per tale ragione possiamo ben dire che la fede cristiana ha un *debito* radicale nei confronti dell'umano⁴⁷. Essa suppone un soggetto, con la sua storia. La Parola di Dio è strutturalmente destinata a chi la ascolta, esattamente come la Rivelazione al suo destinatario e la grazia al suo "donatario". Se è dunque innegabile che il testo biblico, dall'interno, supponga un'antropologia, non è però scontato *quale* essa sia, così come non è automaticamente garantito che essa sia unica e che sia una soltanto.

L'antropologia implicata nella Scrittura – e nella sua ermeneutica – suppone almeno quattro profili differenti: il primo è costituito dall'*autore*, con la sua comunità di appartenenza, la cultura, la storia e la tradizione della comunità stessa. L'autore, però, è accessibile solo nel secondo profilo, che è la narrazione del *testo*. A sua volta, tale livello rimanda ad un terzo, che riguarda le narrazioni che nel testo raccontano dell'*umano*, dischiudendo un mondo nuovo. Infine, un quarto profilo riguarda il *lettore* che interpreta il testo e che, *in actu exercito*, leggendolo, media la propria esperienza antropologica, intrecciata con la cultura, la lingua, le esperienze personali. Tutti questi profili, tra loro profondamente connessi, evidenziano il complesso rapporto tra ermeneutica biblica ed ermeneutica dell'esperienza morale.

Per mostrare come l'ermeneutica del testo – considerando il narratore/autore, colui che viene narrato e l'uditore/lettore che attualizza – metta in luce, all'interno di un'immensa varietà, una struttura antropologica universale, propongo di soffermarci in modo privilegiato – seppur brevemente – sul secondo aspetto, che riguarda il testo scritto, nella sua complessa trama narrativa. Sotto tale profilo, considerando il "mondo" dischiuso dalla Rivelazione biblica dell'Antico Testamento e seguendo le fonda-

⁴⁷ Cfr. M. CHIODI, *Il dialogo delle culture e l'umanità comune. Come pensare il rapporto tra natura e culture?*, Glossa, Milano 2022, 259ss.

mentali indicazioni teologico-bibliche di Paul Beauchamp – peraltro ricordate dallo stesso Ricœur – noi troviamo un *unico* testo articolato in *tre scritture*⁴⁸: la *Torah*, con i libri storici, la *Profezia* e la *Sapienza*, presente in scritti specifici e in altri diffusa ovunque. Ciascuno di questi tre scritti mostra un tratto singolare del rapporto tra l’agire di Dio e l’agire dell’uomo. La *Torah* attesta il *prima* irriducibile dell’agire di Dio e dunque l’appello che ne scaturisce nella storia; il profeta dice che la libertà – personale e di tutti – è chiamata a rispondere *oggi* a tale appello; la sapienza mette a tema il *sempre* dell’esperienza antropologica, articolando l’universalità delle culture e la singolarità di Israele.

Questa ricchezza strutturale rivela, per un verso, una varietà di antropologie che non sono *in-mediatamente* riducibili *ad unum*. Sullo sfondo dei racconti di creazione (Gen 1-11) emerge una prospettiva antropologica legata alla storia e alle vicissitudini del popolo *eletto*, dalla chiamata di Abramo fino a Davide e alla sua discendenza. Nei libri *profetici*, che raccolgono profeti scrittori e non, così come profeti maggiori e minori, si rivelano chiaramente i tratti di “un” soggetto convocato, separato dal popolo ma inviato ai “molti”, perché “tutta” l’umanità sia raggiunta dalla Parola di Dio, come si vede nei profeti esilici e post-esilici. Nella *Sapienza* l’esperienza umana viene considerata nella sua straordinaria ricchezza e varietà – la sapienza dell’artigiano, del politico, dei salmisti, la sapienza che nasce dalla meditazione della *Torah* e viceversa la *Torah* come frutto della *sapienza*, la *sapienza* del popolo, che appare soprattutto nei proverbi, la sapienza di Giobbe e Qohelet, il libro della *Sapienza* –. Per altro verso, riprendendo la formula di Ricœur, possiamo dire che nella *singolarità* delle figure dell’antropologia biblica emerge la struttura *universale* di un *sé convocato*, un soggetto che in modo fecondo è originariamente legato ai molti

⁴⁸ «La legge è una, una la profezia, una la Sapienza. Queste tre, ogni volta ripiegate, precipitano in un’unica entità, in cui tutto il libro è legge, sapienza, profezia» (BEAUCHAMP, *L’uno e l’altro Testamento*. I, 229).

e ai tutti, essendo posto all'interno di una storia di relazioni, distese nella drammatica del tempo.

2.2. *Il carattere morale e religioso costitutivo del soggetto, inteso come coscienza*

In questo secondo passaggio intendo mettere in luce le implicazioni legate alla figura del “sé convocato”. Un tale modo di pensare il soggetto – come colui che è chiamato a rispondere – rivela la qualità morale e teologica che gli è costitutiva. Nella Sacra Scrittura, il soggetto umano ha una valenza *morale e religiosa* (teologica) imprescindibile, proprio in quanto egli è convocato in una relazione che gli chiede di rispondere al dono che lo anticipa. In tal senso, il soggetto morale assume la qualità radicale di *coscienza, insieme libera e interpellata* da un Altro che, nell'assolutezza della chiamata, rivela il suo carattere trascendente, irriducibile al soggetto e alle sue relazioni. È proprio questa irriducibilità all'immanenza, che coincide con l'assolutezza dell'appello etico, che ci autorizza a parlare della forma “religiosa” o teologica dell'esperienza morale, anche senza collegarla esplicitamente al riconoscimento di Dio. Il religioso, nell'etico, coincide con l'assolutezza dell'appello, che si dà sempre nella particolarità della storia.

Affermare la valenza religiosa della coscienza non significa dunque “subordinare” l'etico – anche il comandamento – al teologico cristiano, ma riconoscere come *nell'esperienza antropologica* sia inscritta la trascendenza e l'assolutezza che caratterizza l'appello e che il soggetto autoattesta come costitutive di sé. Analogamente, parlare della qualità teologica della coscienza non significa fare riferimento alla fede cristiana per certificare e garantire la verità di una conoscenza che altrimenti rimarrebbe oscura e incerta, bensì significa riconoscere che l'appello inscritto nell'esperienza *umana* chiede la decisione della *fede*. Questa ha dunque una valenza antropologica, che non si identifica pre-

cipitosamente con la fede evangelica in Gesù, ma appartiene in modo costitutivo all'esperienza umana. In quanto umani, siamo "costretti" o – meglio – chiamati a credere, vale a dire a fidarci del bene che si dischiude nel vissuto, personale e culturale: tale bene non è conosciuto in modo *innato* e incontrovertibile dalla ragione e quindi eseguito dalla volontà – come nell'antropologia delle facoltà – ma è un appello alla libertà che è chiamata a fidarsi, spendendosi concretamente per esso.

2.3. *La struttura etica della coscienza*

La struttura etica della coscienza che, come abbiamo visto, è inseparabile dalla sua valenza teologica, consiste esattamente nella circolarità asimmetrica tra ingiunzione che chiama e libertà che risponde, tra appello che ci "tocca" e fede che si decide. In tale prospettiva la coscienza coincide con l'*originaria correlazione* di attestazione e ingiunzione. Nel suo senso tipicamente morale (*Gewissen, conscience*), che va al di là di una sua (riduttiva) interpretazione in termini di facoltà, di giudizio o di autocoscienza (*Bewusstsein, consciousness*), la coscienza è il soggetto nell'atto di attestare a sé l'irriducibilità e la differenza dell'ingiunzione che lo affetta. In tal senso, l'ingiunzione non può essere *di-mostrata* ma va creduta nel suo *mostrarsi* come l'appello che in sé (*autonomia*) proviene da altro da sé (*eteronomia*). L'ingiunzione tocca la libertà nel suo vissuto incarnato, chiamandola a fidarsi del bene che le si rivela come la *passività* nella quale la coscienza scopre l'anticipazione del suo personale compimento, vale a dire la sua totalità e felicità.

L'ingiunzione, al *singolare*, dice la precedenza e l'assolutezza dell'appello morale, che tuttavia non può coincidere in-mediatamente con le norme – o leggi o comandamenti, senza farne una questione semplicemente di nomi (*nominalismo*) – che danno parola e forma concreta all'ingiunzione stessa, nella sua verità universale.

Tra ingiunzione e norma esiste un rapporto circolare che impedisce di ridurre l'una all'altra e che esige di pensare l'una *nell'*altra e *grazie* all'altra. L'ingiunzione del bene trascende la norma particolare, essendone la forma – o lo spirito – imperativa e non semplicemente facoltativa, ma l'ingiunzione stessa non si dà se non nella lettera della norma, che di quella dice le forme particolari, inscritte nel concreto della carne e della cultura. Identificando l'ingiunzione con la formulazione – o parola – delle molteplici norme concrete si cadrebbe inevitabilmente in una morale legalista, nella quale l'obbedienza fiduciale al bene promesso si identificherebbe con l'osservanza letterale di tutti i precetti. Viceversa, se pensiamo le norme senza l'ingiunzione, in modo positivisticò, come mera convenzione, e utilitaristicò, come se fossero valide solo *prima facie*, finiremmo in una morale "relativistica", dove ultimamente è il soggetto che pone l'appello, *creandolo* in modo *ab-soluto* e pretendendo di essere l'origine sciolta-da ogni relazione e in tal senso *ab-soluta*.

In tale orizzonte – il nesso tra coscienza, ingiunzione e norme – si colloca il ruolo decisivo del *discernimento* (o *phrónēsis*, *saggezza* e la biblica sapienza), inteso come il processo virtuoso che caratterizza la coscienza morale. Questa non si limita ad *applicare* le norme ma è implicata in una (triplice) scansione temporale che procede dall'interpretazione dell'esperienza singolare (e culturale), per discernervi il bene che le è iscritto, pensarne il bene nella sua valenza universale e normativa e infine decidersi, discernendo nella situazione il bene possibile⁴⁹.

⁴⁹ Sulla "coincidenza" tra la categoria di *discernimento*, tradizionalmente riferita all'ambito spirituale, e la *phrónēsis*, tradotta dai latini con *prudētia*, che corrisponde all'italiano saggezza, mi sono soffermato in M. CHIODI, *Prudentia e discernimento. Legge e coscienza*, in *Discernimento e phrónēsis. Tradizione spirituale, Scrittura e teoria morale*, a cura di M. Chiodi, Glossa, Milano 2021, 265-389, in particolare le pagine 265-334. Allo stesso testo rimando per un approfondimento riguardante «il processo virtuoso del discernimento»: *ivi*, 371-389.

2.4. *La forma dialogica originaria della coscienza morale e religiosa*

Nel quarto nodo teorico, avvalendomi del metodo fenomenologico-ermeneutico, intendo evidenziare la forma dialogica che appartiene costitutivamente alla coscienza morale e religiosa. Il dia-logo – la relazione dialogica – non è però da riferire subito all’altro come volto-che-mi guarda. Più precisamente, si dovrebbe dire che la *differenza* di sé a sé appartiene in modo originario al soggetto, allo stesso modo in cui la sua identità ha una relazione costitutiva con l’altro da sé, sia nelle relazioni interpersonali sia in quelle sociali e culturali. Con una formula, potremmo dire: “non posso parlare di me – e perfino a me –, se non a partire dalla relazione con l’altro che si rivolge a me, ancor prima che io diventi capace di parlare, come un io chiamato a dire sé”.

Il sé (*ipse, ipseità*) è più dell’io (*ego, idem*), non perché vi aggiunga qualcosa dall’esterno, ma perché il soggetto implica un’originaria relazione ad altri – anzitutto i genitori e la cultura che essi significano –. In tal senso dobbiamo intendere la nozione di *ipseità*, che in Ricoeur sta al centro di *Sé come un altro*. Nell’*ipseità* si dà un nesso – ontologico – inscindibile e circolare tra identità e alterità e questo si comprende (solo) a partire dall’interpretazione (ermeneutica) delle esperienze (fenomenologiche) della passività che *affettano* il sé.

Una tale fenomenologia della passività, in modo molto sintetico, dovrebbe essere svolta anzitutto a procedere dal corpo *proprio*, con il suo sentire, gli affetti, i desideri e i sentimenti, vale a dire tutte le forme del patire – *affettive* – che appartengono in modo costitutivo al soggetto *agente*. In questa luce, il patire – gli affetti intesi come la forma *patica* costitutiva della coscienza *pratica* – non sono ciò che “condiziona” il soggetto, ma sono il *vissuto* effettivo che lo costituisce nella sua *ipseità* e che fa appello alla decisione di sé, perché solo nell’agire concreto gli affetti diventano effettivamente suoi.

La passività non *precede* l’attività, ma la costituisce proprio in quanto *altro*, così come l’attività non *segue* la passività, in un

momento successivo, ma la rivela e ne viene istruita e interpellata. È solo se parlo che scopro di essere un corpo per il quale mi è dato di parlare e scopro che qualcun *altro* mi ha insegnato a parlare, rivolgendosi a me quando non ero (ancora) capace di farlo e credendo che io avrei potuto cominciare a parlare. È perché noi siamo corpo, con le sue (pre-)disposizioni – gli *habitus* della scolastica, che traducono la *éxis* dell'*Etica nicomachea*⁵⁰ – che possiamo agire e determinare noi stessi: la disposizione – corporea e affettiva – a giocare a calcio mi renderà un giocatore solo con l'allenamento, la dedizione e la disciplina e ciò mi permetterà perfino di divertirmi giocando, anche quando lo dovessi fare per professione. È sfruttando la mia disposizione musicale che mi esercito al pianoforte – o al violino – e così divento capace di muovere le dita delle mani con agilità sempre maggiore e con movimenti sofisticati che mi permettono di esprimere le più acute sfumature del sentire.

Il corpo vissuto annuncia l'altro da me, ma questo trova la sua figura definitiva e originaria nel volto dell'altro-che-mi-guarda. A tal proposito sarebbe interessante – e necessario – sviluppare una fenomenologia ermeneutica delle relazioni con altri da sé, per mostrare la differenza e il nesso delle esperienze fondamentali che *formano* la coscienza nella sua *ipseità*: la relazione filiale, la relazione uomo/donna, tra fratelli e sorelle, le relazioni amicali e quelle sociali. Proprio queste ultime ci chiedono di mettere in evidenza che ogni relazione, anche la più prossima, ha una costitutiva forma sociale e culturale. Non si tratta certo di istituire una concorrenza o nemmeno una separazione tra relazioni sociali (pubbliche) e di prossimità (private), ma di riconoscere che tutte queste sono iscritte all'interno di un'alleanza, una forma di vita, che possiamo sinteticamente nominare come la *cultura*. È nella propria cultura che ciascuno di noi accede all'esperienza umana,

⁵⁰ «Anche la virtù dell'uomo deve essere quella disposizione (ἐξίς) per cui l'uomo diventa buono (ἀγαθός) e per cui compie bene la sua funzione» (*Etica Nicomachea*, II, 6, 1106a 22-24).

salvo poi accorgersi che nessuna di esse è il tutto dell'umano, ma si *identifica* proprio nella relazione con altre culture, altri popoli, altre lingue⁵¹. Nasce così la sfida di accedere all'umano comune, all'antropologico universale che non esiste mai in sé – come *una* astratta “*natura humana*” – ma sempre nelle culture concrete e nel dialogo che le implica in quanto sono tutte umane – e traducibili –.

2.5. *La distensione temporale e narrativa della coscienza*

L'ontologia fenomenologico-ermeneutica, che stiamo delineando nei tratti fondamentali del sé, ha una forma temporale e narrativa. “Siamo soggetti che (si) raccontano perché la nostra vita scorre nel tempo e proprio perché viviamo nel tempo lo configuriamo attraverso i racconti che lo interpretano”. Si aprirebbe qui l'interessante riflessione sulla relazione circolare narrazione e tempo⁵². Mi limito, per necessità di sintesi, a mettere in rilievo la struttura – storica – della distensione temporale che caratterizza il vissuto della coscienza morale: essa si distende tra la promessa (bene), il dramma (agire) e il compimento (beatitudine).

All'origine c'è l'esperienza dei benefici, di un bene ricevuto, nel quale la coscienza fa esperienza di una promessa che la sollecita e la interpella, proprio perché le anticipa il compimento di sé. La promessa del bene o il bene come promessa non va idealizzata né reificata, come se fosse un oggetto “dato” una volta per tutte. Essa è un vissuto che si dà, fin dall'origine, nel dramma dell'agire – perché questo significa la parola greca *drama*: azione –.

⁵¹ Rimando qui alle suggestive riflessioni di Ricoeur che nella coppia stranieri/membri (di un popolo) individua la struttura necessaria per comprendere l'identità – sempre relazionale – di un popolo: cfr. P. RICŒUR, *Essere straniero*, in «Il Regno – Attualità», LX (2015), 601-607 (orig. *La condition d'étranger*, in «Esprit» 75 [2006], mars-avril, n. 323/324, 264-275).

⁵² Ricordo, a tal proposito, le istruttive pagine sul nesso tra temporalità e narrazione, in P. RICŒUR, *Temporalità e racconto*, Jaca Book, Milano, 2016, in particolare alla pagina 15 (orig. *Temps et récit I. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, 1983).

È quanto appare – per considerare un esempio concreto – nell’esperienza di un figlio adottato. Dietro un’adozione si nasconde sempre un abbandono. Ogni figlio adottato è un figlio abbandonato. L’adozione non cancella l’evento dell’abbandono, ma lo trasforma in un’occasione per un’accoglienza che propizi un nuovo inizio filiale. Rifiutato da chi l’aveva generato, il bambino abbandonato si trova immerso da subito nel dramma della storia, segnata dal male: quella promessa è stata tradita. Eppure, qualcuno altro l’ha r-accolto, da subito, e un giorno – così spera ogni bambino ospite di un Istituto o di una casa-accoglienza – vi sarà qualcuno che egli/ella potrà chiamare madre e padre, anche se non l’hanno generato/a. Li potrà chiamare padre e madre perché, nella carne e nella storia – che sono il dramma della vita – essi gli hanno attestato quella dedizione incondizionata che caratterizza il rapporto tra genitori e figli.

Il dramma implica l’intrigo e la trama, verticale e orizzontale, delle relazioni umane. Queste hanno tutte una qualità etica, temporale, narrativa, corporea, relazionale, poiché questa appartiene all’esperienza umana del bene. Il dramma rivela il nesso costitutivo e virtuoso tra coscienza e agire (virtuoso). La coscienza è radicalmente pratica: non c’è coscienza (soggetto) senza azione (*agente*) e non c’è atto che possa essere “giudicato” a prescindere dalla coscienza, nel suo contesto personale, relazionale e culturale.

È in questo “spazio” simbolico – pratico, temporale e narrativo – che si apre la possibilità del male (violenza, ingiustizia, menzogna), con la negazione del bene e della promessa in esso custodita. La negazione, però, non distrugge radicalmente la promessa: la insidia, la minaccia, la rovescia, ma non la annulla. In caso contrario, il tradimento non farebbe più scandalo e nessuno saprebbe più chiamare il male menzogna, negazione, tradimento, violenza. La negazione suppone l’affermazione originaria.

Infine, il compimento rappresenta la destinazione della promessa, che si svolge nel dramma. Tale compimento quindi non è assicurato, ma dipende in modo decisivo dall’agire libero dei

soggetti implicati nella storia. Tutto è già anticipato, eppure tutto dev'essere ancora deciso. Il compimento è la destinazione della promessa che sta all'origine. Questa, evidentemente, non coincide con il compimento, perché soltanto in questo la coscienza si appropria di quel bene che l'ha convocata a rispondere decidendo di sé.

2.6. *Il nesso tra singolare (cristologico) e universale (antropologico)*

L'ultimo nodo teorico che intendo evidenziare è il nesso tra umano (universale) e cristiano (singolare), per mettere in rilievo come l'uno e l'altro implicino una circolarità che appartiene alla coscienza credente, morale e teologica. La tesi è che la singolarità cristologica è a tutti destinata e che la singolarità della coscienza, costitutivamente relazionale, implica originariamente una destinazione a tutti.

Il passaggio decisivo – a proposito del rapporto tra universale antropologico e singolare cristologico – consiste nell'evidenziare che tra l'umano (universale ma sempre singolare) e il cristiano (un singolare universale, nell'origine e nel compimento), si dà un nesso che possiamo qualificare come anticipazione e compimento. In altre parole, tra coscienza morale e coscienza cristiana si dà una circolarità asimmetrica: l'una e l'altra è "credente", ma la fede in Gesù rappresenta l'affidamento all'ineducibile compimento dell'umano che la coscienza vi riconosce. La singolarità di Gesù, *a posteriori*, è il compimento di un'attesa e un'invocazione (*a priori*) che tende ad esso senza poterlo né produrre né dedurre: è solo nell'incontro effettivo che si scopre nella vicenda di Gesù il compimento dell'umano che ci costituisce.

In altre parole se, come si è detto, la Parola come Scrittura suppone l'uditore/interlocutore, con la sua esperienza vissuta, nel suo profilo insieme personale e culturale, dobbiamo dire che, nello stesso tempo, essa le dischiude un mondo nuovo e un modo diverso di pensare, ma soprattutto un *cammino* – di sequela – e

possibilità inedite. Questa “donazione” dischiude alla coscienza il compimento dell’antica promessa che la anticipava e la prefigurava, senza poterla però produrre e senza che il compimento possa essere dedotto dalla sua anticipazione!

Al compimento del processo storico del Primo Testamento, c’è l’*umano* di Gesù. Nei testi del Nuovo Testamento, ci sono un’infinità di autori, di esperienze umane, di comunità, di culture, di personaggi messi in scena: tutto ciò configura un unico testo canonico che, nei molti testi, forma un inseparabile intreccio di continuità e discontinuità. Al centro del Nuovo Testamento, si pone la vicenda umana di Gesù – l’*unigenito* (Gv 1,18; 3,16.18; Eb 11,17), l’*eletto*, l’*amato* (Lc 3,22; 9,35; Mt 3,17; 17,5) – con tutte le persone che egli incontra, nelle sue *parole* – pensiamo alla straordinaria varietà di discorsi, parabole, parole rivolte a (o su) questo o quella, uomini e donne, con grande libertà, fino alla “chiamata” a tutti e a ciascuno, in forma specifica, e infine le parole ai poveri, ai discepoli, ai peccatori, agli ipocriti, ai bambini, ai potenti (da Erode a Pilato, dai capi dei sacerdoti agli anziani) –, le *opere* – come il perdono ai peccatori, i segni “miracolosi”, le guarigioni dei malati, con la più varia tipologia, i gesti, le mani, il volto, il respiro, gli occhi e gli sguardi di Gesù –, i *luoghi* – le montagne, dal monte delle beatitudini al Tabor fino al Calvario, il lago, le strade, le piazze, le case, da Pietro a Matteo, da Marta, Maria e Lazzaro alla sala “al piano superiore” (Mc 14,15) – e i *banchetti*, fino al culmine, quello dell’Ultima Cena, nella vicenda pasquale. Nell’intrigo della storia si svela il senso compiuto dell’umano di Gesù, che è un modello antropologico, un *universale singolare*, irripetibile ma paradigmatico per tutti, credenti e non. Egli è «il primogenito tra molti fratelli» (Rom 8,29), all’origine di un popolo, la Chiesa, animata dall’unico Spirito.

È con la pienezza dell’umanità di Gesù che entra in relazione il credente: in tal modo, egli si scopre unico, “eletto”, perché coinvolto in un rapporto di grazia e di alleanza e implicato in una trama di legami che lo aprono a nuovi orizzonti interpersonali (i molti), ecclesiali e sociali. In queste relazioni concrete si

rivela una chiamata che è per l'umanità intera (tutti), perché essa divenga un popolo solo. Nella Chiesa, il credente è chiamato a vivere la fraternità: così essa diventa segno di un "destino", che è per tutta l'umanità, nella "nuova Gerusalemme" (Ap 21-22).

Dio, l'essere umano e la natura: una ripresa teologica di *Laudato si'* nel solco di Romano Guardini

Pier Davide Guenzi

Sommario: 1. La natura non è la creazione (LS 76, 80). – 2. Lo scopo finale delle creature non siamo noi, ma è Dio (LS 83). – 3. Alcune implicazioni etiche nel segno della responsabilità e del rispetto.

God, the human being and nature: A theological reprise of *Laudato si'* in the groove of Romano Guardini

ABSTRACT

*Starting from some theological statements contained in pope Francis' *Laudato si'*, the contribution of Romano Guardini. In the first part, attention is paid to some elements of the theology of creation developed by Guardini with reference to its evolution from the medieval to the modern conception. The second part gives reasons for a more ecocentric perspective found in the text of pope Francis with the consequent invitation to rethink the anthropological category of *imago Dei*.*

Partendo da alcune affermazioni teologiche contenute nella *Laudato si'* di papa Francesco, il contributo offre una loro possibile interpretazione a partire dai testi di Romano Guardini. Nella prima parte si pone attenzione ad alcuni elementi della teologia della creazione sviluppata da Guardini in riferimento alla sua evoluzione dalla concezione medievale a quella moderna. Nella seconda parte si dà ragione di una prospettiva maggiormente ecocentrica riscontrabile nel testo di papa Francesco con il conseguente invito a un ripensamento della categoria antropologica di *imago Dei*.

Il punto di partenza di questo studio è l'idea fondamentale che costituisce il nucleo teologico dell'enciclica di papa Francesco *Laudato si'* (LS) del 24 maggio 2015:

per la tradizione giudeo-cristiana, dire “creazione” è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato. La natura viene spesso intesa come un sistema che si analizza, si comprende e si gestisce, ma la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del

Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale (LS 80).

L'affermazione di Francesco prolunga e approfondisce, con una significativa tangenza ad alcune teologie contemporanee più attente alla prospettiva ecocentrica, quanto *Gaudium et spes* indicava, temperando una possibile accentuazione antropocentrica, pur non assente nel documento conciliare e legata allo spirito del tempo:

Redento, infatti, da Cristo e diventato nuova creatura nello Spirito Santo, l'uomo può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve [*accipit*], e le guarda [*respicit*] e le onora [*revertur*] come se al presente uscissero dalle mani di Dio (GS 37)¹.

Sobria e lucida è la scansione dei tre verbi proposti in GS 37: amare la creazione, secondo l'espressione del concilio, per il cristiano rinnovato dallo Spirito di Cristo, è una possibilità per sviluppare integralmente la sua umanità, prima ancora di essere un dovere etico («può e deve amare anche le cose che Dio ha creato»). Tale dinamica amorosa comporta che le cose sono affidate (donate) all'accoglienza dell'uomo (*accipere*), debbano essere rispettate, cioè comprese nella loro peculiarità in sé e non soltanto secondo il loro valore di uso (*respicere*) e finalmente riconosciute e onorate nella singolarità e nella ricchezza plurale delle loro differenze (*reverturi*).

La riflessione che si intende proporre lavora su due idee che mantengono uno stretto collegamento con l'affermazione di LS qui posta in esergo:

1. *La natura non è la creazione (LS 76. 80)*
2. *Lo scopo finale delle creature non siamo noi, ma è Dio (LS 83)*

¹ Per un approfondimento di questo tema cfr. F. BRANCACCIO, *Ai margini dell'universo, al centro del creato. L'uomo e la natura nel dialogo tra scienza e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2016, 37-68.

Per l'illustrazione di queste due idee un riferimento privilegiato, in questo contributo, è costituito dalla riflessione di Romano Guardini (1885-1968). Guardini è il teologo cattolico più citato nella *Laudato si'* di papa Francesco. Nell'enciclica si utilizza esplicitamente lo studio del 1950 *La fine dell'epoca moderna*, che, nell'originale tedesco, reca come sottotitolo *Un saggio orientativo (Ein Versuch zur Orientierung)*². La riflessione di Guardini non indugia con l'occhio dello storico alla crisi della modernità, ma considera le ricadute sulla natura, sulla persona e sulla cultura dei processi innescati dal suo moto involutivo. Per il teologo italo-tedesco si tratta di orientare, non soltanto di censurare, le dinamiche dei "tempi moderni" che «volgono alla fine» con lo sguardo della *katholische Weltanschauung*³. Senza estraniarsi dalla storia e dalle vicende epocali del pensiero, eppure ponendosi come loro interlocutore critico, il punto di visuale aperto dal cristianesimo cattolico rappresenta uno «sguardo che diviene possibile a partire dalla fede sulla realtà del mondo»⁴.

1. La natura non è la creazione (LS 76, 80)

Per Guardini il medioevo risulta caratterizzato da una riconduzione dell'intera realtà (la natura, l'uomo, la cultura) nell'ottica sintetica della fede in Dio creatore e signore. La prospettiva moderna avrebbe conferito una verità esclusiva al pensiero umano,

² Papa Francesco si riferisce a Guardini per delineare "la radice umana della crisi ecologica" (III capitolo), e introduce nuovamente il suo pensiero in riferimento alla "spiritualità ecologica" proposta nel V capitolo. Nel primo caso, il pontefice assume la sostanza dell'argomentazione critica guardiniana sul potere pervasivo della tecnologia, al quale consegnare automaticamente il destino dell'umanità, senza una corrispondente educazione al senso del limite connesso all'esercizio del dominio umano (*Laudato si'*, 105, 108, 115). Nel secondo caso la disamina di *La fine dell'epoca moderna* rappresenta la premessa per l'invito a ridefinire "stili di vita" improntati a una rinnovata alleanza tra umanità e ambiente, avviando l'auspicata e urgente "conversione ecologica" (ivi, 203, 219).

³ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna – Il potere*, Morcelliana, Brescia 1993, 53.

⁴ R. GUARDINI, *Appunti per un'autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1986, 52-53.

smarrendo una chiave ontologica-gnoseologica ed etica ben presente alla tradizione antica e medievale, secondo la quale «le cose sono vere in se stesse» e il «bene è la verità delle cose stesse». Tra i medievali un accordo di preferenza è conferito da Guardini al pensiero di Bonaventura, in cui tale visione risulta particolarmente attestata: «le cose portano in sé norme di verità» poiché la natura è compresa come “opera di Dio”. «Questa *veritas rerum* si perde, invece, nella modernità, che pensa la natura come il “semplicemente dato”»⁵. L’influsso del pensiero bonaventuriano in Guardini può spingersi oltre, sino a comprendere l’uomo non totalmente definibile a partire dalle (o semplicemente isolando le) proprietà della sua “natura”, ma in modo pieno all’interno della relazione a Dio, come «colui che consegue il suo senso, solo in virtù di questa relazione»⁶. Qui si innesta il motivo bonaventuriano che conferisce “dignità al finito” per il quale «la realtà sensibile è un *lumen* che discende da Dio “padre della luce”, così come è *lumen* anche il prodotto della tecnica umana»⁷. L’impresa umana, tuttavia, non può mirare al “dominio”, alla calcolabilità efficiente del risultato, ma al rispetto, nel proprio agire, dell’*ordine* del reale. Riecheggiando l’*Itinerarium* bonaventuriano, Dio è per l’uomo «et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi» (*Itinerarium mentis in Deum*, V, 7). Da ciò il “dovere” e il compito dell’uomo, secondo Guardini, in dialogo ideale con la *reductio* del teologo francescano, «di andare a Dio e di condurre a Dio il mondo delle cose»⁸.

Tuttavia, «nonostante il giudizio altamente positivo nei confronti del medioevo», occorre riconoscere «molto chiaramente i *limiti* della visione medievale del mondo. Essi consistono in quello che [Guardi-

⁵ I. SCIUTO, *L’etica di Guardini tra Bonaventura e Agostino*, in *L’etica di Romano Guardini. Una sfida per il post-moderno*, a cura di F.L. Marcolungo, S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2005, 27-40, qui 29, con riferimenti interni a R. GUARDINI, *Etica. Lezioni all’Università di Monaco (1950-1962)*, a cura di H. Merker, Morcelliana, Brescia 2001, 307-308, 982-983.

⁶ GUARDINI, *Etica*, 618.

⁷ SCIUTO, *L’etica di Guardini*, 31, con riferimento a BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, 1-3.

⁸ R. GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 1994, 25.

ni] chiama *cortocircuito religioso* che (secondo la sua interpretazione) determina tutto il modo di pensare e di agire di un uomo medievale: tutto ciò che fa parte del mondo viene spiegato troppo velocemente e troppo direttamente in termini religiosi», tendendo ad oscurare il valore autonomo di ogni realtà finita e mondana⁹:

La visione del mondo propria del Medioevo, come anche dell'antichità, era senz'altro e fundamentalmente limitata. [...] Il tutto era finito; naturalmente 'circondato' da Dio infinito, che lo ha creato, che lo abbraccia e lo penetra. Ma appunto questa creaturalità era l'espressione di valori e di ordini eterni. In tal modo la finitudine riceveva accenti d'assoluto. La cosa o l'accadimento finito aveva il carattere del simbolo e della rappresentazione. L'uomo era la sintesi di questi simboli e, appunto perché tale, era in lui la ricchezza di tutti i possibili accenti della significazione. Nel fatto che il mondo con il suo ordine lo sorreggeva, che egli ne costituiva il centro, o meglio il vertice, l'uomo aveva, sebbene finito, una posizione sicura¹⁰.

La modernità, così, non reca solo il segno del pensiero dominativo, del controllo sulla realtà, ma, in modo paradossale, restituisce un altro tratto, quello della *insecuritas* dell'essere umano relativa a sé, alla qualità del proprio agire e alla possibilità stessa del suo decidere:

Nella penetrante coscienza moderna il mondo comincia ad estendersi da ogni parte nell'illimitato: esso diviene "infinito". E perciò, per il sentimento immediato, viene a collocarsi di fronte a Dio. Questi viene depotenziato; il mondo comincia a divenire l'autentico, quello che riempie la coscienza. In e con tale processo anche l'uomo viene però depotenziato, perché il mondo perde, per la coscienza immediata, insieme con la sua limitazione, anche la concretezza della sua immagine; non ha più né circonferenza, né centro, né ordine: e così l'uomo cessa di esserne il centro o il vertice. La sua finitudine non viene più assunta in senso rappresentativo-simbolico, ma entra come tale, per così dire, nuda nella coscienza. L'uomo perde la sua posizione, la sua sicurezza e cade nella sospensione¹¹.

⁹ M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, 254.

¹⁰ R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992, 74-75.

¹¹ Ivi, 75-76.

La densa pagina guardiniana va oltre la constatazione della rivoluzione cosmologica che avvia la modernità, decentrando, rispetto all'universo, sia la posizione del terra, sia quella dell'essere umano. È in gioco, piuttosto, una vera e propria rivoluzione assiologica, che comporta anche uno *shock* teologico implicante la ridefinizione della pensabilità di Dio in rapporto al mondo e, correlativamente, del senso della presenza umana in esso.

Si tratta allora di riaprire nello spazio critico aperto dalla modernità la questione del rapporto tra l'uomo, il mondo e Dio, già caro ai medievali, ma senza cadere nella loro immediatezza riflessiva e risolutiva in chiave teologica. Il contributo della modernità in quest'operazione ricostruttiva risiede nell'aver messo in luce "la serietà delle cose create", di non occultare il "significato" proprio dell'essere finito, di non sorvolare sulla verità delle realtà "penultime", quando non precipitosamente proiettate nell'orizzonte di quelle "ultime". La modernità ha contribuito a conferire valore autonomo alla realtà naturale, al soggetto umano e alla sua cultura:

Nei concetti di natura, di soggetto e di cultura trova espressione quel senso di obbligazione, che l'età moderna ha scoperto e fatto suo proprio: all'onestà e all'obiettività. Essa si risolse a prendere il mondo come realtà e a non assottigliarne la consistenza con l'immediato transito nell'assoluto. Essa ebbe coscienza che questo mondo è stato posto, in modo insieme grande e terribile, nelle mani dell'uomo e si dispose a non indebolire il senso di questa responsabilità con il ricorso alla religione, ma a considerare questo stesso senso come un compito religioso¹².

Al lato positivo della modernità, Guardini non manca di aggiungere anche quello ambivalente e "pericoloso" della autonomizzazione (assolutizzazione) di natura, soggetto e cultura tale da configurare queste tre entità come grandezze autoreferenziali, che, non solo hanno reciso ogni possibile legame di "riconosci-

¹² R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2000, 37. Per le citazioni di Guardini introdotte in precedenza: *ivi*, 35-37. D'ora in poi sarà citato nella forma abbreviata: MP.

mento” con il divino, ma ne sarebbero uscite depotenziate nella loro consistenza:

Il mondo perde il senso del creato e diventa ‘natura’; l’opera dell’uomo perde il senso del servizio di obbedienza a Dio e diventa ‘creazione’; l’uomo stesso che prima era adoratore e servitore, diventa ‘creatore’ [...]. Concependo il mondo come natura, se lo prende dalle mani di Dio e lo accentra in se stesso. Concependo sé come personalità e soggetto, si scioglie dal potere di Dio e fa di sé il signore della propria esistenza. Con la sua volontà di cultura s’accinge a costruire il mondo come opera sua propria e non in obbedienza e Dio¹³.

Occorre, allora, accettare l’infinità del cosmo e in essa riguadagnare un’antropologia dialogico-relazionale in grado di precisare la peculiare “dignità” dell’essere umano e la caratteristica propria degli esseri viventi nella biosfera. In questo senso, «la dignità del cosmo e dell’uomo sta nella loro *creaturalità*, nell’esser rivolti a Dio. E la superiorità dell’uomo sul cosmo sta nel poter esservi rivolto *consapevolmente*». ¹⁴ L’elemento dialogico implicato nella creaturalità, porta a considerare l’essere umano non solo come abilitato a una relazione, ma costituito da questa. Tale elemento si connette al motivo cristologico del *logos* come mediatore per il soggetto umano del suo riferimento al mistero di Dio e, insieme, rivelatore della consistenza del mondo creato:

l’universo puramente scientifico diventa di nuovo vero e proprio mondo, poiché anche il ‘mondo’ non è da sé e in sé, ma nel suo superiore rapportarsi [...] nell’ordine di una vitalità [...] che, veramente, non proviene dal mondo [...], ma da Dio, in Cristo, che è il *logos*. In tal modo viene negato lo smarrimento [...]: non per limitazione dell’infinitudine, ma per il chiarirsi di un nuovo rapporto del mondo naturale – che per il resto può essere quale la scienza lo constata – con Dio¹⁵.

¹³ MP, 32.

¹⁴ R. PAROLINI, *Guardini e l’etica moderna di Pascal*, in *L’etica di Romano Guardini*, 53.

¹⁵ GUARDINI, *Pascal*, 112.

La prospettiva cristiana, tuttavia, non può limitarsi a una comprensione della creazione secondo uno schema di causa ed effetto, ma deve riguadagnare, all'interno di una visione evolutiva e scientifica, il dato di tradizione della creazione come atto libero di Dio, che conferisce al creato una caratteristica di novità, di inizio, di realtà sorprendente contrassegnata dal "carattere della grazia". Per la coscienza del credente «il mondo – afferma Guardini – non è 'natura', ma creazione; creazione nel senso puro, vale a dire: un'opera chiamata all'essere per mezzo di una libera azione»¹⁶. Il motivo divino della creazione è l'amore e pertanto essa assume la forma di un atto libero. Tale atto d'amore, per la rivelazione, è «l'orientamento, l'intento di un Dio libero, sottratto ad ogni perché definibile da parte del mondo»¹⁷. La signoria di Dio, pertanto, non risiede nell'inopportuna affermazione di un dominio che si impone sulle realtà, ma sull'essere pienamente *dominus* del proprio agire nella perfezione della libertà. Entro tale visione, in riferimento all'essere umano e al suo ruolo nella creazione, occorre precisare che «soltanto nell'obbedienza dell'uomo verso Dio resta giustificata la signoria dell'uomo sul mondo e, in definitiva, rimane anche in assoluto possibile»¹⁸. Così, «il creare dell'uomo non è cultura significativa per se stessa, ma servizio compiuto per ordine di Dio allo scopo di condurre il mondo là dove esso può arrivare soltanto mediante l'incontro con la libertà dell'uomo»¹⁹.

La realtà, secondo tale visione, prima di essere finita, o rassegnata alla finitudine del proprio essere, è, e resta, pienamente realtà; non impalpabile apparenza, nemmeno mera trasparenza di un'entità divina. Ogni realtà creata partecipa della caratteristica di essere in quanto "detta" (Gen 1) dal creatore. Questo "essere stata detta" ne costituisce la peculiare bontà:

¹⁶ MP, 40.

¹⁷ MP, 41.

¹⁸ MP, 42, nota 2.

¹⁹ MP, 43.

dalla Parola in Dio vengono tutte le cose e portano perciò esse stesse carattere di ‘parola’ e di ‘verbo’. Non sono pure e semplici realtà. Non sono nemmeno meri fatti con un senso, che stiano là nello spazio muto. Sono parole di Colui che crea e parla, dirette a colui che “orecchi per udire”. Il mondo è scaturito non solo dalla potenza, ma anche non solo dal pensiero, bensì dal discorso. Le sue realtà formate sono parole, attraverso le quali il Dio che crea esprime all’esterno nella finitezza la sua pienezza di senso; in cammino per cercare colui che le comprenda e attraverso di esse entri con Colui che parla nella relazione dell’‘io-tu’, propria della creatura verso il Creatore, lodando, ringraziando, obbedendo²⁰.

Anzi «il mondo stesso ha carattere di parola, scaturisce da una parola e sussiste in quanto parlato»²¹. Così per l’uomo genesiaco essere “immagine” del creatore e “custode” del giardino significa essere capace di comprendere il creato non come puro fatto, ma come intessuto dalla parola creatrice di Dio. Le cose acquistano il proprio valore a partire dal loro costituirsi come parola: «l’uomo è designato ad essere l’ascoltatore della parola che è il mondo. Deve essere anche colui che risponde. Mediante lui tutte le cose devono ritornare a Dio in forma di risposta»²². Una parola che, tuttavia, l’uomo può distorcere per un malinteso senso di autonomia dispotica. Il compito umano consiste nel decodificare la parola di cui è intessuto il mondo, rispettandone la sua realtà, ma anche, con il suo agire, di ricodificare la voce della creazione in modo che risulti una parola riconoscente che ritorna a Dio.

Per questo, per la “creazione” dell’uomo non può applicarsi un semplice atto di volontà divina che lo fa essere, al pari delle altre realtà:

[Dio] «non può e non vuole creare così la persona, poiché sarebbe cosa priva di senso. Egli la crea con un atto che anticipa la sua dignità e appunto con ciò la fonda, vale a dire mediante la chiamata. Le cose sorgono dal comando di Dio; la persona dalla sua chiamata. Ma questo significa che

²⁰ MP, 171.

²¹ MP, 172.

²² MP, 175, con riferimento al tema bonaventuriano della *reductio* evocato in precedenza.

Dio la chiama ad essere il proprio ‘tu’ – più esattamente, che Egli destina se stesso ad essere ‘tu’ per l’uomo²³.

In questo appello dialogico trova inquadramento e senso pertinente l’autonomia umana:

l’uomo ha in assoluto la possibilità di intendere se stesso come un ‘io’ autonomo, solo perché egli scaturisce dalla chiamata di Dio e persiste nella forza di tale chiamata; perché è il ‘tu’ suscitato da Colui che dà a se stesso il nome ‘Io sono’. Solo perché il Dio che crea ha posto realmente nelle mani dell’uomo l’opera, che è il mondo, l’uomo può giungere a pensare di dover creare una cultura autonoma²⁴.

L’essere umano, in quanto persona, «sussiste in sé e dispone di se stesso»; non solo è in grado di derivare in modo autonomo le proprie azioni «dall’iniziativa, e cioè da un inizio o principio suo proprio»,²⁵ come insegnava la teologia scolastica, ma anche di comprendersi raggiunto da un “appello” da parte della Persona divina cui è chiamato a “co-rispondere” come a un “Tu”. Pertanto l’uomo, custodendo la creazione, esprime simultaneamente la cura della propria umanità e dà espressione alla propria capacità di “immagine di Dio”. La cura per custodire la “parola” creatrice di Dio e darne forma, in continuità con l’opera creativa divina, è la cura per quella stessa parola che lo ha chiamato (“convocato”) ad essere come “vivente” (autocosciente di sé).

In questa prospettiva dialogico-responsoriale si apre la possibilità di comprendere ulteriormente la peculiarità umana. Lo “spirito”, che caratterizza l’uomo, per Guardini:

rappresenta la *krisis* del mondo immediato, della natura. Esso riconosce la natura, la conferma, la serve, ne fa la materia del suo agire e creare, la trasporta nella storia. Ma poiché il suo operare poggia sulla libertà e può decidersi per ciò che è vero e per ciò che è falso, esso trascina al

²³ MP, 174.

²⁴ MP, 47.

²⁵ Cfr. MP, 148.

tempo stesso la natura nell'assoluto pericolo. Lo spirito può compiere la costruzione dal mondo che cade immediatamente sotto i sensi a quello effettivo, ma può anche fallire, può compiere quella costruzione in modo giusto o invece falso²⁶.

L'affermazione introduce il punto discriminante (critico) che si colloca non nell'assecondare il dinamismo (immediato) della realtà naturale, ma nel riconoscere che l'approccio umano a essa è già mediato dalla cultura e, pertanto, comporta di dare forma a una decisione, a un giudizio che, nella sua ambivalente esposizione al positivo e al negativo, decide insieme dell'umano e della realtà naturale.

Questa caratteristica dello spirito umano non relega le altre realtà create a mero materiale passivo che, dapprima sottostanti al volere di Dio e poi affidate all'uomo, si definiscono in modo negativo per la loro soggezione ad una autorità. Occorre riconoscere, sulla scia dei testi biblici, una dimensione responsiva del creato, che nel Primo Testamento è descritto come capace di "lodare Dio", di cui l'uomo non può non sentirne la parola e la voce (cfr. Sal 19), e che, in chiave escatologica, nelle Scritture cristiane, configura l'integralità delle creature chiamate a entrare a pieno titolo nel compimento definitivo, attraverso la mediazione umana che può sentire e decifrarne le attese oppure vanificarle (cfr. Rm 8, 12-23).

Resta però significativa, soprattutto per la sua potenza sintetica, la formula guardiniana che dà ragione di una evidente prospettiva antropocentrica in chiave teologica. La dignità della persona risiede nella forma stessa in cui acquisisce la sua consapevolezza di origine da un atto libero di Dio. La peculiarità dell'essere umano risiede nella chiamata ad essere interlocutore dialogico con Dio. Dunque, solo nel corrispondere a questa "chiamata" la persona prende coscienza del proprio valore in rapporto alle altre realtà create. Tale atto responsoriale ne determina an-

²⁶ R. GUARDINI, *Libertà – Grazia – Destino*, Morcelliana, Brescia 2000, 73.

che il limite morale (e ontologico): attraverso la sua azione non solo l'essere umano realizza quanto è in suo potere, ma precisamente è chiamato a rispondere di sé e del suo disporre delle altre realtà, cioè di amministrare, come custode della "parola" (quella stessa che lo ha chiamato alla sua dignità), il mondo secondo il metro della giustizia di Dio, della sua *exousia* che è di far essere e lasciar essere ciò che deve essere.

A questo punto può essere legittimo porre il problema interpretativo del tema biblico del *dominium terrae*, del "dominio sulla natura", espressione presente e accreditata da Guardini, seppure da collocare all'interno del suo pensiero, senza cioè retroproiettare la sensibilità reattiva espressa dalla teologia contemporanea a un uso strumentale dell'asserto genesiaco per giustificare un indiscriminato potere umano sulla biosfera. La possibilità di agire con e sulla natura, in primo luogo, non comporta un'autonomia assoluta dell'essere umano, ma è compresa all'interno della relazione fondante con il divino che implica un profondo atto di obbedienza: «obbedire a Dio significa [...] riconoscere che non sono signore di me stesso in senso assoluto, ma che piuttosto l'istanza finale della mia azione riposa in Lui». A fronte di tale affermazione, Guardini, non esita a riconoscere una corrispettiva "storia degli effetti": «si deve in primo luogo ricordare un fatto storico, che viene spesso trascurato nella discussione sul significato culturale del cristianesimo: solo il cristianesimo ha reso possibile l'enorme impulso dell'uomo occidentale verso il dominio sul mondo».

Questo impulso non è solo frutto dell'esercizio dominativo della ragione, ma, a un livello più profondo, di una comprensione peculiare dell'essere umano prodotta dal cristianesimo che ha inteso l'evento Cristo come un atto di libertà comunicato all'uomo non solo come capacità di agire, ma anche come impulso a superare il *deficit* di determinismo e fatalismo implicito nella sua condizione di essere naturale, o, come nei miti antichi, sottoposto a oscure forze cosmiche:

Solo il messaggio e l'opera di Cristo avevano dato al credente quel suo posto che da un lato non era prigioniero nel mondo, dall'altro agiva in esso, e con quel posto, una libertà che non avrebbe potuto essere prima realizzata. [...] Per essa l'uomo conquistò quell'interiore indipendenza dalla natura, quella possibilità di osare e di conquistare, da cui è derivata la cultura scientifica, artistica, tecnica dell'epoca moderna²⁷.

Tuttavia l'epoca moderna è anche segnata dal progressivo affrancamento dalla struttura di "protezione" esercitata dalla fede cristiana, ancora operante, seppur affievolita agli inizi della modernità. A riguardo, per la sua bellezza, la pagina guardiniana merita un'estesa citazione:

L'uomo di un tempo, l'uomo dell'antichità e del Medioevo, era inserito nell'ordine immediato delle cose. Il suo potere sulla natura non oltrepassava essenzialmente le possibilità immediate dei suoi organi spirituali e corporali. E non modificava essenzialmente le strutture della natura ed è questo ciò che dà alla cultura antica il suo specifico carattere di "naturale" ed "umana". Questa proporzionalità tra l'uomo e la natura andò perduta, quando l'uomo imparò, sulla base di indagini e metodi esatti, a scomporre le strutture della natura, rendendo la sua materia e le sue energie disponibili per gli scopi che preferiva. Allora venne in luce un altro lato del suo essere, l'uomo "inumano", che si pone di fronte alla natura, non in ubbidienza profondamente rispettosa, ma con dominio, senza riguardi, ed il vecchio mondo si sfasciò. Così l'uomo, abbandonato il fondamento della vita ritenuto valido sino allora, si è gettato nell'arbitrio e nel rischio. Egli scompone, ricompone, utilizza, costruisce, guidato dalla volontà di essere assoluto padrone di se stesso e del mondo, di costruire un'opera che non sia più, come quella di un tempo, prosecuzione e trasformazione delle strutture originarie della natura, ma creazione autonoma del suo spirito. Questo stesso uomo si è distaccato anche dalla Rivelazione, la cui verità non è più norma della sua vita. E se da qualche tempo, facendo appello alla religiosità di culture precristiane ed extracristiane, ha cominciato a parlare nuovamente di "dèi" e a ricercare una religione della pura esistenza terrena, egli dimentica però che tutti gli dèi che conosciamo presuppongono l'antica natura, non violentata scientificamente, né tecnicamente, ed il conseguente rapporto con essa.

²⁷ GUARDINI, *Libertà – Grazia – Destino*, 92-93, anche per le citazioni precedenti.

Io suppongo che nessun dio sia più possibile, una volta che l'uomo, reso capace dalla libertà della Redenzione, è entrato nel pieno dominio sulla natura²⁸.

Il dispotico dominio nell'ambito dell'azione di trasformazione della natura da parte dell'uomo si fonda su una mutazione antropologica, operata dal sapere moderno tecno-scientifico, svincolato da una prospettiva religiosa. Ma tale mutazione altera simultaneamente il concetto di "natura" e di "cultura" persistente sino al medioevo. La cultura era pensata in continuità con la natura, anche in ragione dell'effetto limitato del potere umano trasformativo sulla natura. L'operazione della modernità, invece, pare costruirsi in opposizione, o per lo meno, forzando la natura a partire da scopi definiti unicamente dall'uomo, salvo poi ritornare a forme cosmico-vitalistiche di religiosità naturali del tutto anacronistiche, prima che non aderenti alla visione cristiana della creazione.

All'interno dell'idea del mondo come creazione e della specifica modalità di essere dell'uomo, chiamato a se stesso dall'appello del Tu divino, i concetti di "natura", di "soggetto" e di "cultura" possono ritrovare il loro equilibrio rispetto alla assolutizzazione condotta dal pensiero moderno: «finché il concetto di 'natura' indica la realtà di ciò che ci è dato e il rigore delle sue determinazioni obiettive resta giustificato; viene eliminata soltanto la sua presunta 'naturalità'», cioè la riconduzione di essa alle leggi fisiche che ne introducono una spiegazione univoca e ne impediscono una comprensione in chiave simbolica, come realtà che esige di essere assunta a partire da un punto di vista altro che ne conferisce un senso. «Finché i concetti di 'personalità' e di 'soggetto' indicano le possibilità e i confini dell'uomo, essi sono d'ora in poi indispensabili; viene eliminata la presuntuosa volontà d'autonomia» basata, cioè, sull'esercizio di una forza dominativa che rende ragione di sé solo a se stessa. «Finché il concetto di

²⁸ Ivi, 94-95.

‘cultura’ afferma che il mondo è affidato all’uomo in un senso che incute timore, esso appartiene alle componenti fondamentali del nostro spirito; è tolta soltanto l’illusione d’un operare umano padrone di se stesso», cioè collocando l’agire umano nell’orizzonte della responsabilità. Perché, continua ancora Guardini, «il creare dell’uomo non è cultura significante per sé stessa, ma servizio compiuto per ordine di Dio allo scopo di condurre il mondo là dove esso può arrivare soltanto mediante l’incontro con la libertà dell’uomo»²⁹.

Riguadagnati a una comprensione all’interno della visione teologica del mondo come creazione, i concetti di “natura”, “soggetto” e “cultura”, piegati da alcune espressioni del pensiero moderno a una logica di antropocentrismo forte, possono diventare generatori di un *ethos* conseguente. Di più: proprio perché attraversata dalla lettura che conferisce il senso autentico allo sviluppo moderno, la comprensione della creazione diventa generatrice di responsabilità morali che sono maggiori rispetto a quelle che potevano essere percepite dall’uomo medievale. L’essere umano oggi può “conoscere” e “prendere in mano” il mondo “in una misura del tutto diversa” rispetto a quanto possibile nelle età precedenti. Tuttavia, se l’uomo è entrato con la modernità nella «condizione adulta, “maggiorenne”», secondo la consueta immagine illuministica ripresa da Guardini, ciò «non significa che sia moralmente migliore, ma che vede il mondo più nettamente, avverte la realtà con maggior durezza, ha un controllo più esatto delle possibilità e dei limiti della sua forza e una più chiara coscienza della sua responsabilità. Questa condizione maggiorenne strutturale certo diviene subito anche compito morale, di fronte al quale egli può dar prova di sé o fallire. [...] Appunto perciò si pone pure un compito cristiano, cioè quello della responsabilità per il mondo davanti a Dio». Per questo, l’impegno dell’uomo a corrispondere al “volere di Dio” acquista rilievo in quanto non si tratta di ade-

²⁹ MP, 42 e 43.

guarsi a un ordine che incombe dall'alto, ma a un appello che l'uomo è chiamato a percepire nella trama delle cose e della storia: «la volontà di Dio non pende al di sopra del mondo, ma sta in esso – nel fatto che il mondo è così com'è»³⁰.

Guardini, inoltre, se da una parte afferma la specificità umana rispetto al mondo, dall'altra non separa la creatura umana dalla creazione. Rintraccia nei racconti genesiaci un aspetto per il suo antropocentrismo creazionale. Il culmine di *Gen 1* nello *Shabbat* del “giorno settimo” suggerisce all'essere umano di comprendere la sua libertà senza che essa debba fondarsi in modo esclusivo sulle proprie opere, ma come sorprendente possibilità offerta da Dio. Sospendendo l'azione sulla creazione a partire dal proprio operare, l'uomo riconosce chi sia il Signore della creazione, di cui egli porta l'immagine, per amministrare le realtà e non per essere referente ultimo, definitivo e assoluto del suo senso.

L'uomo, «già con il suo essere persona, incarna ontologicamente la risposta fondamentale alla parola creatrice di Dio. Lo scopo ulteriore, che Dio intende con questa parola creatrice, viene raggiunto quando un essere umano dà compimento libero e consapevole a questa obbedienza ontologica, quando egli in umiltà, fiducia e gratitudine, accoglie totalmente la sua esistenza nella forma che assume concretamente».³¹ L'uomo di fede dà alla realtà del mondo una parola di risposta a Dio, liberando così le realtà create da una angusta visione di elementi a sua disposizione, e accetta nella lode di restituirle, riconoscendole per quello che sono, al loro creatore. Se Dio affida la creazione all'uomo, ciò significa che consegna in modo coraggioso e non solo generoso tale realtà nelle mani di un essere libero e pertanto fallibile, ma in grado di assumere una siffatta responsabilità perché “immagine di Dio”.

³⁰ MP, 48-49. Non diversamente Jürgen Moltmann: «Dio è un Dio che sostiene. Egli non governa dal cielo con una volontà insondabile, ma sorregge dal basso» in *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011, 156.

³¹ KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», 265.

Per compiere tale “opera” risulta fondamentale prendere coscienza del proprio “potere” considerandone la strutturale ambiguità. Ma parimenti impone di riconoscere che lo sviluppo delle conoscenze e delle operatività tecno-scientifiche comporta di dover gestire un “potere” inedito, nei confronti del quale i tradizionali mezzi di controllo non possono più ritenersi sufficienti, tale da mettere in gioco la stessa fede del credente nei confronti del governo (provvidenziale) di Dio sul mondo:

Il potere dell’uomo sul mondo cresce vertiginosamente. Il disegno di Dio, che ha creato l’uomo a sua immagine, cioè con la capacità di dominare (Gn 1, 26), va palesemente, in misura terrificante, al di là di ciò che potevano pensare epoche più vincolate, ma anche per ciò stesso più sicure. Sinora il credente ha certo giudicato con troppa modestia la misura del dominio a lui concesso da Dio, in modo di gran lunga troppo innocuo la grandezza, anzi la natura della sua responsabilità. [...] Dal fatto che Dio ha creato una creatura libera e le ha posto nelle mani il mondo, dovremo trarre conseguenze più ampie di quelle tratte finora, sia per la serietà delle sue esigenze, sia anche per la pericolosità del potere affidato all’uomo. Non dobbiamo concepire il governo del mondo da parte di Dio come un ordinamento protettivo, in cui l’uomo esiste devoto e tranquillo, altrimenti abbandoniamo la grandezza dell’esistenza umana nelle mani dell’incredulità, e lasciamo che la fede divenga cosa di gente paurosa [...] Il rischio di plasmare il mondo, con la scienza e la tecnica, è parte di quel governo del mondo ed il cristiano deve esservi pronto³².

Per il pensiero teologico non si tratta solo di salvaguardare gli elementi del mondo dal potere distruttivo dell’umanità, ma di custodire attivamente e responsabilmente il loro senso. Come si esprime Guardini, la cura di Dio per il mondo deve essere la medesima dell’uomo per il mondo, anche se quest’ultima «viene messa a rischio proprio da quella forza che solo può portarla a compimento, la libertà». Perché l’uomo possa amministrare il mondo in verità, secondo la volontà di Dio, c’è bisogno di una pe-

³² GUARDINI, *Libertà – Grazia – Destino*, 276.

culiare sapienza, «che non considera erroneamente il mandato di dominio come un ordine e un dovere esterno, imposto dall'alto, ma lo accoglie come un momento che appartiene internamente alla sua chiamata personale: come parola che esprime l'*amore fiducioso* di Dio, che egli non può deludere, ma col quale piuttosto deve entrare in profondo accordo»³³.

L'azzardo teologico riguarda la possibilità di pensare alla "grazia di Dio", soggiacente al progetto creazionale e al riscatto della libertà umana, come un *agere contra* una supposta volontà preordinata. In questa prospettiva l'atto di creare, se atto libero, è atto che si pone contro l'insistere di Dio in sé. È atto trasgressivo che introduce una novità, ma quasi facendo forza a quanto già inscritto in una volontà e ai suoi logici processi consequenziali. Tale dimensione trasgressiva risulta essere quella dell'*agape*, di quell'amore che fa violenza a se stesso per non rinchiudersi su di sé, ma per restare libero di comunicarsi fuori di sé. La teologia cristiana dell'atto redentivo e della croce di Cristo contiene certamente questo oltrepasamento libero e drammatico. Ma tale dramma, in Dio e di Dio, può essere rintracciato già a partire dai testi del Primo Testamento che parlano dell'origine e dell'originalità dell'agire di Dio inteso come "lavoro creativo".

Guardini in chiusura di *Libertà-Grazia-Destino*, introduce la questione di una "provvidenza" divina che assume la caratteristica della "tragicità" e che rappresenta la forma "seria" con cui Dio prende in considerazione il mondo, l'uomo e la sua storia:

non è vero che Dio, troneggiante in olimpica imperturbabilità, abbandoni sotto di sé il mondo, con la sua ingiustizia e la sua sventura, ma lo prende sul serio in modo che tocca Lui stesso. Il progressivo svelarsi di questa divina serietà rappresenta il corso della Rivelazione. Leggiamo che Dio ha creato il mondo secondo il suo pensiero e l'uomo secondo la sua immagine. Ciò non significa solo che il mondo come fattura è giusto; ma

³³ R. GUARDINI, *Gläubiges Dasein*, 63 (trad. it. *L'esistenza e la fede*) citato in KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», 267.

anche che il Creatore gli ha affidato forme e significati intellegibili fondati sulla propria essenza (cfr. Gv 1,1-3), impegnando così in esso quasi il suo onore³⁴.

Dio onora se stesso nel suo essere giusto e onora la creatura umana nella sua libertà non solo perché il mondo risulta intellegibile in conformità a uno schema onto-teologico statico, ma in quanto dinamicamente, dentro le vicende dell'umanità e del mondo, ne "patisce" la realtà. Questo agire-patire divino ha il suo vertice nell'atto pasquale del Cristo. Tale è la dimensione "tragica" nella quale Dio assume in sé il "destino" del mondo: «la creazione è divenuta "destino" per Dio. Ciò diventa addirittura palpabile in Cristo, che è l'epifania del Dio invisibile». Così in Cristo «Dio incontra realmente il "destino" nel mondo. Ed Egli è tale che può sperimentarlo. Ed il fatto di questo poter sperimentare è gloria somma. Coincide con il fatto che Egli ama. Anzi, che Egli è amante. Ancora di più, che Egli è "l'amore"»³⁵.

La pienezza della creazione in Cristo, nella prospettiva dell'*agape*, assicura in modo definitivo il suo profilo "creativo" originario. Non si limita a riconoscere (e sanzionare) le relazioni per quelle che sono, ma assume realmente, patendola, l'esistenza degli umani segnata da opacità, violenza e disuguaglianza, cioè la persistente tragicità della libertà, riaprendo ulteriori spazi generativi per le relazioni inter-umane e con l'intera creazione. Il dono di grazia (*Gnade*) che inerisce alla libertà corrisponde per l'essere umano a una creativa acutezza spirituale in grado di individuare quelle situazioni di "incuria" e "spietatezza" (*gnadenlos*) che legano indissolubilmente i processi di impoverimento e desertificazione della terra alla "decrescita infelice" della qualità buona delle relazioni umane.

³⁴ Ivi, 283.

³⁵ Ivi, 289-290.

2. Lo scopo finale delle creature non siamo noi, ma è Dio (LS 83)

Quanto affermato nella “tesi” di *Laudato si’* enunciata in apertura e approfondita in alcuni sui aspetti dalla riflessione di Guardini, trova un’eco nella teologia di Karl Rahner che concepisce l’atto creativo come “autodonazione divina”: l’universo di creature è creato da Dio con la finalità di dare se stesso nell’amore. Il concetto rahneriano è esplicitamente ripreso, in una prospettiva più apertamente bio- ed eco-centrica, dal teologo australiano Denis Edwards che afferma:

L’autodonazione è il significato dell’universo. [...] Nella Parola fatta carne e nello Spirito dato nella grazia, Dio si rivela come un Dio di amore che autodona se stesso. La creazione è la destinataria dell’autodonazione divina. Questa autodonazione è già all’opera dentro il nostro mondo nella presenza creatrice di Dio in tutte le cose. Essa raggiungerà il suo culmine soltanto quando tutta la realtà creata sarà trasfigurata nella potenza della resurrezione e assunta in Dio³⁶.

Nella prospettiva di Rahner, ripresa da Edwards, «l’emersione del mondo avviene attraverso processi naturali che hanno la loro propria integrità». La loro spiegazione offerta dalle scienze empiriche non annulla la prospettiva teologica. Andando oltre la semplice idea di una creazione “sostenuta” e “mantenuta” nell’essere da parte di Dio, nella riflessione rahneriana si dà conto:

dell’atto creativo di Dio in modo tale che esso sia visto come un atto che rende l’universo capace di *divenire*. L’atto creativo di Dio deve essere di un genere tale da permettere al nuovo e all’imprevedibile di emergere. Allora è necessario che Dio sia pensato come colui che potenzia l’universo dal di dentro, in modo tale da permettere a una genuina novità di venire alla superficie³⁷.

³⁶ D. EDWARDS, *L’ecologia al centro della fede. Il cambiamento del cuore che conduce a un nuovo modo di vivere sulla Terra*, Messaggero, Padova 2008, 86. Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Alba 1977, 260.

³⁷ EDWARDS, *L’ecologia al centro della fede*, 87-88.

O, con le stesse parole di *Laudato si'*: «lo Spirito di Dio ha riempito l'universo con le potenzialità che permettono che dal grembo stesso delle cose possa sempre germogliare qualcosa di nuovo» (LS 80).

In questa luce si collocano importanti affermazioni dell'enciclica di Francesco sulla bontà in sé delle cose create, sul valore proprio e non solo strumentale (di uso) per i fini umani di ogni realtà creata di fronte a Dio: «siamo chiamati a riconoscere che gli altri esseri viventi hanno un valore proprio di fronte a Dio». E ancora: «oggi la Chiesa non dice in maniera semplicistica che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell'essere umano, come se non avessero un valore in sé stesse e noi potessimo disporne a piacimento» (LS 69, senza però 'mitizzare' la natura in senso panteistico cfr. LS 78).

La conseguenza, per certi versi più sorprendente e ancora tutta da esplorare, risulta la revisione del concetto stesso dell'essere umano come "immagine di Dio". Non si tratta di disconnettere tale riferimento nell'elaborazione di un'antropologia biblica, quanto piuttosto di riposizionarlo in una prospettiva maggiormente simbiotica con le altre realtà esistenti e in riferimento all'autodonzione creativa che da Dio raggiunge non solo l'umanità, ma la stessa biosfera: «insistere nel dire che l'essere umano è immagine di Dio non dovrebbe farci dimenticare che ogni creatura ha una funzione e nessuna è superflua» (LS 84).

Il punto di partenza è una comprensione non puramente descrittiva del tema della biodiversità. Il mantenimento della biodiversità non è un semplice dovere etico ma scaturisce dalla necessità per l'essere umano di porsi in relazione con tutte le altre creature. La biodiversità e l'intreccio delle relazioni che legano tutti gli esseri viventi sono comprese alla luce della ricchezza e della fecondità che è custodita nel mistero di Dio (cfr. LS 86).

Il teologo Edwards nella sua riflessione si spinge oltre le sobrie, seppur innovative, espressioni contenute in *Laudato si'*, mostrando come la diversità delle creature sia un'autoespressione della Trinità, cioè rifletta in qualche modo la stessa dinamica co-

munionale delle Persone divine:

questa abbondanza di vita scaturisce in definitiva dall'abbondanza della comunione divina. Essa esprime la natura estatica della vita divina. Le persone divine sono estatiche non solo nel loro essere-l'una-con-l'altra, ma nella scelta di essere con un mondo di creature. [...] Nessuna creatura, neppure quella umana, può raffigurare Dio da se stessa. Soltanto la diversità della vita [...] può dare espressione alla radicale diversità e alterità del Dio trinitario. [...] La diversità riceve la sua più definitiva convalida da un Dio che racchiude la differenza nella comunione³⁸.

Su questa base si fonderebbe la cura etica per la bio-diversità, alla luce cioè di quella prospettiva relazionale e dell'ascolto della voce delle creature già intuita da Guardini. Tuttavia occorre mantenere tali affermazioni entro i confini epistemologici del sapere teologico, nella loro distinzione rispetto alla razionalità e metodologia delle scienze empiriche, per evitare precipitosi "concordismi", che in alcuni passaggi affiorano nella riflessione di Edwards, come nel seguente:

l'intuizione teologica che l'essere di Dio è relazionale può offrire una base per una visione della realtà fondamentale dell'universo come relazionale. Mentre la scienza ci dice che ciascuna creatura esiste in un modello intrecciato di relazioni costitutive, la teologia fonda tutto ciò nelle relazioni trinitarie di reciproco amore. [...] E questo mondo di entità che si correlano può essere pensato come emergente dall'interno delle relazioni dinamiche del Dio trinitario. L'interrelazionalità che gli ecologisti trovano nella biosfera sulla Terra e la interrelazionalità che la scienza scopre a tutti i livelli della fisica quantistica alla cosmologia sono tutte sostenute in ogni momento da un Dio che è persone-in-comunione³⁹.

³⁸ Ivi, 104-106.

³⁹ Ivi, 109. Accanto a questo tema è possibile inserire l'approfondimento sull'incarnazione del Verbo, che Edwards legge nella prospettiva di una *deep incarnation* ("incarnazione profonda", "incarnazione radicale") per la quale Dio, divenendo carne, oltre a diventare l'uomo Gesù, è divenuto un essere vivente nella trama di tutta la vita biologica, cioè è parte dell'insieme delle creature carnali, parte del mondo di organismi sulla Terra ed è interconnesso con tutte le altre forme di vita e con l'intero sistema biologico del pianeta. Il tema, con riferimento al pensiero di Atanasio di Alessandria, è ulteriormente elaborato in: D. EDWARDS, *Incarnazione profonda. Sofferenza di Dio e redenzione delle creature*, Queriniana, Brescia 2024.

In ogni caso, tali espressioni sollecitano la riflessione teologica nella direzione non solo del superamento dell'antropocentrismo assoluto (dispotico), senza per questo cadere in un puro "biocentrismo". Non è questo l'interesse del teologo, quanto piuttosto di suggerire una revisione dell'impiego (talvolta massivo e strumentale nell'ambito dell'etica) del tema della *imago Dei*, come caratteristica peculiare dell'essere umano, anche nella sua accentuazione dialogico-responsoriale ormai fatta propria dall'antropologia teologica.

Laudato si' introduce il tema della differenza antropologica nella quale risulta ridimensionato il tema dell'immagine di Dio, da intendere non in senso esclusivo e escludente, quanto piuttosto in una capacità inclusiva – il potere di unire – che l'uomo condividerebbe con Dio.⁴⁰

L'essere umano, benché supponga anche processi evolutivi, comporta una novità non pienamente spiegabile dall'evoluzione di altri sistemi aperti. Ognuno di noi dispone in sé di un'identità personale in grado di entrare in dialogo con gli altri e con Dio stesso. La capacità di riflessione, il ragionamento, la creatività, l'interpretazione, l'elaborazione artistica ed altre capacità originali mostrano una singolarità che trascende l'ambito fisico e biologico. La novità qualitativa implicata dal sorgere di un essere personale all'interno dell'universo materiale presuppone un'azione diretta di Dio, una peculiare chiamata alla vita e alla relazione di un Tu a un altro tu. A partire dai testi biblici, consideriamo la persona come soggetto, che non può mai essere ridotto alla categoria di oggetto (LS 81).

L'enciclica sulla "cura della casa comune" invita a «rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio as-

⁴⁰ Il tema dell'essere umano "immagine di Dio", è sobriamente introdotto in LS 65 nella prospettiva sapienziale dei racconti di creazione; in LS 67 prendendo le distanze da un'affermazione dispotica del *dominium terrae*; in LS 84 con un ridimensionamento della sua portata in senso esclusivo. In questa prospettiva cfr. anche DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dignitas infinita. Dichiarazione circa la dignità umana*, 2 aprile 2024, n. 28 e la categoria di "antropocentrismo gentile" proposta da papa Francesco nell'Esortazione apostolica *Laudate Deum* sulla crisi climatica, 4 ottobre 2023, n. 67.

soluta sulle altre creature» (LS 67).⁴¹ L'affermazione, al di là delle conseguenze etiche, più volte riprese dalla teologia, comporta una riflessione sulla portata semantica del concetto di immagine di Dio. Quasi implicitamente papa Francesco, pur non rinunciando a definire la differenza antropologica, invita a temperare la teologia dell'*imago Dei*, estendendola, in alcune caratteristiche, anche alla realtà extra-umana.

A riguardo risulta istruttivo un confronto con la visione biocentrica proposta da Edwards, secondo il quale il rapporto tra la specifica *imago Dei* umana e la totalità della creazione deve essere ripensato includendo anche la prospettiva di una teologia ecologica secondo la quale «ogni creatura, nel suo modo proprio, riflette e raffigura Dio». La differenza antropologica non può essere dissociata dall'evidenza della continuità tra gli esseri umani e le altre espressioni dell'atto creativo di Dio, nelle strutture stesse elementari disposte verso l'organizzazione della vita. Così l'affermazione biblica dell'uomo immagine di Dio se da una parte fonda l'impegno per la giustizia nelle relazioni inter-umane, dall'altra domanda di essere integrata nella prospettiva di una «teologia ecologica che cerchi di essere anche una teologia della giustizia interumana». Quasi anticipando, ma anche superando l'affermazione di *Laudato si'*, Edwards prosegue:

questa concezione dell'uomo come immagine di Dio diviene pericolosa quando sia usata per innalzare gli uomini in opposizione alle altre creature, soprattutto quando sia usata per insinuare che gli uomini abbiano diritti assoluti e illimitati sulle altre specie. Io credo che una teologia ecologica critica debba rigettare questo uso dell'immagine di Dio come una distorsione distruttiva [...] Se la Bibbia e la tradizione cristiana usano il linguaggio dell'immagine di Dio specificamente a proposito dell'uomo, esse considerano però anche la totalità della creazione e la diversità della

⁴¹ Risulta in ogni caso significativo come tra, le citazioni bibliche introdotte in LS, non figurino mai il *Salmo 8* che, all'interno della testualità biblica, afferma non solamente la ministerialità di servizio dell'uomo nei confronti del creato, ma anche un potere di signoria, quasi divino.

vita sulla Terra, come l'automanifestazione di Dio e, in questo senso, come raffiguranti Dio⁴².

Nella lettura del teologo australiano questo concetto risulta più evidente nella luce del messaggio neotestamentario di Cristo come "icona di Dio" e della conformazione non solo dell'umanità per grazia a questa immagine (Rm 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18), ma di tutte le realtà create:

il concetto della *imago Dei* trascende l'uomo. Esso si applica al Cristo risorto, come la vera immagine nella quale tutte le creature trovano salvezza e vita nuova. Esso ha un significato universale. Cristo Gesù è l'immagine di Dio non solo per gli esseri umani ma per tutte le creature. In lui la riconciliazione di tutte le cose ha avuto inizio⁴³.

La creazione partecipa al processo di salvezza, al destino escatologico della storia: come l'umanità anch'essa deve essere definitivamente liberata (cfr. Rm 8, 12-25). Il chiaro orientamento escatologico del testo di Paolo rappresenta l'orizzonte all'interno del quale recuperare riflessivamente la peculiarità dei racconti della *Genesi* come testi di compimento e non unicamente come miti protologici di una condizione perduta. È tale orientamento a permettere, inoltre, un migliore inserimento della stessa teologia della creazione nell'orizzonte storico-salvifico in una prospettiva necessariamente aperta, anche all'inedito, al non ancora pensato. L'attenzione al testo paolino consente di definire la dinamica cristocentrica (il *mysterion* divino) che caratterizza non solo l'antropologia della filiazione, ma anche la riflessione sulla biosfera in ambito teologico. L'ardente (impaziente e ansiosa) attesa delle creature è quella di vedere l'essere umano nella pienezza della sua condizione, compiendo così il progetto di creazione in *Genesi* 1-2: la definitiva rivelazione dei figli e delle figlie di Dio.

⁴² Cfr. EDWARDS, *L'ecologia al centro della fede*, 30-35.

⁴³ Ivi, 31.

3. Alcune implicazioni etiche nel segno della responsabilità e del rispetto

In questa “invocazione” e “attesa” delle creature, richiamata poc’anzi, si apre lo spiraglio per la responsabilità dell’uomo. Essa, tuttavia, «non può [...] essere pensata come una sorta di semplice sostegno ai processi naturali; deve piuttosto essere pensata come bonifica dell’umano che si rapporta alla natura *e anche* come bonifica della natura perché si rapporti convenientemente all’umano. Possiamo dire, evocando antichissime immagini simboliche, che se il primo atteggiamento è quello che trasforma Babele in Gerusalemme, il secondo atteggiamento è quello che trasforma la Selva in Giardino»⁴⁴.

Governare questo processo impone, ritornando ancora ai racconti genesiaci, di cogliere in essi un’ulteriore implicazione. Nella narrazione biblica dell’origine, l’attività umana è preceduta dall’opera divina all’interno della quale deve ritrovarne il suo senso. L’opera umana è posta sotto il segno della “benedizione di Dio” (cfr. Gen 1,28) rivolta all’uomo in quanto interprete accreditato dalla “parola” creatrice che dà senso e ordine alla realtà. Ciò non significa, ingenuamente, che l’uomo con il suo lavoro completi l’attività creatrice di Dio: la creatura «è un rappresentante e non un con-creatore. Un rappresentante non partecipa con il suo lavoro all’attività del creatore, ma riflette ciò che quella attività [*divina*] ha già compiuto»⁴⁵. I racconti di *Genesis*, inoltre, non seguono unicamente e ingenuamente lo schema colpa-punizione, ma fungono da dispositivo narrativo per riaprire continuamente una promessa (insita nella “benedizione” originaria) mai revocata. Il progresso, frutto dell’opera umana, è innestato in una serie di atti trasgressivi nei quali la libertà umana può ricevere una torsione autoreferenziale sull’affermazione di sé a discapito

⁴⁴ C. VIGNA, *Linee di un’etica dell’ambiente*, in *Introduzione all’etica*, a cura di Id., Vita e Pensiero, Milano 2001, 199-200.

⁴⁵ G. MANZONE, *Teologia morale economica*, Queriniana, Brescia 2016, 216.

dell'altro e di altri (creazione compresa). Ma d'altra parte innesta processi irreversibili all'interno delle vicende umane e del creato. La constatazione dell'ambivalenza di ogni opera umana determina certamente un necessario atto di riflessione sul senso, sui limiti e sulle possibilità dell'azione.

In questo quadro di comprensione, il lettore deve essere attento a governare il duplice processo di "creazione" e di "de-creazione" che prende corpo nella storia umana e che risulta attestato nella rivelazione biblica, imparando sia ad accogliere la benedizione divina, a fondamento della responsabilità del proprio operare in continuità con la forma non dispotica, né autoaffermativa che caratterizza il governo divino sul mondo, sia ad amministrare il livello di violenza che si riproduce nelle vicende della cultura e della società, e si ripercuote sulla stessa creazione⁴⁶.

La responsabilità non esautora, ma si innesta, sull'altro principio etico del rispetto che, non di rado è ristretto nel mero ossequio al sistema di regole imposte dalla convivenza tra gli uomini, ma da Guardini è riportato alla sua matrice relazionale sulla base della semantica religiosa che ne è all'origine. Occorre, nota il teologo italo-tedesco, «prestare attenzione alla parola di cui la lingua si serve per denominarlo, perché nella lingua parla qualcosa di più dello spirito dell'individuo»⁴⁷. Così è di *Ehrfurcht* ("rispetto"):

Una strana parola questa sintesi di "paura" (*Furcht*) e di onore (*Ehre*)! Paura che rende onore; onore che è permeato di paura. [...] La parola indica la strada della comprensione. L'origine del sentimento del rispetto è di natura religiosa. È la sensazione del sacro inaccessibile che si irradiava, nell'esperienza primitiva dell'esistenza, da ogni realtà elevata, potente, magnifica. Era una sensazione mista: intuito d'una sacra grandezza e desiderio di aver parte con essa, misto con l'ansia di esserne indegni e di destarne lo sdegno arcano⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. A. WENIN, *Le «origini» del lavoro umano secondo Gen 1-11*, in *Il lavoro opera delle nostre mani*, «Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica, 52», EDB, Bologna 2005, 9-19.

⁴⁷ R. GUARDINI, *Virtù. Temi e prospettive della vita morale*, Morcelliana, Brescia 1997, 67.

⁴⁸ *Ivi*, 67-68.

Per Guardini occorre ridare sostanza a questa virtù cogliendo nella sua dinamica umana il rendersi presente di un'istanza non vagamente religiosa, ma improntata a un elemento caratteristico che la connette alla teologia della creazione, compresa come lasciar essere lo spazio vitale dell'alterità rinunciando alla pretesa egemonica del dominio e del controllo:

nel rispetto l'uomo rinuncia a ciò che egli di norma ben volentieri fa: ad acquisire possesso e a utilizzare qualche cosa per i propri scopi. Ora invece egli si ritrae, sta in distanza. Nasce con questo uno spazio spirituale in cui ciò che merita rispetto può innalzarsi, presentarsi e brillare⁴⁹.

La cultura umana non avrebbe così come atto fondativo il dominio, ma l'accoglienza che comprende il senso delle cose e le lascia sussistere nella loro forma propria:

è forse lecito dire che ogni vera cultura comincia con il fatto che l'uomo si ritrae. Non si spinge avanti, non afferra e rapisce per sé, ma crea quella distanza dove, come in uno spazio libero, può apparire chiaramente la persona con la sua dignità, l'opera con la sua bellezza, la natura con la sua potenza di simbolismo⁵⁰.

Tale atto di ritrarsi per lasciar essere altro nella sua consistenza, è proprio dell'agire creativo di Dio e si ritrova come potenzialità propria della sua immagine umana. Il primo atto di rispetto, così, è quello di Dio per l'uomo, libero e responsabile, anche di esprimere o negare tale prerogativa nel dar corso alla sua modalità di abitare la terra:

il rispetto di Dio si esprime nel fatto che Egli ha fatto l'uomo libero. Ci si imbatte non di rado in un genere di umiltà che per onorare Dio deprime l'uomo. Questo non è cristiano. [...] Dio vuole l'uomo come sua immagine, vale a dire come intelligente e capace di responsabilità. In questo si esprime una divina volontà di rispetto, giacché Egli avrebbe pur potuto creare

⁴⁹ Ivi, 68.

⁵⁰ Ivi, 68-69.

l'uomo in modo che fosse vincolato al bene. [...] Allora il mondo sarebbe stato un'opera d'arte tutta armonia e bellezza; ma vi sarebbe mancata la meraviglia della libera creatura ed egualmente l'atteggiamento di Dio a suo riguardo, un atteggiamento che potremmo tentare di esprimere dicendo: Dio rispetta l'uomo⁵¹.

⁵¹ Ivi, 76.

Bioetica ed Etica teologica.

L'autonomia come categoria ermeneutica

Pietro Cognato

Sommario: 1. Autonomia e Bioetica: una premessa promettente. - 2. Autonomia *nella* Bioetica: una scommessa avvincente. - 3. Autonomia *attraverso* la bioetica: l'inizio controverso. - 4. Autonomia *come* Bioetica: alla ricerca di una identità epistemologica. - 5. Autonomia della Bioetica e Etica teologica: un crocevia di rapporti.

Bioethics and Theological Ethics. Autonomy as hermeneutical category

ABSTRACT

Bioethics has in its genetic code a way of conceiving and perceiving the world of moral phenomena no longer as obedience to other-directed norms, but as the result of a re-appropriation of the moral horizon as an inescapable and undelayable horizon of one's way of being men and women of today. The concept of autonomy in the moral sphere not only indicates a well-defined way of interpreting the moral phenomenon; moreover, they are not on the edge of this concept, we try to reconstruct the initial phases of this discipline; but, above all, also by virtue of the same concept, it alludes to an epistemological and methodological understanding of the process of conception of moral theory and of the prescription of moral norms. In short, autonomy, as a real category, structures bioethics in terms of modern moral conception, moral theory and the history of this discipline. Through the category of autonomy, the author reviews the characteristics of the bioethical discipline in order to better understand the relationship between bioethics and theological ethics. The author's intent is explicitly epistemological and methodological.

La bioetica ha nel suo codice genetico un modo di concepire e percepire il mondo dei fenomeni morali non più come obbedienza a norme eterodirette, ma come esito di una riappropriazione dell'orizzonte morale come orizzonte ineludibile e indifferibile del proprio modo di essere uomini e donne di oggi. Il concetto di autonomia in ambito morale non indica solo un modo ben definito di interpretare il fenomeno morale; inoltre non siamo ai margini di questo concetto, proviamo a ricostruire le fasi iniziali di questa disciplina; ma, soprattutto, anche in virtù dello stesso concetto, allude a una comprensione epistemologica e metodologica del processo di concezione della teoria morale e della prescrizione delle norme morali. In breve, l'autonomia, come categoria reale, struttura la bioetica nei termini della concezione morale moderna, della teoria morale e della storia di questa disciplina. Attraverso la categoria dell'autonomia, l'autore passa in rassegna le caratteristiche della disciplina bioetica al fine di comprendere meglio il rapporto tra bioetica ed etica teologica. L'intento dell'autore è esplicitamente epistemologico e metodologico.

1. Autonomia e Bioetica: una premessa promettente

La nascita e lo sviluppo della Bioetica come fenomeno culturale tipico della contemporaneità prima e come questione di carattere epistemologico e metodologico in assetto disciplinare dopo¹, non sarebbe comprensibile appieno senza il riferimento a ciò che possiamo indicare con il termine, al momento generico, di “autonomia”. Se con questo termine – sempre genericamente – si indica un affrancamento da una visione unitaria del mondo e una descrizione di una molteplicità di competenze (autonomia della scienza rispetto alle religioni, autonomia delle realtà temporali rispetto alle realtà di fede...), e questa visione non più unitaria del mondo è la cifra della cultura moderna e contemporanea, la bioetica ha nel suo codice genetico un modo di concepire e percepire il mondo dei fenomeni morali non più come obbedienza a delle norme etero-dirette, bensì come la risultante di una riappropriazione dell’orizzonte morale come orizzonte ineludibile e indilazionabile del proprio modo di essere donne e uomini di oggi. Tale dinamica di riappropriazione dell’orizzonte morale si traduce, altresì, nella riformulazione della domanda etica in vista di problemi nuovi emergenti dalla possibilità, non solo teorica, delle scienze e della tecnica.

Come il concetto di autonomia, dunque, è il tratto distintivo e l’interpretazione complessiva di ciò che storiograficamente indichiamo con il lemma ‘cultura moderna e contemporanea’ rispetto all’altro lemma ‘mondo antico’, così la bioetica si porta dentro tutta una serie di difficoltà legate alla diagnosi del rapporto tra la riflessione etica di lunga tradizione e nuove istanze che irrompono e spezzano l’omogeneità di una cultura ormai al tramonto. La bioetica come ‘crisi della morale’ o come ‘nuova morale’ o ‘come morale per problemi nuovi’ è un definirsi estemporaneamente

¹ Cfr. SALVATORE PRIVITERA, *Per una cultura bioetica*, in «Bioetica e cultura», 1 (1992) 2, 119-136; ID., *La questione bioetica. Nodi problematici e spunti risolutivi*, ISB, Acireale 1999.

solo alla luce di una previa concezione e ricezione del concetto di autonomia, ora rifiutato, ora esaltato, ora integrato.

Nella prospettiva dell'autonomia così finora intesa, è fuor di dubbio che, per quanto nel corso della storia del pensiero moderno e contemporaneo l'idea di autonomia abbia conosciuto significati vari e profonde ri-significazioni, il concetto di autonomia in ambito morale non solo indica un modo ben determinato di interpretare il fenomeno morale; non solo, inoltre, sul filo di questo concetto, si cerca di ricostruire le fasi iniziali di questa disciplina; ma, soprattutto, anche in forza dello stesso concetto, si allude a una comprensione epistemologica e metodologica del processo di concezione di una teoria morale e della formulazione delle norme morali. Insomma, l'autonomia, come una vera e propria categoria, struttura la bioetica in termini di moderna concezione morale, di teoria morale e di storia di questa disciplina.

2. Autonomia *nella* Bioetica: una scommessa avvincente

Per quanto riguarda l'interpretazione dei fenomeni morali, la bioetica è quasi una parola-ombrello sotto il quale vengono a trovarsi alcuni elementi significativi:

a) l'inaggirabilità della domanda etica che è profeticamente presente e radicata nella stessa idea originaria del neologismo "bioetica". È lo stesso pioniere, V.R. Potter, a pensare la bioetica come un ponte per il futuro, in quanto intuì che lo sviluppo repentino ed anche convulso della scienza medica e delle tecnologie applicate ad essa non poteva rimanere l'unico sviluppo possibile per il futuro. Alla possibilità non solo teorica ma anche pratica di incidere notevolmente sulla vita sia dal punto di vista genetico sia dal punto di vista ecologico non si fece attendere la domanda etica che si impose, almeno nelle intenzioni di Potter, come garanzia di sopravvivenza²;

² VAN RENSSELAER POTTER, *Bioethics: bridge to the future*, Englewood Cliffs, Prentice Hall 1971.

b) l'urgenza della domanda etica si collega inscindibilmente con la finalità di formulare un giudizio morale su un ben preciso contesto operativo. Ed è questo il compito della bioetica. Il contesto operativo è costituito proprio da tutte quelle problematiche mediche ed ecologiche emergenti in seno alle società più tecnologicamente avanzate che destano alcune perplessità in campo morale. La novità della bioetica, però, non è semplicemente la formulazione di un giudizio morale su un ben preciso contesto operativo, perché anche l'etica, quella tradizionale, aveva come finalità quella di formulare giudizi morali sui vari contesti. La sua novità consiste, piuttosto, nella complessità dei problemi che affronta che richiedono un intreccio di conoscenze provenienti dalle più svariate discipline (ecco emergere le varie autonomie intese come spazi di competenza). Questo significa che la bioetica rappresenta un tentativo di riappropriazione di ogni singolo individuo, dalla prospettiva che gli è più congeniale, della domanda etica e delle sue possibili risposte (*auto-nomos*). È il singolo individuo che sente la sfida morale ormai lanciata dallo sviluppo tecno-scientifico e che cerca il giudizio morale senza aspettarsi più che esso venga formulato da altri. La bioetica viene vista, allora, come un'etica non più o non solo in termini di patrimonio disciplinare, culturale o religioso, bensì come riflessione etica che parte dal bisogno della base;

c) questa riappropriazione ha la sua giustificazione ultima nella percezione che solo riscoprendo la prospettiva morale come indispensabile in ogni attività è possibile salvaguardare la stessa sopravvivenza della realtà umana. Il futuro costituisce un capitolo fondamentale della bioetica, anzi possiamo affermare che è la preoccupazione per il futuro la causa genetica della bioetica. Il futuro dipenderebbe dalla visione etica che si avrà, dalle responsabilità che si assumeranno nell'oggi. L'impegno etico per il futuro si gioca fundamentalmente nella considerazione più o meno forte della realtà moralmente rilevante delle cosiddette "generazioni future"³.

³ Cfr. PIETRO COGNATO, *Le generazioni future. Una categoria morale del discernimento ecclesiale*, in «Ricerche Teologiche», 24 (2013) 2, 371-382

3. Autonomia *attraverso* la bioetica: l'inizio controverso

Per quanto riguarda l'inizio della storia di questa disciplina non c'è unanimità tra gli studiosi. Alcuni sostengono che la bioetica non avrebbe avuto il ruolo che oggi ricopre nella vita pubblica se non ci fossero stati dei movimenti culturali, primi fra tutti il processo di Norimberga⁴, gli interventi del magistero di Pio XII e la ricezione del concilio Vaticano II, nonché dei successivi interventi del magistero⁵; altri, irritati dall'idea che ci possa essere una preistoria della bioetica, sostengono che la bioetica è l'effetto di un lento progressivo sfaldamento di quelle intuizioni che erano sottese alla morale tradizionale e che ne rappresentavano il fondamento immodificabile e imperituro⁶. I primi vedono nella storia della bioetica una certa continuità con la morale tradizionale naturalmente posta di fronte a problemi nuovi attraverso il forte contributo di tante figure del mondo cattolico e protestante; i secondi, al contrario, rifiutano ogni forma, anche blanda, di continuità e vedono nella bioetica il fenomeno più eclatante di discontinuità con il passato. Come è evidente, siamo di fronte a due tipi di interpretazione del concetto di autonomia morale: il primo, a fondamento della discontinuità con la morale tradizionale di impianto cristiano, sottolinea l'antagonismo tra la nuova morale autonoma (bio-etica) e la tradizionale morale cristiana (etica medica su base cristiana); il secondo, a fondamento della

⁴ ELIO SGRECCIA, *Manuale di bioetica. Fondamenti di bioetica ed etica medica*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1999³.

⁵ GIOVANNI RUSSO (a cura di), *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Armando, Roma 1995; ID., *Storia della bioetica*, in *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, a cura di G. Russo, Elle di ci, Leumann (TO) 2004, 1647-1656; ID., *Storia della bioetica*, in *Nuovo Dizionario di Bioetica*, a cura di S. Leone-S. Privitera, Città Nuova-ISB, Roma-Acireale 2004, 1139-1146. Relativamente al contributo del concilio Vaticano II cfr. GIOVANNI RUSSO, *Bioetica. Manuale per teologi*, LAS, Roma 2005, 27-29; relativamente al contributo del magistero postconciliare: ID., *Bioetica in dialogo. Fondamenti e testi*, Cooperativa S. Tommaso-Istituto Teologico S. Tommaso, Messina 2023, il cui testo è corredato da una serie di schede sintetiche dei vari interventi magisteriali su svariate questioni.

⁶ MAURIZIO MORI, *La bioetica: che cos'è, quand'è nata e perché*, in «Bioetica», (1993) 1, 134.

continuità con la morale tradizionale di impianto cristiano, sottolinea l'unità interiore che esiste fra la morale cristiana della vita (teologia morale speciale) e l'etica moderna sulle questioni di vita e di morte (bio-etica).

4. **Autonomia come Bioetica: alla ricerca di una identità epistemologica**

Per quanto riguarda il quadro epistemologico e metodologico, la bioetica vede come primo approccio a carattere teorico il riferimento ad una pluralità di principi⁷, il primo dei quali non a caso è proprio il principio dell'autonomia. *L'autonomia*, infatti, è uno dei principi, insieme a quelli della *non maleficenza*, della *beneficenza* e della *giustizia*, attorno ai quali la bioetica tenta la sua incipiente costruzione scientifica, con l'intento di sostituire con nuovi principi quello che si riteneva l'unico su cui si reggeva la morale tradizionale ovvero il "principio della mancanza di permesso". Il primo principio, e non a caso, è il principio di autonomia. Quell'autonomia come concetto e come categoria ermeneutica per leggere correttamente la natura pratica, storica ed epistemologica della bioetica ora diventa il principio primo di una impostazione epistemologica e metodologica che va sotto il nome di *principialismo*. L'autonomia come principio riconosce a ciascun individuo la più ampia libertà con la sola ed unica limitazione di non arrecare danno agli altri. Questo principio è preso in seria considerazione da coloro che impostano il discorso morale a partire dal *principio di beneficenza*, ovvero quel principio che si sostanzia fondamentalmente sull'idea di non arrecare inutili sofferenze, piuttosto di prevenirle o, addirittura, di rimuoverle. Così formulato, questo principio gode di una plausibilissima accettazione. Secondo alcuni

⁷ Cfr. TOM L. BEAUCHAMPS - JAMES F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical ethics*, New York, Oxford 1989; DIEGO GRACIA, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid 1989.

sostenitori di tale principio, esso si scontrerebbe con il principio di *mancaza di permesso* perché questo ultimo si appoggia su una fittizia differenza moralmente significativa tra uccidere e lasciar morire⁸. Quindi autonomia sì, ma non in senso esclusivo, in quanto con il correttivo principio di beneficenza, il principio di autonomia pur essendo riconosciuto nella sua rilevanza, non lo si ritiene da solo sufficiente per l'impostazione del discorso morale, poiché interessi e preferenze di altri individui possono sempre predominare sul desiderio individuale. In altri termini, la differenza tra un discorso morale strutturato attorno al principio di beneficenza e un discorso morale strutturato attorno al principio di autonomia consiste in ciò: se il principio di beneficenza concepisce la vita come un beneficio sulla base della sua qualità quantificabile su una scala criteriologica standard di piaceri e di dolori, il principio di autonomia concepisce sempre la vita come un beneficio sulla base, però, di una qualità non quantificabile oggettivamente bensì rispondente ad una valutazione soggettiva⁹. A questi principi va menzionato il principio di permesso che costituisce la base programmatica e la via procedurale della bioetica di H. Engelhardt. Questo principio assume un aspetto significativamente diverso rispetto a quanto esprimono i principi di autonomia e di beneficenza. A differenza di questi ultimi che suppongono, pur nella loro differenza suddetta, il valore della libertà e del rispetto reciproco, il principio del permesso è formulato proprio in assenza di ogni autorità morale. Proprio per questa mancanza, l'unica autorità è *il permesso degli individui*. L'agire etico, allora, non ha la finalità di perseguire un valore come la qualità oggettivamente stabilita nel caso del principio di beneficenza, né tanto meno la stessa libertà individuale nel caso del principio di autonomia, ma solamente una condizione neutrale per comportarsi in una società culturalmente multimorale¹⁰.

⁸ Cfr. JAMES RACHELS, *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*, Sonda, Torino 1989.

⁹ Cfr. MAX CHARLESWORTH, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Donzelli, Roma 1996.

¹⁰ Cfr. HUGO TRISTRAM ENGELHART, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999.

Non sono mancate nel tempo critiche al principialismo¹¹ e neanche piste alternative più contemporanee e attualissime che sembrano suscitare un maggiore riscontro alla luce delle sfide dell'odierna globalizzazione¹², anche se è da questo che dipendono in quanto rimane la visione meta-bioetica o il modello teorico di riferimento. Pensiamo, ad esempio, alle concezioni alternative e inconciliabili di 'persona e vita umana', di 'laicità e cattolicità', di 'antropologia personalista ontologicamente fondata e antropologia senza alcuna curvatura metafisica', 'etica della vita ed etica della scelta'..., oltre a quella preminente e onnicomprensiva di 'sacralità e qualità'. Contrapposizioni, queste, che, molto spesso, esauriscono ed esasperano per certi versi la riflessione bioetica. Soprattutto è la contrapposizione 'bioetica laica e bioetica cattolica' quella che sembra meglio interpretare il rapporto tra bioetica ed autonomia¹³. Naturalmente la contrapposizione ingloba le altre perché la laicità (una certa laicità!) erge come suo vessillo il concetto di "qualità" e la cattolicità, invece, erge come suo vessillo (oppure glielo si attribuisce con un certo automatismo) il concetto di "sacralità". A sua volta, il concetto di "dignità" cambia a seconda che venga formulato all'interno del paradigma della cattolicità o della laicità che, *mutatis mutandis*, si identifica col paradigma della sacralità o della qualità. Infatti, chi conosce la letteratura bioetica non può fare a meno di prendere atto che i concetti di "sacralità" e "qualità" non di rado, come si è già fatto notare, vengono contrapposti, e che il concetto di "dignità" è usato a volte come sinonimo di "sacralità", a volte come sinonimo di "qualità". Ma dietro queste etichette, la categoria dell'autonomia e le sue diverse ricezioni gioca il ruolo principe, affrontando di petto la questione vera: se l'ambito della bioetica è quello dell'ur-

¹¹ Cfr. SALVATORE PRIVITERA, *Sui principi della bioetica. Riflessioni di metodo*, in «Ho theōlogos», 9 (1991) 1, 39-57; Id. *Il relativismo dei principi*, in «Bioetica e Cultura», 12 (2003) 1, 57-70.

¹² Cfr. HENK TEN HAVE, *Bioetica globale. Un'introduzione*, Piccin, Padova 2020.

¹³ Cfr. GIOVANNI FORNERO-MAURIZIO MORI, *Laici e cattolici in bioetica: storia e teoria di un confronto*, Le Lettere, Firenze 2012.

genza con la quale gli uomini sono chiamati a intervenire formulando tutta una serie di giudizi di valore per valutare i comportamenti in gioco, quali sono i rapporti da intessere con una visione religiosa della vita?

5. Autonomia della Bioetica e Etica teologica: un crocevia di rapporti

Quello che qui abbiamo chiamato ambito della bioetica ci porta al centro di ciò che intendiamo quando parliamo di autonomia. E qui vogliamo prendere le mosse da quanto afferma Stephan Goertz: «in un primo momento, possiamo determinare l'autonomia come la libertà fondamentale dell'uomo di agire nei confronti dei propri desideri e atteggiamenti e di tutti i fattori che li contraddistinguono. La libertà come autodeterminazione nasce dalla capacità umana di essere in grado di muoverci lontano dalla presunta immutabilità e condizioni della vita»¹⁴. Il punto focale della riflessione di Goertz è che i teologi che si occupano di bioetica dovrebbero partire dal fatto gli uomini sono esseri capaci di libertà così da risultare la moralità come indissolubilmente legata all'autonomia, alla capacità umana di libero impegno personale. La nostra libertà costituisce la vera base delle nostre leggi morali. Se non ci fosse autonomia, il mondo della moralità imploderebbe. E, detta così, non può che essere chiamata in causa la questione se la morale religiosa non divenga nemica giurata dell'autonomia quando ragiona così: se c'è Dio – e Dio è onnipotente, può fare tutto, e io credo e gli obbedisco – tutto diventa possibile: se c'è Dio, allora ad Abramo è permesso uccidere suo figlio.

Ciò che va ricercato è se la tradizione cristiana può riconoscere questo primato della ragione pratica nel campo della moralità

¹⁴ STEPHAN GOERTZ, *Autonomie Kontrovers. Die Katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung*, in STEPHAN GOERTZ-MAGNUS STRIET (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Herder, Freiburg 2014, 152-153.

per motivi suoi interni, ovvero se dalla prospettiva stessa dell'etica teologica il rinvenimento del 'fatto morale' non è invalidante quello della ragione umana. Se il rinvenimento del fatto morale è logicamente oggetto del ragionamento bioetico, l'etica teologica sostiene questa possibilità conoscitiva per mezzo del mistero della creazione che inaugura la via della redenzione? C'è da dire che già non è pacifico tra i bioeticisti che il rinvenimento del fatto morale sia logicamente oggetto del ragionamento bioetico, perché dietro la parola 'bioetica' si celano tante posizioni. Ma posto che la ragione sia capace di formulare, nei limiti delle sue stesse possibilità di errare, le norme per ogni contesto operativo e che ogni norma va fondata in base ai valori da realizzare e ai disvalori da evitare, la prospettiva teistica non si presenta come vincolante questo presupposto, ma come accordante il presupposto stesso. Ciò che risulta 'accordante' è il principio della creazione, che infonde trascendenza al discorso bioetico. L'uomo, cioè, creato da Dio, è quella realtà personale in grado di riconoscersi raggiunto da un 'assoluto', quindi in grado di rinvenire il fatto morale in qualsiasi contesto operativo. Se l'uomo può in quanto uomo fare l'esperienza percettiva di una realtà interiore che lo interpella in maniera incondizionata, tutto ciò si traduce in una prospettiva antropologica che individua nella dimensione etica la chiave ermeneutica. L'etica teologica, così, può offrire senza ingerenze né superficialità al dibattito bioetico questa corrispondenza tra etica del 'bio' ed antropologia sul piano fondativo. Goerzt si esprime in questi termini: «un'interpretazione della dignità della persona nelle categorie teologiche, come le teorie della creazione, è ancora possibile, ma non necessaria»¹⁵.

Nondimeno a ciò, non è da ritenere cosa di poco conto questa forza vettoriale che il teologo può imprimere vista la convinzione generalizzata di accampare tante etiche solo perché vi sono tante antropologie. Provocata dalla teologia, la bioetica deve interro-

¹⁵ Ivi, 164.

garsi sempre sul fatto se il pluralismo antropologico possa legittimare come corretta qualsiasi etica oppure se è proprio il non corretto uso della ragione pratica a condurre al pluralismo antropologico. Nel testo di Goertz possiamo imparare in che modo interpretare il rapporto tra morale e teismo. «Solo un Dio che si rivela un perfetto essere morale, cioè un Dio libero e liberatore, può essere riconosciuto come un Dio buono e giusto nell'autonomia umana [...] per cosa dovremmo lodare la giustizia di Dio e per cosa dovremmo amare Dio se la giustizia di Dio non ci giungesse come giustizia, il suo amore non come amore. Solo come soggetti morali possiamo fare dichiarazioni ragionevoli sulla bontà e sulla giustizia di Dio. Chiunque vede Dio come un essere morale ha sempre impostato l'uomo come un essere morale. L'alternativa sarebbe fare a meno degli attributi di Dio di bontà e giustizia. Quindi, tuttavia, non parliamo più del Dio che testimoniano le scritture bibliche»¹⁶. Da qui la domanda: la morale della chiesa cattolica e, quindi, la sua riflessione teologica (almeno una parte) non ha forse ancora raggiunto la modernità? Se la moralità inizia con l'esperienza della libertà umana e se l'autonomia morale significa che la fede in Dio non può pretendere di essere principalmente o esclusivamente responsabile della determinazione della moralità, allora il libero impegno per il contenuto della fede deve essere distinto dalla prevista affermazione dei principi morali.

Questa forma di autonomia della morale si applica anche e soprattutto all'etica cristiana con la sottolineatura che se la comprensione cristiana è richiesta perché questo è il modo di esprimere il riconoscimento della dignità della persona, tuttavia le esigenze morali non possono essere giustificate oltre il principio di autonomia anche all'interno della chiesa. E il motivo sta nel fatto che una moralità che presuppone una certa convinzione particolare, cessa di essere moralmente vincolante. Pertanto, il *punctum dolens* del maneggiamento delle questioni bioetiche

¹⁶ Ivi, 161.

da parte del teologo che si occupa di bioetica consiste proprio nell'auto-verifica del suo lavoro: il teologo quando si occupa di bioetica fa sua la connessione rilevata dal concilio tramite la lealtà alla coscienza del popolo dei cristiani con il resto del mondo nella ricerca della verità? Secondo Goertz il problema sta nel fatto che, nel tempo post conciliare, la libertà e la dignità dell'uomo non sono più stati lo scopo assoluto, al contrario l'assoluto si è coagulato man mano (passando per *Veritatis Splendor* e per il *Catechismo della Chiesa Cattolica*) in singole norme che coprono tutto ciò che è situazionale, tutte le circostanze del mondo. Non la libertà, ma la natura o la volontà di Dio condurrebbero ai comandamenti morali che si applicano senza eccezioni. Questi sono principalmente i comandamenti noti, più precisamente i divieti nel campo del matrimonio, della sessualità e della bioetica. Ed è proprio nel confronto serrato tra bioetica ed etica teologica attraverso la lente della *categoria ermeneutica dell'autonomia* che si può giungere a una illuminazione reciproca su questioni roventi come quelle del 'gender', del matrimonio, delle strutture familiari e della morale sessuale, che sembrano essere candidate a divenire luoghi di battaglie culturali future¹⁷.

¹⁷ Per un'impostazione di fondo dell'etica teologica così come qui viene intesa si rimanda a PIETRO COGNATO, *Morale autonoma in contesto cristiano*, Cittadella, Assisi 2021.

Teologia morale sessuale e familiare. La prospettiva di etica relazionale di Martin Lintner

Salvino Leone

Sexual and family moral theology. The relational ethics perspective by Martin Lintner

ABSTRACT

The note offers an initial presentation and evaluation of the text Sexual and Familial Moral Theology. A relational ethics perspective recently published by Martin M. Lintner, with a contribution by Gaia De Vecchi. Following the development of the volume, the elements present for a renewed understanding and reworking of sexual and marriage moral theology are indicated.

Si intende offrire una prima presentazione e valutazione del testo *Teologia morale sessuale e familiare. Una prospettiva di etica relazionale* recentemente pubblicato da Martin M. Lintner, con un contributo di Gaia De Vecchi. Seguendo lo sviluppo del volume sono indicati gli elementi di novità presenti per una rinnovata comprensione e ri-elaborazione della teologia morale sessuale e matrimoniale.

L'articolata dicitura di questo contributo dà il titolo al terzo volume del "Nuovo Corso di Teologia Morale" a cura di Pier Davide Guenzi e Maurizio Chiodi¹. Anche se, di per sé, il testo di Martin M. Lintner si presenta come parte di un Corso, possiamo dire che viva anche di vita autonoma e offra una lettura complessa e articolata in un orizzonte speculativo assolutamente originale e completo. Se, da un lato, infatti, si lega alla tradizione con

¹ MARTIN M. LINTNER, *Teologia morale sessuale e familiare. Una prospettiva di etica relazionale*, con un contributo di GAIA DE VECCHI, «Nuovo Corso di Teologia morale, 3», Queriniana, Brescia 2024.

una puntuale analisi di quanto finora “prodotto” dalla riflessione moral-teologica (cioè dalla Patristica fino al più recente Magistero di papa Francesco), dall’altro si proietta verso l’orizzonte di una feconda ricerca futura.

Indubbiamente, non è facile parlare di sessualità, non lo è mai stato: troppe paure, troppi timori di contrastare gli insegnamenti del Magistero, troppa paura di “esporsi” ed essere presi per teologi *borderline*. Nonostante questo, tra aperture e chiusure, spinte in avanti e censure, la morale sessuale e matrimoniale ha continuato il suo percorso anche se accidentato e in salita. Per di più, come dico spesso con una battuta, si è trattato di una teologia paradossalmente pensata da soli uomini per di più celibi!

Certo non è facile far sintesi di un corposo volume di quasi ottocento pagine ma, al tempo stesso, non è possibile trascurare la presenza di un così significativo studio nel panorama della teologia morale e della morale sessuale in modo particolare. Cercherò pertanto di evidenziare quelli che mi sembrano i suoi punti di forza.

1. *Le dinamiche storiche*. Innanzitutto mi sembra significativa la tripartizione che l’autore ha voluto dare, che si distacca da quella classica circolarità ermeneutica alla quale siamo stati abituati. L’articolazione tipica era quella della fondazione biblica, della sua recezione nella tradizione e nel Magistero della Chiesa, della riflessione sistematica. Il tutto, se era il caso, preceduto da un’analisi fenomenologica e seguito dalle possibili ricadute pastorali. Lintner parte invece dall’analisi storica, quasi come nell’apprendimento di una lingua in cui, prima ancora di studiare la grammatica, ci si tuffa nella conversazione. Ci ritroviamo così proiettati immediatamente nel pensiero patristico, nelle elaborazioni dottrinali del Concilio di Trento fino al Magistero recente. Di particolare interesse, a mio avviso, le tensioni dialettiche tra diritto canonico e teologia morale che, solo a fatica, si affrancherà dal primo, in merito alla dottrina sul matrimonio. Non vengono trascurati alcuni aspetti che, raramente, la trattazione moral-teo-

logica recente prende in esame come quello relativo ai “sistemi morali” oggi relegati a dispute del passato.

Per ciò che riguarda il Magistero recente mi permetto di dire che bisogna non solo acquisire quanto l'autore dice ma anche saper leggere tra le righe un'abile ed elegante prudenza che lo porta a smorzare le obiettive differenze di orientamento tra i papi del periodo moderno, da Paolo VI a papa Francesco. Anche se questo, con apprezzabile *parresia*, lo conduce a valutazioni critiche laddove c'è da criticare.

2. *La fondazione biblica.* Segue la parte biblica, una sorta di grande *flashback* che dà senso e approfondimento a quanto detto nella prima parte. Per l'Antico Testamento troviamo un'esegesi attenta, profonda, ricca di riferimenti all'origine dei termini ebraici, spesso inadeguatamente compresi. Nei testi fondativi della *Genesi* si viene quasi presi per mano e, versetto dopo versetto, si è introdotti nel grande e spesso incompreso mistero che quelle pagine vogliono svelarci. Il testo affronta con coraggio anche pagine difficili come la violenza sessuale nei confronti di Dina o l'aggressione subita da Tamar.

Interessante notare come la normatività sessuale più che a una rigida iussività moralistica venga ricondotta a “norme per l'umanizzazione delle relazioni sessuali e del matrimonio”, un orizzonte valoriale che la norma addita e tutela.

Di particolare interesse è la trattazione relativa alla morale sessuale nel Nuovo Testamento, a partire dalla scelta celibataria di Gesù, anche questa anteposta alle più specifiche questioni normative dato che, come diceva Paolo VI, “il mondo crede più ai testimoni che ai maestri”. Anche la trattazione della morale paolina è affrontata in modo originale. Accanto alla classica trattazione del concetto di *porneia* o alla trattazione del rapporto tra verginità e matrimonio ecco che il passaggio sul non essere più maschio e femmina in Cristo vengono ricompresi come “Paolo e i ruoli di genere” secondo quella che è la più pertinente sensibilità contemporanea.

Quanto trattato in questa seconda parte, biblica, viene ripreso e riconnesso (per usare una terminologia contemporanea) con la terza di carattere sistematico. Infatti questa è introdotta dalla necessità di “rinnovamento” con il “ritorno consapevole ai messaggi fondamentali della Scrittura”, quella che, con un parola cara al contesto postconciliare, veniva chiamato *ressourcement*.

3. *L'analisi sistematica*. Andando alla terza parte, tutta la prima sezione è dedicata proprio a esplicitare quanto affermato alla fine della seconda, cioè la maggior connessione tra una teologia morale sistematica e la sua fondazione biblica. In tal senso Lintner non fa altro che adempiere a quell'invito (o vero e proprio comando) dell'*Optatam Totius* che invitava a far sì che, nella teologia morale, «la sua esposizione scientifica, più nutrita della dottrina della sacra Scrittura...» (OT, 16). Dopodiché ci si aspetterebbe la trattazione sistematica dei vari problemi di morale sessuale: omosessualità, autoerotismo, sessualità prematrimoniale, ecc. Invece no. Lintner ci sorprende ancora una volta e ci tuffa con coraggio nella spinosa questione degli abusi sessuali. E lo fa senza mezzi termini chiedendosi se esista una correlazione tra la crisi degli abusi sessuali e la morale cattolica. Ampia la documentazione, i riferimenti magisteriali ma anche l'approfondimento categoriale e psicologico ingiustamente relegato a un *excursus* in corpo minore ma che invece getta luce di approfondimento sulle varie tipologie di violenza.

E non poteva mancare la trattazione sui *gender studies* che, non a caso, vengono definiti “una sfida teologica ed etica”. È interessante notare come tutta questa trattazione venga problematizzata (e non poteva essere diversamente) senza aperture semplicistiche né difese apologetiche, ma evidenziando tutto il potenziale di una necessaria ricerca nell'ambito della teologia morale e anche della teologia *tout-court*. Il programma è chiaro ed è limpidamente formulato. Occorre passare: “dal modello monosessuale, al modello bisessuale, fino al riconoscimento della diversità sessuale”.

4. *L'attenzione alle scienze umane.* È un ulteriore punto di forza del testo. Il Concilio Vaticano II ha fortemente attenzionato le scienze umane e il loro contributo alla ricerca teologica. Tuttavia la prevalenza del sentire ecclesiale e liturgico rispetto a quello più specificamente teologico-morale ha un po' marginalizzato tale esortazione. In realtà è proprio l'ambito della morale sessuale quello in cui il contributo delle scienze umane è più necessario. L'autore ne parla in modo tematico in termini che raramente sono presenti in testi simili. Il titolo di un paragrafo recita, infatti, «Premessa ermeneutica: le acquisizioni delle scienze naturali e delle scienze umane come fonti della conoscenza etico-teologica». Vorrei dissezionare quella che, apparentemente, potrebbe sembrare una semplice titolazione. Innanzitutto l'apporto delle scienze naturali ed umane viene visto come premessa ermeneutica, cioè non marginale e ancillare contributo ma elemento intrinseco di un corretto approccio ermeneutico. In secondo luogo tutto questo rientra nelle "fonti" della conoscenza etico-teologica. La parola "fonte" è un termine importante in teologia morale. Richiama infatti l'antico concetto di "fonti della moralità" per cui non va sottovalutato il senso del sostantivo e la sua dimensione genetica sull'elaborazione teologica. Infine tutto questo è essenziale contributo alla "conoscenza etico-teologica", non solo una prassi comportamentale, ma un'acquisizione speculativa e nozionale che dovrà poi costituire il riferimento essenziale per la conseguente elaborazione normativa. Si parla quindi di sessuologia, di antropologia culturale, di scienze sociali, di medicina, di psicologia evolutiva.

5. *Criteri di un rinnovamento.* Particolarmente originale è la prospettiva del rinnovamento che l'autore propone. Non più basato, come spesso avveniva in passato, sul superamento di alcune posizioni teologiche desuete, ma incentrato su due termini. Il primo è quello della *vulnerabilità*, il secondo quello della *relazionalità*. Il primo viene declinato in diverse sfaccettature che offrono prospettive diverse per comprendere la dignità umana, il senso del

pudore e persino la dimensione del Dio fragile, quindi, dell' *imago Dei*. D'altra parte uomo e donna non sono stati creati (anche nella sfera della sessualità) a immagine di Dio?

Quanto alla relazionalità è forse la chiave di volta per comprendere non solo il rinnovamento ma tutto il significato del testo che, non caso, porta tale dimensione nel sottotitolo. Il superamento del rapporto natura/contro natura, così caro alla morale post-tridentina e a un certo modo anche odierno di intendere la legge naturale, viene affermato antropologicamente in una prospettiva in cui l'io e il tu sessuale si incontrano nella reciproca relazione. Anche l'autonomia della coscienza viene letta in chiave relazionale come espressione del sé in rapporto a ogni dimensione di alterità.

In questa prospettiva si collocano poi alcuni problemi specifici e di grande attualità come la prostituzione, la pornografia, il *cybersex*. In questa chiave viene riletta anche la virtù della castità in un lungo e approfondito *excursus* che, ormai, è raro trovare nelle trattazioni di morale sessuale nonostante la sua centralità.

6. *Il contributo del femminile*. Elemento di assoluta originalità, anche redazionale, è l'aver voluto inserire un contributo femminile, quello della teologa Gaia De Vecchi, non una postfazione o un'appendice, ma un elemento essenziale del testo che Lintner ha preferito far scrivere a una donna non per banali ripartizioni di genere ma per valorizzare lo specifico e insostituibile sentire di una donna nell'ambito di una teologia morale sessuale, una... "quota rosa" di profondo spessore teologico e non di mera formalità. Non a caso nel percorrere "strade antiche e strade nuove" l'autrice propone la costruzione di diversi cantieri: quello delle vocazioni, del linguaggio, dell'educazione e persino del potere. Tutto questo, ancora una volta, in chiave relazionale. Chi, meglio della donna, vive e incarna tale prospettiva? La dimensione dell'alterità, della cura, del farsi carico, dell'accoglienza, della tenerezza trovano nella donna la loro naturale e ontologica espressione. Non dimentichiamo, d'altra parte che, per una singolare

disposizione creaturale, nella donna c'è una quota di DNA in più (DNA mitocondriale) rispetto all'uomo. Diciamo che il suo contributo alla Creazione è maggiore rispetto a quello dell'uomo. Forse, proprio per questo, nei secoli si è cercato di tacitarlo.

Ovviamente in una trattazione di così profondo spessore non potevano mancare anche scottanti tematiche come quelle delle mutilazioni genitali femminili, del femminicidio, delle spose bambine, viste non solo da teologa morale ma anche da donna.

Le considerazioni che abbiamo cercato di fare non vogliono costituire una "recensione", peraltro attualmente non contemplata da questa rivista, non ne hanno l'intento né il genere letterario. Vogliono piuttosto costituire un modesto contributo di riflessione sulla scia delle provocazioni e suggestioni che il testo ci offre. Per invogliare alla lettura, certo, ma anche per contribuire "a partire" da questo a una rinnovata comprensione e ri-elaborazione della teologia morale sessuale e matrimoniale.

Come il lettore potrà notare, pur essendo inserito nell'ambito di un "manuale" pluridisciplinare, sarebbe assolutamente riduttivo definirlo "manuale". Si tratta di un testo serio, importante, profondo, problematico che induce a pensare (operazione, questa, diventata sempre più rara al giorno d'oggi). Dice un mio collega che ci sono molte persone che nello scrivere testi, anche pregevoli, utilizzano sapientemente le idee di altri, e poi ci sono quelli che invece le idee le pensano e le producono. Indubbiamente Martin Lintner, con tale testo, si colloca tra questi.

Regolamento della «Nuova Rivista di Teologia morale»

Art. 1

La «Nuova Rivista di Teologia Morale» (NRTM) è espressione della «Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale» (ATISM) e costituisce uno strumento per il raggiungimento dei fini della stessa come evidenziati nello Statuto di erezione.

Art. 2

L'ATISM detiene la proprietà della NRTM e si avvale per la sua pubblicazione delle Edizioni Studium S.r.l. come da Accordo stipulato e sottoscritto dalle parti in data 15.01.2024. I termini di tale Accordo, sino a sua eventuale revoca, fanno testo per quanto stabiliscono in relazione alla Rivista. Le relazioni inerenti alla linea editoriale tra NRTM e Studium sono tenute, per le loro rispettive competenze, dal Direttore Responsabile e dal Direttore Scientifico; quelle inerenti ai costi sostenuti da ATISM per la pubblicazione e dovuti a Studium rientrano tra le competenze del Vicedirettore e Tesoriere dell'Associazione.

Art. 3

NRTM ha carattere di pubblicazione scientifica, in armonia alla tipologia proposta da ANVUR, e intende offrire, ai docenti, ai ricercatori e agli studiosi un apporto originale di ricerca su que-

stioni e tematiche connesse all'area disciplinare della teologia morale e ad altri settori disciplinari affini.

Per il raggiungimento di tali obiettivi NRTM si presenta come rivista telematica (*on-line*) ad aperto e libero accesso (*open and free access*), senza alcun canone di abbonamento o commercializzazione della stessa.

I costi inerenti alla pubblicazione di NRTM sono sostenuti attraverso le quote associative degli aderenti all'ATISM e libere elargizioni. L'eventuale stampa di copie cartacee di NRTM è sostenuta direttamente da ATISM usufruendo dei sopracitati finanziamenti.

Art. 4

§ 1 La conduzione della Rivista è affidata alla collaborazione dei seguenti organi personali e collegiali: il Direttore Responsabile (*Responsible Director*), il Direttore Scientifico (*Scientific Editor-in-Chief*), il Comitato Scientifico internazionale (*International Advisory Board*), il Comitato editoriale (*Editorial Committee*), il Segretario di redazione (*Chief of Editorial Committee*).

§ 2 Per quanto concerne i criteri di costituzione, di nomina, di durata, di competenza e le procedure operative riguardanti gli organi citati nel § 1, si osservano le norme contenute negli articoli che seguono.

Art. 5

Il Direttore Responsabile secondo le norme dell'ordinamento della professione giornalistica è nominato dagli organi di Presidenza di ATISM nella persona di un giornalista professionista che condivide la *mission* caratterizzante NRTM.

Art. 6

§ 1 Il Direttore Scientifico è nominato dall'Assemblea dei soci ATISM con un incarico quadriennale, ulteriormente rinnovabile.

§ 2 Il Direttore Scientifico:

- a) guida, coordina e modera le attività del Comitato Scientifico internazionale, del Comitato editoriale e del Segretario di redazione;
- b) nomina i membri del Comitato Scientifico internazionale;
- c) nomina il Segretario di redazione;
- d) promuove il lavoro comune degli organi direttivi della Rivista e il collegamento con i soci ATISM;
- e) dirime le eventuali questioni che possano emergere in caso di discordanza.

Art. 7

§ 1 Il Comitato Scientifico internazionale, moderato dal Direttore Scientifico, è composto da membri esterni al Comitato editoriale, in numero non inferiore a sette componenti, identificati in seno agli Istituti accademici e di ricerca per chiara fama e competenza nel settore disciplinare proprio di NRTM.

§ 2 Il Comitato Scientifico internazionale ha la finalità di sostenere la diffusione della Rivista, di suggerirne le prospettive di ricerca e approvarne la programmazione annuale.

§ 3 I membri del Comitato Scientifico internazionale, sono nominati dal Direttore Scientifico, sentito il Segretario e il Comitato editoriale.

§ 4 Il Comitato Scientifico internazionale si ritrova almeno una volta all'anno in modalità telematica su iniziativa del Direttore Scientifico.

§ 5 La durata del Comitato Scientifico internazionale è di sei anni ed è rinnovabile.

Art. 8

§ 1 Il Comitato editoriale della NRTM è composto da:

- a) il Direttore Responsabile della Rivista;
- b) il Direttore Scientifico;
- c) il Presidente *pro tempore* dell'ATISM (qualora non partecipante ad altro titolo agli organi direttivi della NRTM)
- d) il Segretario di redazione
- e) i membri indicati dall'Assemblea dei soci ATISM e nominati dalla Presidenza della stessa, previa verifica della competenza e della disponibilità a farne parte a titolo di volontariato non retribuito. Il numero di tali membri è stabilito dalla Presidenza e, in ogni caso, non deve essere inferiore a sei.

§ 2 Il Comitato editoriale:

- a) decide gli orientamenti scientifici della Rivista in accordo con le prospettive espresse dal Comitato scientifico internazionale;
- b) valuta le collaborazioni offerte o da domandare;
- c) discute e approva il programma generale della Rivista, decidendo volta per volta i responsabili delle sezioni monografiche dei fascicoli;
- d) coadiuva il Direttore Scientifico nell'esercizio delle sue funzioni nei casi previsti dal regolamento;
- e) approva, verifica e aggiorna il Regolamento, il Codice Etico della Rivista e la documentazione che si rende necessaria ai fini della qualificazione scientifica della stessa;
- f) in collaborazione con il Direttore responsabile e il Segretario di redazione, segue l'attuazione della programmazione della Rivista;
- g) propone al Direttore Scientifico eventuali candidati per il Comitato Scientifico internazionale.

§ 3 Il Comitato editoriale si riunisce periodicamente, anche in forma telematica, su convocazione del Direttore Scientifico, in ogni caso almeno una volta all'anno.

§ 4 I membri del Comitato editoriale assumono l'incarico per un quadriennio con ulteriori possibilità di conferma.

Art. 9

§ 1 Il Segretario della Rivista è nominato dal Direttore Scientifico, sentito il Comitato editoriale stesso. Il Segretario assume l'incarico per un quadriennio con ulteriori possibilità di conferma.

§ 2 Il Segretario:

- a) cura i rapporti con l'editrice, per quanto riguarda l'iter di pubblicazione dei fascicoli;
- b) riceve gli articoli richiesti dalla Rivista o a lei sottoposti e ne coordina il processo di valutazione;
- c) assicura la coerenza redazionale dei singoli fascicoli;
- d) dirige la correzione delle bozze secondo i criteri enunciati nell'Accordo con l'Editrice;
- e) custodisce e aggiorna l'archivio della Rivista (corrispondenza, documentazione scritta dell'approvazione dei singoli contributi ecc.);
- f) redige i verbali delle riunioni del Comitato editoriale e del Comitato Scientifico internazionale, conservandone attestazione informatica o copia cartacea;
- g) nello svolgimento delle sue funzioni, a esclusione di quanto pertinente al referaggio dei contributi presentati, normato nel successivo articolo, può essere coadiuvato da persone di fiducia che prestano servizio a titolo di volontariato non retribuito.

Art. 10

§ 1 La valutazione di un articolo proposto per la pubblicazione è affidata dal Segretario a un membro del Comitato editoriale e a un consulente esterno competenti in materia. La procedura seguita è secondo la doppia conforme:

- a) In caso di valutazione positiva concorde, l'articolo viene pubblicato.
- b) In caso di valutazione negativa concorde, l'articolo viene rifiutato.
- c) In caso di valutazione discorde, la questione viene deferita al Direttore Scientifico, che valuta l'articolo o personalmente o tramite un terzo revisore da lui designato.
- d) Nel caso di un articolo proposto dal Direttore Scientifico che registra un giudizio discorde, la questione viene deferita al Segretario, che valuta l'articolo o personalmente o tramite un terzo revisore da lui designato.

§ 2 Nella valutazione di un articolo proposto si segue la prassi detta "del doppio cieco" (*double-blind peer review*).

- a) L'identità sia dell'autore dell'articolo, sia dei relativi revisori è nota solamente al Segretario, che avrà cura di cancellare, all'interno dell'articolo, qualsiasi indizio che possa far riconoscere l'autore.
- b) Nel caso di un articolo proposto dal Segretario, la procedura di valutazione sarà coordinata dal Direttore Scientifico: l'identità sia dell'autore dell'articolo, sia dei relativi revisori sarà nota solamente a lui, che avrà cura di cancellare, all'interno dell'articolo, qualsiasi indizio che possa far riconoscere l'autore.

§ 3 In modo conforme alle procedure previste per questa tipologia di valutazione, potranno essere indicate all'estensore del contributo da pubblicare eventuali integrazioni o modifiche che si ritengono necessarie ai fini della pubblicazione stessa.

Art. 11

Tutti i membri degli organi direttivi della Rivista svolgono a titolo di volontariato non retribuito la propria prestazione, salvo

eventuali rimborsi spese debitamente documentati per le trasferite in occasione delle riunioni programmate.

Gli estensori dei contributi non ricevono alcun compenso per la pubblicazione dei testi.

Art. 12

§ 1 Il presente Regolamento è approvato nella prima data utile previamente dalla Presidenza ATISM e successivamente dall'Assemblea dei soci su presentazione del Presidente ATISM.

§ 2 Per la valida approvazione del Regolamento si chiede la maggioranza ordinariamente prevista nelle votazioni della Presidenza e dell'Assemblea dei soci (cfr. *Regolamento ATISM*).

§ 3 Eventuali modifiche a questo Regolamento e agli altri documenti pubblici inerenti NRTM saranno soggette alla medesima procedura.

Art. 12 (Disposizioni transitorie)

Per mandato dell'Assemblea dei soci, ai fini dello sviluppo della Rivista e dell'iter di riconoscimento della sua qualità di pubblicazione scientifica, nel biennio 2024-2026, con ulteriore possibilità di conferma anche per il quadriennio seguente, la funzione di Direttore scientifico è assunta dal Presidente *pro tempore* e legale rappresentante di ATISM, il Comitato editoriale è composto dai membri della presidenza ATISM attualmente in carica. Al Direttore scientifico è stato dato mandato di costituire il Comitato Scientifico internazionale e di conferire l'incarico al Segretario di redazione, nonché di svolgere tutti gli adempimenti previsti dagli accordi con l'editore Studium e per la registrazione della Rivista con Autorizzazione del Tribunale competente.

Il presente Regolamento, unitamente al Codice Etico della Rivista e quanto utile per l'avvio della medesima hanno ricevuto approvazione previa dalla Presidenza ATISM in data 12 novembre 2024 e saranno oggetto di approvazione da parte dell'Assemblea dei soci nella prima data utile di convocazione.

Il Direttore Responsabile
dott. *Gianni Dal Bello*

Il Direttore Scientifico
prof. *Pier Davide Guenzi*

Codice Etico della «Nuova Rivista di Teologia Morale»

Caratteristica della Rivista

«Nuova Rivista di Teologia Morale» è una pubblicazione *on line, free and open access* di proprietà della Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM).

La Rivista, che ha natura di pubblicazione scientifica, intende offrire contributi originali nell'ambito della teologia morale e di altri settori disciplinari affini.

Presentazione degli articoli

I contributi dovranno pervenire alla mail della Rivista (nuovarivistaditeologiamorale@gmail.com) indirizzata al Segretario di redazione (*Chief of Editorial Secretariat*) sulla base di candidatura volontaria; su commissione del Comitato editoriale (*Editorial Committee*) oppure secondo le scadenze previste dalle periodiche *call for papers*, attraverso le modalità indicate sul sito della Rivista. I contributi pervenuti saranno valutati con un processo di *peer reviewing* in modalità *double blind*, secondo il Regolamento della Rivista.

Le valutazioni, siano esse positive o negative, verranno trasmesse agli Autori.

Decisione di pubblicazione e doveri degli organi competenti

Il Direttore Responsabile (*Responsible Director*), il Direttore Scientifico (*Scientific Editor-in-Chief*), il Comitato editoriale e il

Segretario di redazione sono gli unici organi a cui spetta la decisione relativa alla pubblicazione degli articoli sottoposti alla Rivista stessa, in ottemperanza alla dignità e alle finalità e della Rivista, nella modalità normata dal Regolamento.

Gli articoli sono valutati per il loro contenuto e contributo scientifico senza discriminazione di sesso, orientamento sessuale, credo religioso, origine etnica, cittadinanza, nonché di orientamento scientifico, accademico o politico degli Autori.

Gli organi cui spetta la decisione relativa alla pubblicazione dei contributi sottoposti alla Rivista nell'attività di valutazione, si avvalgono di un gruppo di revisori individuati tra i soci dell'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale o di accademici competenti in riferimento all'oggetto del contributo, secondo la procedura di *double-blind review*.

Tali organi di valutazione, guidati dalle politiche editoriali della Rivista, sono vincolati al rispetto della normativa vigente in materia di diffamazione, violazione del *copyright* e plagio.

In tal senso, i menzionati organi di valutazione, nonché i singoli revisori incaricati dal Segretario di redazione sono tenuti a non utilizzare i manoscritti inviati per le proprie ricerche, né a divulgare alcuna informazione su essi a nessun altro soggetto diverso dagli Autori, Revisori e potenziali Revisori.

Doveri dei Revisori (*Peer reviewers*)

Tutti i Revisori sono tenuti a trattare i manoscritti ricevuti come materiale riservato, assistono gli organi di valutazione nelle decisioni editoriali e possono indicare all'Autore correzioni e accorgimenti atti a migliorare il manoscritto stesso.

I Revisori si impegnano a trasmettere il relativo modulo di valutazione, compilato e firmato in tutte le sue parti, al Segretario. La fase di revisione deve essere condotta con obiettività e non deve contenere alcuna offesa personale nei confronti dell'Autore. Le valutazioni devono essere espresse in modo chiaro e documentato.

Qualora si ravvisi una somiglianza sostanziale o una sovrapposizione tra il manoscritto in esame e qualunque altro documento pubblicato di cui si è a conoscenza, il Revisore è tenuto a informare tempestivamente il Segretario di redazione.

Doveri degli Autori

Gli Autori devono garantire che le loro opere siano del tutto originali. Il riferimento al lavoro di altri Autori deve essere sempre indicato e dunque citato secondo i criteri scientifici della Rivista.

I manoscritti devono contenere sufficienti dettagli e riferimenti per permettere ad altri lo studio, l'approfondimento della ricerca svolta, nonché la possibilità di riferirsi ad essa secondo i criteri scientifici della Rivista e del relativo ambito di ricerca. Dichiarazioni fraudolente, offensive o volontariamente inesatte costituiscono un comportamento non etico e sono inammissibili.

Gli Autori sono tenuti ad attenersi alle indicazioni editoriali pubblicate sul sito della Rivista. I contributi, inoltre, devono riportare il titolo e l'*abstract* in lingua italiana e in lingua inglese (di circa 800+800 caratteri, spazi inclusi).

I manoscritti proposti alla Redazione non devono essere stati pubblicati come materiale protetto da *copyright* né, in fase di revisione, sottoposti ad altre riviste ai fini di pubblicazione. Qualora il manoscritto sia stato precedentemente pubblicato, è consentita la sua pubblicazione solo previo accordo e Autorizzazione del precedente Editore, in rispetto della legge del *copyright* e a tutela dell'Autore.

Qualora l'articolo venga accettato, l'Autore cede qualsiasi diritto alla Rivista, la quale può diffondere liberamente il contributo attraverso qualsiasi mezzo e in ogni parte del mondo, inclusa la comunicazione attraverso il sito web ufficiale.

Inviando un manoscritto, l'Autore accetta, in caso di pubblicazione, di cedere liberamente alla Proprietà della Rivista (l'Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale) il proprio

contributo intellettuale unitamente alla possibilità di divulgazione con tutte le modalità e le tecnologie attualmente esistenti o in futuro sviluppate. Qualora l'Autore volesse ripubblicare in un altro luogo di pubblicazione il suo manoscritto, lo può fare solo previa Autorizzazione scritta della Rivista.

La paternità letteraria del manoscritto è limitata a coloro che hanno dato un contributo significativo per l'ideazione, la progettazione, l'esecuzione o l'interpretazione dello studio. Tutti coloro che hanno dato un contributo significativo, elaborando in parte il manoscritto, devono essere elencati come co-Autori.

Qualora un Autore riscontri errori significativi o inesattezze nel manoscritto pubblicato, ha il dovere di comunicarlo tempestivamente al Segretario di redazione e di cooperare al fine di correggere, ove possibile, il manoscritto.

Conflitto di interessi

Un conflitto di interessi sussiste quando un Autore, un Revisore o un membro del Comitato editoriale hanno rapporti personali (anche di tipo economico) che possono influenzare in modo inappropriato il loro giudizio e la loro oggettiva valutazione.

Spetta agli organi direttivi della Rivista prevenire e gestire nel miglior modo possibile – come, ad esempio, tramite il sistema dei *referees* anonimi (*double blind review process*) – eventuali conflitti d'interessi.

Il Direttore Responsabile, il Direttore Scientifico, il Segretario di redazione e il Comitato editoriale della «Nuova Rivista di Teologia Morale»

Novara, 12 novembre 2024

Norme redazionali della «Nuova Rivista di Teologia morale»

0. INFORMAZIONI PRELIMINARI

Ciascun contributo da sottoporre alla pubblicazione non dovrà superare l'estensione di 50.000 caratteri, spazi e note inclusi. Il manoscritto dovrà recare il titolo del contributo in lingua italiana e in lingua inglese ed essere corredato da un *Abstract* in lingua italiana e in lingua inglese di circa 800+800 caratteri spazi inclusi. Si eviti di produrre in coda al testo una bibliografia di riferimento, utilizzando piuttosto, se strettamente necessario, per tale scopo una nota a piè di pagina.

In coda al testo manoscritto l'Autore/Autrice dovrà indicare con esattezza il proprio nome e cognome, l'eventuale qualifica accademica e un recapito e-mail (necessario per le comunicazioni del Segretario inerenti al ricevimento del contributo e all'esito della valutazione per la sua pubblicazione).

La mancata osservanza di queste indicazioni è motivo per la non accettazione del contributo da parte del Segretario di redazione.

Il testo va inviato all'attenzione del Segretario di redazione con un file word al seguente indirizzo:

nuovarivistaditeologiamorale@gmail.com.

Il file non deve presentare una formattazione pre-definita (per titoli, numerazioni, spazi tra paragrafi e quant'altro) in modo da facilitare il trattamento editoriale del testo.

Ferma restando la necessità di rispettare la specificità di ogni singolo testo, per quanto concerne i contenuti dei lavori si dovrà fare attenzione:

- a. a ripetizioni contenutistiche;
- b. alla corretta scansione del testo e dei paratesti (ovvero, a

- titolo esemplificativo, se vi possa essere bisogno di un'introduzione, di tabelle o di immagini);
- c. alla concordanza e al filo logico che lega tra loro le varie parti del testo;
 - d. all'esattezza dei riferimenti bibliografici.

1. NORME GENERALI

Font: Times New Roman 12 corpo del testo, 10 per le note.

Autore/autrice e titolo: Il titolo del lavoro va composto in caratteri minuscoli (corpo 16). Il nome dell'autore/dell'autrice andrà messo in maiuscoletto (corpo 14) sotto il titolo del testo.

Spazi: non inserire mai alcuno spazio tra la parola e il segno di punteggiatura che segue o tra una apertura di virgolette e la parola che segue. Inserire sempre un solo spazio tra una parola e l'altra.

Trattini: negli incisi usare il "trattino medio" (–) e non il trattino breve (-) che serve solo per stacco nelle date, nei nomi doppi etc. (es.: 1995-1996, E. Rossi-C. Cassigoli). Non usare mai il trattino "lungo" (—).

Apostrofi: non confondere l'apostrofo con l'accento (es.: unità; e non: unita'; È; e non: E').

Virgolette: si richiama particolarmente l'attenzione sul corretto uso dei vari tipi di virgolette:

- le virgolette basse («...») si useranno per le citazioni di parole o brani nel testo, e per i titoli dei periodici;
- le virgolette doppie alte ("...") solo per citazioni comprese a loro volta dentro una citazione principale e per sottolineare il significato di una parola o di un'espressione.

Corsivo: il carattere *corsivo* si userà per dare particolare risalto a qualche parola e per i termini in lingue straniere e in latino. Citazioni all'interno dei testi da opere in lingua straniera o in latino (contenute tra le virgolette basse) devono essere in carattere normale e non in *corsivo*.

Neretto: evitare l'uso del **neretto** se non strettamente indispensabile.

Caratteri di alfabeti diversi: se si usano nel testo parole di altri alfabeti (greco, cirillico etc.), è buona norma inserire alla consegna del manoscritto un *file* con il *font* usato.

Nomi di enti, istituzioni, etc.: si usi la maiuscola solo per la prima parola (Biblioteca nazionale, Istituto agrario etc.).

Date: si indichino per esteso (4 maggio 1880) e non in forma abbreviata (4/4/1880 o 4-4-1880 o 4/4/80 e così via).

Nomi geografici: nelle citazioni bibliografiche i nomi delle località di edizione si devono scrivere, preferibilmente, nella lingua originale. Nel testo si userà invece la traduzione italiana corrente, ove non sia obsoleta (es.: Londra, Monaco, Gottinga, Magdeburgo etc.).

2. COMPOSIZIONE DEL TESTO

Suddivisione in paragrafi: quando il testo sia di una certa lunghezza o lo richieda la sua struttura, è consigliabile la divisione in paragrafi (si userà a tal fine un numero arabo seguito da un punto ed eventualmente da un titoletto in **neretto**). Evitare la divisione tra paragrafi a mezzo di segmenti, asterischi o altro. Eventuali sotto-paragrafi saranno indicati in *corsivo* e numerati in cifre arabe nel seguente modo: 1.1. 1.2. Si sconsigliano ulteriori sottodivisioni nel testo.

Citazioni di testi: le citazioni di una certa lunghezza verranno composte in corpo minore, font Times New Roman 11 con stacchi rispetto al testo principale, non incluse tra virgolette, e della stessa giustezza del testo principale. Eventuali omissioni di parole o brani nelle citazioni si segnaleranno con 3 puntini fra parentesi quadre: [...].

Esponenti di nota: porre sempre gli esponenti di nota:

- prima della punteggiatura (es. ...definito¹. Non: ...definito.¹);
- fuori delle parentesi. Es.: in un'opera precedente (la *Logica*)⁵⁶.

3. NOTE A PIÈ DI PAGINA

Si userà il sistema di citazione tradizionale, non quello autore-data.

Citazioni bibliografiche: le citazioni bibliografiche in nota devono essere compilate strettamente secondo le norme previste, e devono essere complete di ogni loro elemento, in quest'ordine:

a) nome e cognome dell'autore: in MAIUSCOLETTO (alto e basso), con indicazione anche del nome, per rispetto al genere dell'autore/dell'autrice (es.: IMMANUEL KANT; MARTHA NUSSBAUM). L'uso del MAIUSCOLETTO si deve limitare solo ai casi in cui il nome faccia parte integrante della citazione bibliografica; quando invece il nome dell'autore è separato dalla citazione, in un contesto più discorsivo, andrà riportato in caratteri normali. Es.: ...come osserva Benedetto Croce nell'*Avvertenza all'Estetica*, facendo seguire la citazione dell'opera in forma estesa quando introdotta per la prima volta o in forma abbreviata se già citata in precedenza.

Si notino inoltre i seguenti casi particolari:

- in caso di doppia iniziale, non inserire spazio tra le iniziali stesse (es.: G.B. VICO; non: G. B. VICO);

- nel caso in cui il nome dell'autore sia in latino, al genitivo, non deve essere seguito dalla virgola (es.: BERNARDINI TILESII *Varii de naturalibus libelli*, e non: BERNARDINI TILESII, *Varii de naturalibus libelli*).
- in caso di volumi collettanei si consiglia di indicare il curatore dell'opera come nel seguente esempio: *Homo oeconomicus? Esigenze etiche e provocazioni teologiche*, a cura di M. Epis, Glossa, Milano 2024 e di evitare, se possibile, la formula AA.VV.;
- in caso di autori multipli, separare i vari nomi con un trattino breve, senza spazio;
- dopo la prima citazione di un autore e di un'opera, le citazioni nelle note successive devono essere composte in forma abbreviata come nel seguente esempio: BENEDETTO CROCE, *Estetica*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990; le successive citazioni saranno: CROCE, *Estetica*, cui segue il numero di pagina.
- in caso di citazioni di seguito dello/a stesso/a autore/autrice (nella stessa nota) usare: ID., EAD.

b) titolo dell'opera o saggio: va composto in *corsivo*; inoltre:

- nel caso di saggio compreso in raccolta, vol. collettaneo etc., la raccolta va preceduta da 'in' (es.: GIOVANNI GENTILE, *La prima edizione dell'Estetica*, in *Frammenti di estetica e letteratura*, Carabba, Lanciano 1921);
- le successive citazioni dell'opera o articolo saranno abbreviate come indicato in precedenza, indicando in corsivo le prime parole significative del titolo ripreso. Si segua il seguente esempio: ELENA BECCALLI, *La cura della sostenibilità per l'obiettivo di uno sviluppo reale*, in *Homo oeconomicus? Esigenze etiche e provocazioni teologiche*, a cura di M. Epis, Glossa, Milano 2024, 13-33 (per la prima citazione); BECCALLI, *La cura della sostenibilità*, 16 (per le seguenti citazioni dello stesso testo). Per uniformità si chiede di evitare l'utilizzo di *op. cit.* o altro. Quando la nota riprende lo stesso

so testo citato nella precedente si utilizzi semplicemente: Ivi, con indicazione della pagina, anche se quest'ultima è la stessa della nota precedente.

c) luogo di stampa/editore: l'editore deve essere seguito sempre dal luogo di stampa e dalla data di pubblicazione (non inserire la virgola tra luogo di stampa e data); l'eventuale indicazione del numero dell'edizione si può apporre in apice alla data, in corpo piccolo (es: 1953²).

Il nome dell'editore dev'essere semplificato per gli editori moderni (evitando cioè le formula "Casa editrice", "editore" etc.), mentre per gli antichi si riporterà di preferenza la formula completa del frontespizio (es.: CHRISTOPHORI SARTI *Dialecticarum institutionum libri duo*, Pisis, apud fratres Pizzornos, 1777). Evitare, se non strettamente indispensabile, di indicare i titoli delle collane, raccolte etc.

d) indicazione delle pagine: scrivere i numeri per esteso, senza essere preceduti da p. o pp. (o pag. e pagg.) come negli esempi già introdotti: es.: 15; 276-289); per abbreviare "seguenti" usare ss. (non sgg.): 15ss.

e) nome di curatori: si devono comporre in tondo alto e basso, non in maiuscoletto; si porranno dopo il titolo dell'opera, preceduti da: 'a cura di' (o equivalenti formule in lingue straniere: 'ed. by', 'hrsg.' etc.). Evitare invece di porre il nome del curatore o curatori prima del titolo con le formule inglesi ('ed.', 'edd.').

f) articoli e saggi compresi in riviste e periodici: usare le stesse norme, indicando:

- titolo della rivista in tondo tra «...», preceduto da 'in'.
- annata o volume in cifra araba;
- anno di pubblicazione in cifre arabe, tra parentesi;
- eventuale fascicolo dell'annata (solo se indispensabile ai fini dell'indicazione delle pagine);

- indicazione delle pagine del contributo.

Esempio: LAURA INVERNIZZI, *Caino. La possibilità del male e la fedeltà della grazia*, in «Teologia», 49 (2024), 35-55.

Non abbreviare in alcun modo i titoli delle riviste (Es.: non «Atti Acc. Colombaria», ma «Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'»).

g) Citazioni da enciclopedie o dizionari

Si tenga come riferimento il seguente esempio:

SALVATORE PRIVITERA, *Coscienza*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di Francesco Compagnoni-Giannino Piana-Salvatore Privitera, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1989, 183-203.

In caso di opere in più volumi inserire dopo il titolo l'indicazione del volume: vol. 3 oppure vol. III.

Alcuni esempi:

EUGENIO GARIN, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 1983.

FRANCESCO FIORENTINO, *Positivismo e idealismo* [1876], rist. in *Ritratti storici e saggi critici*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1935.

ELENA BECCALLI, *La cura della sostenibilità per l'obiettivo di uno sviluppo reale*, in *Homo oeconomicus? Esigenze etiche e provocazioni teologiche*, a cura di M. Epis, Glossa, Milano 2024, 13-33.

EUGENIO GARIN, *Ricordando Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 74 (1995), 5-19.

GEORG W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1986.

Uso di ivi: si ponga particolare attenzione a questo uso. Ivi si userà sia nel caso che la citazione si riferisca alla stessa pagina cui si è fatto riferimento immediatamente sopra, sia quando la citazione si riferisca allo stesso testo cui si è fatto riferimento immediatamente sopra con riferimento ad altra pagina.

Abbreviazioni: si devono usare sempre le abbreviazioni qui elencate, e non altre:

- app. = appendice
- anast. = anastatica
- art. = articolo-i
- cap., capp. = capitolo, capitoli
- cfr. (e non: cf. o vd., o simili)
- cit., citt. = citato-i
- cod., codd. = codice-i
- ed. = edizione
- ecc. = eccetera
- f., ff. = foglio-i
- fasc. = fascicolo
- fig., figg. = figura-e
- ID., EAD. = IDEM, EADEM
- f.t. = fuori testo
- *loc. cit.* = luogo citato (e non: l. cit.)
- misc. = miscellanea
- ms., mss. = manoscritto-i
- n., nn. = numero-i
- p., pp. = pagina-e
- rist. = ristampa, ristampato-i
- r, v = recto, verso
- sec., secc. = secolo-i
- s.a. = senza anno di stampa
- s.d. = senza data
- s., ss. = seguente, seguenti
- s.l. = senza luogo
- s.i.t. = senza indicazioni tipografiche
- t., tt. = tomo-i
- tab. tabb. = tabella-e
- tav., tavv. = tavola-e
- trad. = traduzione
- trad. it. = traduzione italiana
- v., vv. = verso-i
- vol., voll. = volume-i

ISBN 978-88-382-5538-0



9 788838 255380

ISSN 3035-1529