

QUALE VALIDITÀ OBBLIGANTE HANNO LE INDICAZIONI ETICHE DEL NUOVO TESTAMENTO?

SOMMARIO: Introduzione — 1. I fattori del problema. — 2. Proposte di mediazione critica ed ermeneutica. — 3. Un modello critico-ermeneutico. — 4. A conclusione due esemplificazioni concrete.

INTRODUZIONE

La XXII settimana biblica dell'ABI, celebrata a fine settembre del 1972, affrontò il tema «Fondamenti biblici della teologia morale» ⁽¹⁾. Il problema ivi accostato da moralisti e biblisti in dialogo — come dice l'allora presidente dell'ABI G. Canfora nella presentazione del volume contenente gli Atti — fu quello *ermeneutico*: «possiamo parlare di carattere relativo o assoluto della morale veterotestamentaria e neotestamentaria?» (p. 7). I due moralisti, che hanno esposto per primi la loro relazione, riformularono così quel problema: «Ecco dunque la domanda che il teologo moralista di oggi rivolge all'ermeneuta, specie del NT: quanto di quelle norme è essenziale al kerygma della salvezza e quanto è invece soltanto una sua variabile culturale?» (P. Valori a p. 19). «Fino a che punto queste norme (del NT) sono condizionate dalla storia? In quale misura sono valide anche oggi?» (E. Hamel a p. 34).

L'anno prima, forse in preparazione alla settimana biblica nazionale, si ebbero altri due convegni regionali, che studiarono il rapporto tra Bibbia e morale, ma non con quella profondità ed ampiezza ermeneutica, che caratterizzò la settimana biblica ⁽²⁾.

Ultimo frutto, tardivo, di quella stessa settimana, può essere considerata la monografia di S. Zedda «Relativo e assoluto nella morale di Paolo», come lui stesso confessa nella prefazione ⁽³⁾.

(1) AA.VV., *Fondamenti biblici della Teologia morale* (Atti della XXII settimana biblica), Paideia, Brescia 1973.

(2) AA.VV., *Antropologia biblica e morale* (Atti del I Congresso dei biblisti e moralisti dell'Italia Meridionale: Castellamare, 1-2 giugno 1971), ED, Napoli 1972; G. GHIERTI (a cura di), *Rivelazione e morale* (Tre giorni della Facoltà teologica - Sezione di Torino: 3-5 settembre 1971), Paideia, Brescia 1973.

(3) S. ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di San Paolo* (Biblioteca di cultura religiosa, 43), Paideia, Brescia 1984; «Nella Settimana Biblica del 1972, dedicata ai «fondamenti biblici della teologia morale» affiorò a parecchie riprese il problema dei condizionamenti

Come si spiega questo acceso interesse al nostro tema proprio intorno agli anni '70? In ambiente italiano, sintomatico è uno dei libri, che più fecero scalpore proprio su questo scottante problema: quello di A. Valsecchi «Nuove vie dell'etica sessuale» (Brescia 1972). Egli così scriveva a proposito della vita sessuale:

«Anche il ricorso alla Parola di Dio quale è contenuta nella Rivelazione e alla quale il cristiano assente per fede, non è un criterio più immutabile di quello della natura, per derivare un insegnamento sul significato della sessualità» (p. 28). La Bibbia presenta una concezione dell'uomo e parla di un decisivo impegno nella fede-carità; essa propone molte norme morali anche in materia sessuale, «ma per ciascuna di esse ci si può chiedere se rappresenta una permanente parola di Dio, o non sia invece una proposta umana, mutuata da un discorso culturale del momento, e quindi mutevole (sottolineatura mia), e di cui la parola di Dio si serve per chiedere *hic et hunc* all'uomo una positiva risposta alla sua vocazione di fede-carità. Ci si può chiedere, in altri termini, se il rapporto tra le singole proposte morali e l'appello alla fede-carità è un rapporto necessario e affermato ogni volta come tale dalla Rivelazione; o è un rapporto più contingente, nel senso che le singole proposte sono il frutto di una convergente esperienza umana in quel tempo e luogo, assunta dalla parola rivelata come tramite concreto dei valori morali immutabili della salvezza, vale a dire la fede e la carità» (p. 31).

Le ragioni, che fanno da supporto a questa tesi, sono sostanzialmente due: 1) l'evoluzione della morale sessuale dall'Antico al Nuovo Testamento; 2) le variazioni che all'interno stesso del NT si trovano sui contenuti della sessualità (*Ibid.*). Le reazioni furono immediate ⁽⁴⁾. E la Commissione Teologica Internazionale (CTI) intervenne pure su questo problema nella sessione del dicembre 1974, ed accolse, dopo averlo discusso, un saggio di H. Schürmann sulle valutazioni ed indicazioni etiche del NT ⁽⁵⁾.

Il problema non cessa anche oggi di interessare cattolici e protestanti. In campo cattolico è intervenuto a più riprese J. Blank ⁽⁶⁾ a sostenere la

culturali e della validità perenne della dottrina morale di San Paolo. Gli interventi fatti in quell'occasione suggerirono l'utilità di un esame più approfondito dei testi e della terminologia. È quello che ho tentato di fare» (p. 9).

(4) S. COTTA, G.B. SALA, S. MAGGIOLINI, *Nuove vie dell'etica sessuale? (a proposito di un libro di Don Valsecchi)*, Riv. Cl. It. 54 (1973) 303-320; U. ROCCO, recensione del *Dizionario Enciclopedico di teologia Morale*, Civ. Catt. 1973, 599-600; U. BURRONI, *Verso una nuova morale sessuale?*, Letture 28 (1973), 585-592.

(5) J. RATZINGER, H. SCHÜRMANN, H. URS VON BALTHASAR, *Prinzipien Christlicher Moral* (Kriterien, 37), Johannes Verlag, Einsiedeln 1975; ²1981. L'intervento di Schürmann, intitolato «Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen» alle pp. 9-39. Una prima traduzione in italiano del contributo dello Schürmann apparve in «Riv. Cl. It. 56 (1975) 890-897» col titolo «La morale della Bibbia». È però ridotto. Una traduzione completa dei tre contributi è uscita recentemente: *Prospettive di morale cristiana*. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano (Contributi di teologia, 3), Città Nuova, Roma 1986. Il contributo di Schürmann alle pp. 9-35.

(6) J. BLANK, *Zum Problem ethischer Normen im NT*, in G. TEICHTWEIER, W. DREIER (Hrsg.), *Herausforderung und Kritik der Moraltheologie*, Würzburg 1971, pp. 172-183; *Was Jesus heute will*, Tüb. Theol. Quartalschrift 151 (1971) 300-320; *Riflessioni sul problema: norme etiche e NT*, Concilium 3 (1967/5) 23-28; *Il Vangelo garanzia di libertà*, EMP, Padova 1970.

tesi del «modello etico» contro le norme, mentre H. Schürmann con acutezza prendeva la difesa delle norme, sia pure con molte e sottili distinzioni (7). È del 1981 un articolo del protestante Von Traugott Holtz su questo tema in Paolo «Zur Frage der inhaltlichen Weisungen bei Paulus» (8). In ambiente italiano sembra che questo problema particolare non abbia suscitato un grande interesse (9), a parte l'opera di S. Zedda su Paolo, già citata.

La lunga citazione del libro del Valsecchi, sopra riportata, pur nella sua problematicità, mette bene in luce quali sono gli argomenti che si potrebbero addurre per mettere in questione la validità vincolante delle norme etiche del NT, e per avallare una teoria del «modello etico», su cui si possono formulare norme sempre nuove in contesti culturali diversi. Esporrò quindi dapprima quelli che a mio avviso sono i *tre fattori essenziali del problema*; passerò quindi ad illustrare brevemente le *proposte di soluzione* per proporre, infine, un *modello ermeneutico*, che tenga conto della discussione recente.

1. I fattori del problema

Come dicevo, nella citazione del Valsecchi ricorrono tre ragioni per ritenere caduca e non vincolante la norma com'è formulata nel NT, mentre vincolanti continuerebbero ad essere la concezione dell'uomo e l'impegno fondamentale della fede-carità: 1) il fatto, dato per certo, che la norma è mutuata, e quindi mutevole; 2) la notevole varietà delle norme del NT (e tanto più dell'AT) che riguardano un dato soggetto (nel caso specifico, la vita sessuale); 3) l'orizzonte culturale ed epistemologico attuale, che determina orizzonti diversi di valori e che pratica un vaglio critico delle stesse norme.

Passiamo perciò ad esaminare singolarmente questi tre «presunti» fattori della mutabilità della norma.

1.1. Norma mutuata e perciò norma mutevole?

È opinione comune tra i moralisti che i contenuti etici della perenesi neotestamentaria, in particolare ed emblematicamente i cataloghi dei vizi e le tavole o codici familiari, provengano dall'ambiente culturale, giuridico ed ellenistico. Gli esegeti invece sono dell'opinione che anche i cataloghi, pur provenendo in gran parte dall'ambiente culturale circostante, siano stati ispirati dalla fede cristiana, che li ha selezionati e completati con l'aggiunta di virtù nuove (ad esempio quelle passive), inserendoli in un sistema di valori nuovi. Così ad esempio «il dominio di sé» ha senso ed intenzionalità diverse nell'orizzonte di pensiero stoico ed in quello cristiano. Riassumo qui, al riguardo, le conclusioni di una grossa monografia

(7) V. nota 5.

(8) TRAUGOTT HOLTZ, *Zur Frage der inhaltlichen Weisungen bei Paulus*, TLZ 106 (1981), coll. 385-400.

(9) Cf. la rassegna di G. TRENTIN, *Vent'anni di teologia morale fondamentale in Italia (1965-1985)*, Stud. Pat. 33 (1986), 539-565.

recente, scritta da H. Halter, che tratta l'argomento «Battesimo ed Ethos»⁽¹⁰⁾. L'etica cristiana ha una sua specificità (e quindi validità perenne), non solo nella *fondazione* ontologico-gnoseologica nell'evento salvifico, attualizzato nel battesimo, non solo nella *finalità*, cioè nell'intenzionalità di fede-speranza-carità e nel modo; ma anche nei *contenuti*. Non che tutti i contenuti siano specificamente cristiani. Ma ci sono alcune virtù legate direttamente al kerygma, come quelle passive. Gli altri valori morali vengono presi dai diversi ambienti culturali ed integrati criticamente nel messaggio morale cristiano. Più precisamente l'utilizzazione avviene in tre modi: 1) con la *selezione* delle norme etiche, tralasciandone alcune ed accogliendone altre; 2) con la *modificazione* di quelle assunte; 3) con l'*accentuazione* di alcuni valori e il giudizio negativo su alcuni comportamenti «pagani».

Se è così, la mutabilità non può essere derivata dalla mutazione culturale delle norme: in primo luogo perché non corrisponde del tutto a verità; in secondo luogo perché anche quanto è assunto, lo è con fondazione e prospettiva cristiana. Rimane vero però che alcune norme pastorali, e non tutte, risentono dell'ambiente storico-culturale ed ancor più di quello vitale. La comunità cristiana doveva presentarsi al mondo circostante con un volto morale e civile credibile. Ciò vale soprattutto per le lettere pastorali e per alcuni elementi dei codici familiari, su cui torneremo nella conclusione.

1.2. Norme diverse, e quindi mutevoli?

Possiamo distinguere due tipi di diversità delle norme; la diversità delle norme stesse e quella dei «tipi di morale» all'interno del N.T.

1.2.1. La diversità delle norme

Pur lasciando da parte la grande diversità all'interno dell'AT e l'evoluzione etica che in esso evidentemente si verifica, anche limitandoci al NT, secondo alcuni autori di etica neotestamentaria, avremmo alcune diversità che arriverebbero fino alla contraddizione. Due autori recenti, ambedue di lingua anglosassone, hanno adoperato questo presunto dato di fatto come argomento per concludere alla relatività delle norme del NT per il cristiano di oggi; questi perciò si deve ritenere libero da esse e costruirne altre, nuove, con l'utilizzo delle scienze positive moderne, psicologia e sociologia⁽¹¹⁾. Contraddizione classica sarebbe quella tra Rm. 13,1-7 ed Ap. 13: la prima irenica verso l'autorità (romana), la seconda invece ostile in quanto demonizza l'impero romano; e inoltre quella fra Rm. 3,28 che afferma la giustificazione mediante la fede senza le opere della legge, e Giac. 2,14-16, che nega che la fede (intellettuale) possa sal-

(10) H. HALTER, *Taufe und Ethos: Paulinische Kriterien für das Proprium Christlicher Moral* (Freib. Theol. St, 106), Herder, Freiburg 1977, pp. 455-492.

(11) J.L. HOULDEN, *Ethics and the New Testament*, Oxford-London 1973; J.T. SANDERS, *Ethics in the New testament. Change and Development?*, Philadelphia-London 1975: rispettivamente alle pp. 122 e 130.

vare senza le opere ⁽¹²⁾; si arriva a vedere una contraddizione perfino all'interno delle grandi lettere paoline: tra 1 Cor. 6,1-8, in cui Paolo proibisce ai cristiani di adire ai tribunali civili e Rm. 13,1-7, in cui raccomanda di sottomettersi all'autorità ed alle leggi dello stato. Ma tali contraddizioni, in realtà, non esistono che nella mente di alcuni esegeti. Le situazioni e le prospettive di due valutazioni e prescrizioni opposte sono diverse; di qui si spiega la loro diversità. Riprendiamo i tre esempi riportati. Rm. 13,1-7 considera l'autorità politica in genere (e quindi anche romana) nella sua necessaria funzione di ordine e di bene sociale, e quindi sotto e secondo l'ordine di Dio; mentre in Ap. 13 «Giovanni» ha a che fare con uno stato che si impone come assoluto, mettendosi al posto di Dio. Anche i due testi di Rm. 3,28 e Giac. 2,14-16 si spiegano per i due contesti ed intenti diversi: nell'uno Paolo intende affermare la via cristiana alla salvezza escludendo quella ebraica delle «opere della legge» (non ricordiamo, delle opere), supponendo che la giustificazione per la fede produca le sue opere mediante la carità (Gal. 5,6); mentre «Giacomo» si rivolge a dei cristiani che, errando, pensano che per salvarsi basti la fede (intellettuale) senza i suoi frutti di carità: un evidente fraintendimento della fede paolina ⁽¹³⁾. Quanto, infine, a Paolo che si contraddirebbe: altro sono i problemi interni alla comunità (conflitti da risolvere all'interno senza ricorrere ai tribunali civili) altro sono i doveri verso lo stato con le sue autorità al servizio del bene comune e in particolare il pagamento delle tasse, che probabilmente si richiama allo stesso Gesù storico (Lc. 20,25 e parr.).

Ma vi sono altre più convincenti diversità, a mio avviso. Cito solo un esempio, che riguarda la purezza legale. Gesù, secondo Mc. 7,19, la abolisce «rendendo così puri tutti i cibi» col suo *logion*: «Niente vi è che entrando dal di fuori nell'uomo lo possa rendere impuro; ma quanto esce dall'uomo è quello che contamina l'uomo» (Mc. 7,15), detto spiegato poi ai discepoli (7,16-19.20-23). Ora, nel concilio di Gerusalemme, circa vent'anni dopo la morte-risurrezione di Gesù, vengono emanate delle prescrizioni che *parzialmente* mantengono alcune norme di purezza legale; vengono proibite infatti ai pagano-cristiani le carni immolate agli idoli, quelle di animali soffocati e il sangue (At. 15,20). Vi si registra la difficoltà di praticare fino in fondo una indicazione fondamentale di Gesù in ambiente giudeo-cristiano, dove permaneva il forte peso della «tradizione dei padri» (Mc 7,5.8).

Le pretese contraddizioni all'interno del NT sono risultate dunque senza fondamento. Però vi sono diversità, che vanno criticamente valutate per discernere cosa va mantenuto e cosa invece è frutto di una situazione storica particolare, e va quindi abbandonato. L'esempio riportato è chiarissimo a questo riguardo. La norma data al concilio di Gerusalemme aveva carattere pastorale ed intendeva regolare una convivenza pacifica tra il

(12) «We are freed from bondage to that tradition (di Gesù e della Chiesa delle origini), and we are able to propose, with the author of the Epistle of James (che sarebbe in contrasto con Paolo), that tradition and precedent must not be allowed to stand in the way of what is human and right» (J.T. SANDERS, *o.c.*, 130).

(13) Su questo argomento cf. R. PENNA, *La giustificazione in Paolo e in Giacomo*, Riv. B 30 (1982), 337-382.

gruppo giudeo-cristiano e quello pagano-cristiano, chiedendo ai pagano-cristiani di evitare ciò che maggiormente scandalizzava i giudeo-cristiani. La normativa pastorale continuò ad essere tramandata, anche quando il problema fu superato, interpretandola però in chiave etica ⁽¹⁴⁾.

Per valutare giustamente la validità obbligatoria di norme diverse, vanno tenuti presenti tre principi ermeneutici: 1) Bisogna anzitutto esaminare da cosa deriva la diversità tra due o più norme (origine storico-culturale); 2) occorre, in secondo luogo, evidenziare la loro intenzionalità (il fine); 3) in relazione al fine andrà identificato anche il valore, che si incarna in quella norma, in modo da salvaguardarlo. Ad esempio, 1 Cor. 8 ai «forti» nella fede, che si sentono liberi nel mangiare anche le carni immolate agli idoli Paolo prescrive di non mangiarle in presenza dei «deboli» nella fede per non scandalizzarsi e così far loro del male. Il valore da mantenere, in questo caso, è la carità che evita di scandalizzare i deboli; e il difetto da combattere è la superbia altera dei «colti», che si gonfia della sua «scienza» (1 Cor. 8,1b).

1.2.2. Vari tipi di morale nel NT

Oltre alla diversità di valutazioni morali e di norme, nel NT si hanno anche «tipi diversi di morale», un pluralismo nella configurazione dell'etica e delle indicazioni in essa presenti ⁽¹⁵⁾. Mentre l'etica del kerygma ed in parte anche quella di Gesù propongono scelte fondamentali e comportamenti paradigmatici, quella di Paolo e di Luca (Atti) contengono talora elenchi di prescrizioni particolari. Tipica a tal riguardo è la prima lettera ai Corinti. «Giovanni» ritorna ad un'etica incentrata sulle norme fondamentali della fede e dell'amore: fede in Gesù e nella sua parola ed amore «come Lui». Il principio interiore dell'*agape* è la parola di Gesù interiorizzata nella fede mediante lo Spirito. Ora, non possiamo, come fanno alcuni protestanti, privilegiare un tipo di etica neotestamentaria, lasciando da parte o addirittura squalificando l'altra. Se consideriamo «etica del NT» solo quella essenziale, che si fonda sulle norme fondamentali della fede e dell'amore (a questo mi sembrava orientata anche la proposta del Valsecchi), mettendo tra parentesi le norme concrete, allora escludiamo le determinazioni concrete dell'amore che leggiamo in Paolo e Atti, nonché nel resto della letteratura epistolare. In questo modo però non si applica il principio della globalità e totalità, che deriva dal canone neotestamentario. Vanno quindi mantenute sia le norme fondamentali sia quelle particolari, in cui la norma fondamentale si concretizza.

In conclusione, non possiamo accettare senz'altro la tesi: norme diverse e quindi norme mutevoli; ma piuttosto la diversità delle norme indica un grado di relatività in relazione ad ambienti storico-culturali e fini diversi, che vanno di volta in volta valutati per stabilire ciò che è relativo e ciò che è assoluto. E ciò è compito dell'interpretazione.

(14) C.M. MARTINI, *Il Decreto del Concilio di Gerusalemme*, in: AA.VV., *Fondamenti biblici*, cit. alla n. 1, 345-355 (pp. 352-353).

(15) I. DE LA POTTERIE, *I precetti morali secondo S. Giovanni*, in: AA.VV., *Fondamenti biblici*, cit. alla n. 1, 329-344 (pp. 339-344) e inoltre la ripresa del tema da parte di L. Di Pinto nella tavola rotonda finale (p. 406).

1.3. *Norme variabili perché sottoposte al vaglio critico delle scienze antropologiche?*

Il terzo fattore della messa in questione delle norme neotestamentarie proviene dall'orizzonte epistemologico, e cioè dalla critica mossa loro dalle scienze umane, in particolare dalla sociologia e psicologia. Un esempio emblematico lo si trova nell'«Etica del NT» di J.T. Sanders⁽¹⁶⁾. Egli sostiene che l'etica di Gesù è impraticabile; anzitutto perché è un'etica motivata dalla prossima fine del mondo (etica ad interim, mutuata da A. Schweitzer); e poi perché è praticamente impossibile l'etica del buon samaritano e dell'amore ai nemici. «Come organizzare una società su tali principi? Anche considerata come etica individuale, il principio "non desiderare la donna" come intensificazione del comandamento che proibisce l'adulterio... cadrebbe sotto l'affermazione della psicologia che l'uomo non vive senza i piaceri della carne»(p. 45). Qui sociologia e psicologia divengono scienze prescrittive, in contrasto con l'etica evangelica e da preferire ad essa. Ma siamo ovviamente già fuori della fede cristiana. Si rimane nella fede finché si dà un valore vincolante all'autorità di Gesù e caso mai si utilizzano le scienze umane come strumenti per verificare concretamente la possibilità e l'intenzionalità delle norme.

Al di là del problema epistemologico reale, va tenuta presente la pressione dell'ambiente culturale, potenziato dai mass-media, che tende ad imporre egemonicamente valutazioni diverse da quelle del NT e conseguentemente a dichiarare queste «culturalmente limitate» e quindi relative al loro tempo. Caso tipico è quello della omosessualità. Altro è infatti il discorso etico ed altro quello pastorale. A livello pastorale, mantenendo la valutazione etica negativa, si mira a sanare ed a salvare, usando misericordia ed utilizzando anche tutti gli strumenti approntati dalle scienze moderne. Ma l'identificare l'omosessualità condannata da Paolo con la pederastia, come fa lo Scroggs⁽¹⁷⁾ è un evidente utilizzo del metodo storico-critico per avallare posizioni della cultura attuale, favorevoli all'omosessualità tra persone mature.

I tre fattori che rendono problematica la validità vincolante delle norme etiche del NT, che abbiamo presentato, impongono uno sforzo di mediazione critica per valutare obiettivamente, di volta in volta, il carattere assoluto o relativo delle norme etiche presenti nel NT. Passiamo così alle proposte di soluzione avanzate finora, scartando quelle che eliminano il problema alla radice, eliminando praticamente le norme stesse.

2. *Proposte di mediazione critica ed ermeneutica*

Essendo il problema recente, si può dire che la riflessione critica sia ancora agli inizi. Mi sembra comunque ormai acquisito il rifiuto di due posizioni estreme, dipendenti da pregiudizi ideologici: quella *liberale*, che rifiuta le norme concrete come limite indebito alla coscienza ed accetta

(16) J.T. SANDERS, *Ethics*, cit. alla n. 11, 1-46.

(17) R. SCROGGS, *The New Testament and Homosexuality*. Contextual Background for Contemporary Debate, Philadelphia 1983.

solo una morale di valori da incarnare di volta in volta in situazioni concrete; e quella *fondamentalista-conservatrice*, che prende le norme del NT nella loro fissità letterale, fondandosi su una concezione dell'ispirazione e della Scrittura di tipo docetista, che elimina praticamente la mediazione dell'autore sacro (cf. invece la stessa «*Dei Verbum*» al n. 11). Non vanno quindi poste in alternativa le norme fondamentali che enunciano dei valori astratti e quelle concrete, che quei valori incarnano. Non si devono assegnare le prime alla fede e al suo contenuto, e le seconde alla ragione e alle sue «ragioni». Di qui la necessità di approntare un *metodo*, che possa mediare tra fede e ragione, storico-scientifica ed ermeneutica, in modo da misurare il grado di validità vincolante delle norme concrete ed il livello a cui si pongono. Quanto più analitico e raffinato è il metodo, tanto più sicuro sarà il conseguente giudizio di validità vincolante portato sulle singole norme. Presentiamo perciò alcune proposte metodologiche recenti (dal 1967 al 1984) per passare, infine, ad una proposta più articolata di un modello critico-ermeneutico.

2.1. *Un modello etico in luogo di norme etiche* (J. Blank) ⁽¹⁸⁾

J. Blank propone un metodo ermeneutico di mediazione culturale in modo da arrivare correttamente alla fusione dell'orizzonte del NT con quello attuale. Se si legge l'articolo del Blank, apparso in «*Concilium*» del 1967 ⁽¹⁹⁾, si ha un'idea di quanto fosse ancora nebuloso il problema. L'A. muove da una critica alla categoria di «norme etiche», applicata al NT perché avrebbe il senso di obbligatorietà legalistica, che diviene poi casistica. In tal caso è fin troppo facile dimostrare che quella categoria è uno strumento inadatto per un'analisi applicativa del discorso della montagna, perché: o lo si considera obbligatorio solo per alcuni (i perfetti) — e allora si ottiene la deprecata etica dei due stati, per cui le norme etiche del discorso della montagna non sarebbero obbligatorie per i cristiani comuni — oppure lo si considera obbligatorio alla lettera per tutti, cadendo in preda a difficoltà a non finire: dall'etica *ad interim* e via elencando. La logica conseguenza di questa *impasse* nell'applicare la categoria della «norma etica» al discorso della montagna è quella di abbandonare la categoria, che non è biblica (pp. 23-25), per assumere quella, peraltro altrettanto non biblica, di «modello etico». È patente perciò la non consistenza della motivazione invocata. In realtà la scelta di un'altra categoria è guidata dal giusto sforzo di superare la concezione legalistica di «norma». Ma per fare ciò, a mio avviso, occorre distinguere i vari tipi di norme invece di eliminarle tutte, sostituendole col «modello etico». Il superamento di un problema, eliminando uno dei termini, è un falso superamento. Ma veniamo alla sua proposta positiva del «modello», che si rifà alla filosofia di Adorno ⁽²⁰⁾. Il modello etico, secondo il Blank, ha il vantaggio di essere nello stesso tempo concreto, epperò capace di mutamento; ed adattabile quindi ad altri contesti storici e culturali. L'*ethos* del NT inteso come «modello etico», sarebbe solo indicativo. La testimonianza storica

(18) Cf. n. 6.

(19) *Ibid.*

(20) TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. Main 1966, 37.

di Gesù non sta solo nelle sue richieste di carattere etico; tali richieste sono legate alla sua persona. È lui il modello concreto per eccellenza, cui orientarci. L'indicazione che l'etica di Gesù si incarna nella sua persona è ottima; ma non basta.

Il Blank qualifica le indicazioni morali di Gesù come «indicazioni etiche» (ethische Weisungen). A differenza della legge e delle norme etiche, queste indicazioni sarebbero sì obbligatorie, ma non costringenti come una legge, e lascerebbero perciò spazio alla libertà dell'uomo nel determinare l'atto concreto. La proposta del Blank, per quanto interessante nella sua intenzione, è stata giudicata insufficiente ad esprimere l'assolutezza delle richieste etiche di Gesù, e metodologicamente troppo astratta per fornire dei criteri validi, in ordine a formulare delle norme concrete ⁽²¹⁾.

La proposta del Blank può essere limitatamente applicata alle norme paradigmatiche di Gesù. Però non si possono ridurre tutte le norme del NT a questo tipo.

2.2. *Nel particolare categoriale cogliere l'universale metastorico* (W. Kerber) ⁽²²⁾

Kerber, invece, un anno dopo, sostiene che per poter applicare un comandamento del NT alla situazione attuale è necessaria un'ermeneutica che distingua in esso la parte condizionata dal tempo e quella valida sempre: lo storico e il metastorico. Tale ermeneutica permetterà di ricavare da una situazione storicamente diversa dall'attuale un messaggio fondamentale sempre valido, un contenuto dottrinale permanente. In tal modo si può ricavare dal NT una *scienza generale*, che consentirà di indicare come ci si deve comportare in una situazione diversa da quella considerata nel testo biblico. Kerber è convinto che analizzando un testo legato ad una cultura particolare, locale, storica, si possa scoprire l'universale. L'immagine «generale» di come debba essere l'uomo non si lascia mai esprimere completamente in un linguaggio categoriale determinato, ma si può ricavarla riflettendo su una norma morale categoriale condizionata dalla storia. La stessa ermeneutica che ci porta a volte a negare validità vincolante ad alcuni precetti biblici nella loro forma categoriale (classici il velo delle donne o le norme del concilio di Gerusalemme), ci spingerà a scoprire, al di là della determinazione storica particolare, quel valore fondamentale permanente che si intendeva salvaguardare mediante quella norma concreta, ormai scaduta nella sua forma storica. Nel caso del velo, il modo decoroso di vestire e di comportarsi nell'assemblea liturgica; nel caso invece delle norme del concilio di Gerusalemme, la necessità di rinunciare a qualcosa che può essere lecito alla libertà cristiana per la convivenza pacifica di due gruppi cristiani culturalmente diversi.

La proposta del Kerber mi sembra vada bene per le norme che chiamerei «pastorali», e sono quelle legate all'ambiente culturale e vitale della chiesa delle origini.

(21) H. LEROY, *Kritische Fragen an Josef Blank*, Tüb. Theol. Quartalschrift 151 (1971) 320-322; P. HOFFMANN, V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (QD 66), Herder, Freiburg 1975, 22-23.

(22) W. KERBER, *Hermeneutik in der Moraltheologie*, Theologie und Philosophie 44 (1969) 42-68 (particolarmente alle pp. 52-60).

2.3. *Le prospettive morali dell'annuncio di Gesù* (P. Hoffmann) ⁽²³⁾

La metodologia proposta da Hoffmann intende superare i due limiti più vistosi di quella proposta da J. Blank: l'eccessiva astrattezza del «modello etico» e la sua carenza nell'esprimere l'assolutezza delle richieste di Gesù (pp. 22-23). In luogo del «modello etico» egli propone la categoria ermeneutica delle «prospettive morali del messaggio di Gesù». Tale categoria ha il duplice vantaggio di esprimere l'assolutezza del messaggio morale di Gesù e di verificarne la concretizzazione nelle situazioni mutate della Chiesa delle origini. Il punto di partenza è la constatazione che l'esperienza di Gesù ha avuto un effetto socializzante durante la sua vita e dopo la sua risurrezione (p. 17). I gruppi che si formarono, rispondendo all'evento di Cristo, si consideravano continuazione dell'esperienza storica di Gesù. La novità dell'evento e della sua esperienza veniva espressa con concetti diversi: nuova creazione, rigenerazione, regno di Dio, figliolanza divina ecc. Le nuove comunità cristiane che si posero «sotto la misura di Gesù» (p. 19), svilupparono posizioni morali diverse nell'unico fondamentale riferimento a Cristo. Si crearono così nelle comunità tradizioni etiche diverse.

Partendo da questa constatazione storica, ecco come l'Hoffmann definisce «le prospettive morali di Gesù» sotto il duplice profilo, formale e materiale: sotto il primo «la prospettiva è la *relazione* fra la richiesta di Gesù come ci viene tramandata nell'autentico ricordo di lui, e la risposta interpretante della comunità»; sotto il secondo, ossia nel suo contenuto «è la *richiesta* di Gesù interpretata ed accolta partendo dalla corrispondente problematica morale della comunità» (p. 20). Con «prospettive etiche» si intendono perciò non i contenuti dei singoli comportamenti morali, ma «le linee fondamentali vincolanti, che vanno concretizzate» (p. 21). Il modo di concretare le prospettive morali di Gesù in norme particolari dovrebbe costituire un modello ermeneutico anche per noi, oggi. L'Hoffmann applica la metodologia così elaborata ai due tipi di prospettive che egli distingue nell'etica di Gesù: le prospettive *fondamentali* (beatitudini ed antitesi in Mt. 5) e quelle *particolari*. Riporto, sinteticamente due esempi per capire come funziona il metodo ermeneutico. La proibizione del divorzio e la richiesta dell'indissolubilità del matrimonio, chiaramente annunciate ed affermate da Gesù, nella chiesa primitiva vengono applicate in forme diverse nelle comunità di Matteo e in quelle di Paolo; si conserva il principio fondamentale di Gesù, ma lo si coniuga insieme alla sua attenzione e comprensione per la debolezza umana. Perciò si hanno già «soluzioni pastorali» in casi di matrimoni cristiani in difficoltà (Matteo) o di matrimoni misti (1 Cor. 7, 12-16 e la differenza di autorità ivi notata col precedente principio formulato dal Signore stesso, 1 Cor. 7, 10-11). Non si abbandona il principio, ma lo si afferma applicandolo. Così l'amore ai nemici, richiesto da Gesù, implica che anche il nemico sia considerato «prossimo», e incluso perciò nel comandamento generale dell'amore al prossimo. Gesù però comanda una passività non inattiva, ma attiva e re-

(23) Cit. alla n. 21. Dovrebbe uscire in italiano presso la Morcelliana. Per una presentazione più ampia cf. G. SEGALLA, *L'etica di Gesù da Dodd a Dillmann (1951-1984)*. Una rassegna, Teologia 11 (1986) 24-67 (pp. 57-61).

sponsabile. Occorre dimostrare che il «porgere la guancia sinistra» ha valore simbolico-dimostrativo; significa lasciar cadere nel vuoto l'aggressione dell'avversario. Gesù invita a superare lo schema usuale «amico-nemico». Contro una sottomissione passiva invita ad eliminare nella reazione alle violenze l'aggressività e la distruttività. La reazione responsabile dev'essere animata dall'amore al nemico in ordine alla sua salvezza. È ricorrendo a questo principio radicale di Gesù che le comunità cristiane delle origini superarono i contrasti sociali e le difficoltà interne (cf. il riferimento di Paolo a Cristo crocifisso in 1 Cor. 1-3).

Quelle che Hoffmann chiama «prospettive morali» si potrebbero chiamare anche «norme paradigmatiche», nel senso che non indicano l'azione concreta da farsi, ma offrono piuttosto un paradigma simbolico, un «caso estremo» attraverso il quale più chiaramente si manifesta la qualità e l'intenzionalità dell'azione ordinaria.

2.4. *Parenesi ed etica normativa (W. Wolbert)* ⁽²⁴⁾

W. Wolbert, in una monografia su 1 Cor. 7 e in due articoli apparsi nella «Rivista di teologia morale» tutti del 1981, propone la distinzione nell'ethos del NT tra parenesi ed etica normativa; una distinzione, che, a suo avviso, eliminerebbe molti equivoci. La *parenesi* intende «inculcare alla coscienza di un altro individuo che determinante è agire in modo disinteressato» ⁽²⁵⁾. Più avanti la precisa meglio come «quel discorso etico che inculca un comando o una proibizione morale, esorta ad un comportamento... richiesto. È un discorso che approva o disapprova, per il suo valore morale, un atto compiuto, ne loda o rimprovera l'agente, dando... per scontato che il soggetto e il destinatario della parenesi concordino nel giudicare il comportamento in questione» ⁽²⁶⁾. L'*etica normativa* ha invece «il compito... di offrire motivazioni che giustificano la legittimità di un insegnamento ossia spiegano perché da un punto di vista morale o giuridico un comportamento è giusto o sbagliato, comandato, consigliato, permesso o proibito» ⁽²⁷⁾. Ora, nella Bibbia e in particolare nel NT la maggior parte dell'insegnamento morale sarebbe parenesi e solo una minima parte si può considerare etica normativa. L'A. però, nel distinguere queste due categorie, si prefigge lo scopo di meglio determinare lo specifico dell'etica cristiana ⁽²⁸⁾, e non la sua validità vincolante. Questo secondo problema, a dire il vero, è trattato nell'ultimo capitolo della sua monografia su 1 Cor. 7 ⁽²⁹⁾; ma devo confessare che non l'ho trovato di molto aiuto. L'uso di una grande quantità di categorie astratte disorienta l'esegeta, abituato alla concretezza del dato positivo. Può essere utile comunque la distinzione basilare proposta dal Wolbert, in quanto già nel NT si ha un'in-

(24) W. WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paränese in 1Kor 7* (MSS 8), Patmos V., Düsseldorf 1981; *Parenesi ed etica normativa*, Rivista di Teologia Morale 13 (1981, 49) 11-39; *La confusione tra parenesi ed etica normativa*, 13 (1981, 50) 227-236. Già Agostino distingue fra *doctrina* intorno ai *mores* ed *exhortatio* (cf. *De bono Viduitatis* I, 2).

(25) W. WOLBERT, *Parenesi*, 11.

(26) *Ibid.*, 15.

(27) *Ibid.*, 13-14.

(28) *Ibid.*, pp. 30 ss.

(29) W. WOLBERT, *Ethische*, cit. alla n. 24, 203-251.

interpretazione vincolante della parola di Gesù, ad esempio sul divorzio (1 Cor. 7,10-16); e tale interpretazione orienta ad una validità di norma ideale da raggiungere, per quanto possibile, nelle circostanze concrete (cf. sopra P. Hoffmann).

Nel NT l'etica normativa è presente soprattutto nelle parti parenetiche della letteratura epistolare.

2.5. *Norme trascendentali e categoriali in Paolo (S. Zedda)* ⁽³⁰⁾

Nel suo largo saggio, finito nel 1982, ma pubblicato solo nel 1984, S. Zedda cerca pure di approntare uno strumento metodologico, con cui risolvere criticamente e correttamente il problema della validità assoluta o relativa delle norme etiche in S. Paolo.

Dopo aver parlato della fondazione cristologica delle norme, del loro possibile condizionamento per derivazione (non necessariamente però ciò che è derivato è mutevole) (p. 29), e per evoluzione, soprattutto nel passaggio dall'Antico al NT (pp. 29-30), alla fine propone questa *pregiudiziale metodologica*: «...soprattutto per il NT si deve presumere piuttosto il carattere definitivo delle norme etiche e, *solo se è provato*, si ammette il condizionamento. Se non si danno prove sicure che una data norma è transeunte, la presunzione è che si tratti di una norma assoluta sempre valida. Altrimenti la Bibbia esporrebbe all'inganno in ciò che è essenziale: insegnare il modo di vivere il rapporto con Dio» (p. 31). Tale pregiudiziale è teologica e non ermeneutica. E non risolve quindi il problema posto, se non in linea di principio. Ma poi l'A. tenta una diagnosi più accurata e precisa delle norme, distinguendole in norme trascendentali (p. 33) e norme categoriali (pp. 41 ss.), senza tuttavia giustificare tale terminologia, che risulta quindi imprecisa ⁽³¹⁾. Le prime, cioè le norme trascendentali, le chiama lui stesso, senza peraltro una riflessione critica: «principi» o «norme fondamentali» (p. 33). I principi o norme fondamentali sono: il mistero di Dio partecipato al cristiano nel battesimo, l'opzione fondamentale, la legge dello Spirito riassunta nella carità, la vita secondo le esigenze della nuova allenaza, l'esigenza del progresso morale e la valutazione delle realtà terrene. Queste norme trascendentali ovviamente non fanno problema.

Le norme categoriali sarebbero «le applicazioni concrete» (p. 41) delle norme trascendentali ossia dei principi fondamentali. A questo livello vengono esaminate le varie forme letterarie in cui si esprime il discorso parenetico in Paolo e la loro eventuale consonanza con forme analoghe dell'ambiente culturale. Più importante sono i *criteri* del relativo-assoluto nelle norme categoriali (pp. 45-61) ossia i criteri di validità: a) il nesso della norma col kerygma; b) il giudizio morale dato da Paolo alla singola norma; c) le fonti: Antico Testamento, Gesù e la tradizione; d) l'ambiente culturale; e) la situazione della comunità cioè l'ambiente vitale; f) motivazioni, atteggiamento morale e sue espressioni concrete; g) trasposizione per analogia; h) il criterio di globalità. L'applicazione concreta che ne viene offerta utilizza ecletticamente la criteriologia proposta. Esamina anzi-

(30) S. ZEDDA, *Relativo*, cit. alla n. 3.

(31) La discute solo in una nota a p. 41, rilevandone peraltro la problematicità.

tutto i testi (verdetti, fonti, situazioni) e inoltre la forma letteraria; alla fine applica il criterio della globalità per allargare i giudizi morali di Paolo su casi da lui non considerati, ad esempio l'autoerotismo e i rapporti prematrimoniali nel quadro generale della morale del corpo-persona (pp. 115-120).

Il tentativo del Zedda è generoso nelle intenzioni; ed è cosciente dei problemi posti dalla critica recente (cf. soprattutto il cap. I); arriva perfino a proporre una criteriologia, anche se forse troppo ampia e poco rigorizzata, ad iniziare proprio dalla distinzione delle norme in trascendentali e categoriali. Ma fallisce poi nell'applicazione concreta, perché è guidato dalla pregiudiziale teologica senza un sufficiente supporto storico-ermeneutico. Non basta infatti praticare una buona filologia e dei confronti storico-letterari a questo livello. Occorre passare a dei confronti più globali e tener conto dell'ambiente socio-culturale e di quello ecclesiale. Inoltre, il passaggio al nostro orizzonte attuale e le conseguenze che ne vengono tratte soffrono di una mancanza di vera mediazione e danno l'impressione di applicazioni di buon senso pastorale; ed anch'esse talora discutibili. Basti citare questa conclusione sulla sottomissione della donna al marito: «Siamo consci che nel mantenere come sempre valida la norma della sottomissione della donna in famiglia ci allontaniamo dalla posizione di eminenti studiosi. Siamo però in compagnia di eccellenti cristiani del giorno d'oggi, che, ascoltando la voce dello Spirito che li guida, non hanno difficoltà ad accettare questa norma, anzi vi trovano la loro gioia. Ma trascrivere qui le loro testimonianze, raccolte da chi si occupa di apostolato della famiglia, esulerebbe dall'indole propria di queste pagine» (p. 245). Ma questa metodologia, anche senza la citazione delle testimonianze, non è propria né dal metodo storico-critico né di quello teologico. Qui si parte dal presupposto della fissità della norma senza una rigorosa criteriologia, che pure era stata precedentemente enunciata; e ci si affida alla «voce dello Spirito». Dobbiamo ben distinguere infatti l'esperienza personale di fede dalla ricerca di una verità, che si impone a tutti, nella fede, perché dimostrata presente nella rivelazione storica, e valida anche oggi.

Dalla rassegna critica dei modelli di mediazione passiamo ora alla proposta di un modello critico ermeneutico più complesso.

3. *Un modello critico-ermeneutico*

Il problema di fondo per stabilire la validità sempre obbligatoria delle indicazioni morali del NT è, a mio avviso, quello della *criteriologia*: vi sono dei criteri e quali per discernere se sono valide o meno, come sono valide ed obbligatorie anche oggi, e fin dove lo sono?

Le risposte troppo semplici sono anche quelle più sospette: la risposta del «modello etico» e simili, che pretende cancellare tutte le norme concrete perché legate a «quel tempo» e demandare alla teologia morale o al singolo cristiano il compito di ispirarsi pragmaticamente al «modello etico»; ma anche la risposta fondamentalista, cui si avvicina talora, non nei principi ma nelle applicazioni, la proposta ermeneutica del Zedda, che presuppone la fissità di quasi tutte le norme nel loro tenore letterale.

Occorre riconoscere, in linea preliminare, la *complessità del problema*. H. Schürmann, nel breve documento approvato dalla CTI ne ha piena coscienza anche se le sue risposte sono troppo succinte ⁽³²⁾. Vanno anzitutto distinti i *vangeli*, in cui ci vengono trasmessi sia il modello concreto di Gesù sia il suo insegnamento morale, usualmente radicali; e la *letteratura epistolare*, in cui spicca Paolo. È questa la distinzione fondamentale che pratica lo Schürmann nella sua esposizione. La letteratura epistolare, nella sua parinesi, si richiama poche volte esplicitamente alla parola di Gesù; di più al suo esempio; più spesso ancora fa riferimento al kerygma del Cristo morto e risorto, e all'esistenza cristiana nuova, iniziata col battesimo e che deve rivelarsi nella prassi nuova rispetto a quella pagana e giudaica.

Tutto lo sforzo dell'ipotesi, che qui espongo, si concentra quindi nella proposta di una criteriologia complessa, distinta in tre grandi categorie: 1) criteriologia storico-letteraria; 2) criteriologia teologica; 3) criteriologia ermeneutica.

3.1. La criteriologia storico-letteraria

Questa prima serie di criteri ha come oggetto il testo letterario, nella sua forma e nel suo referente storico.

3.1.1. Le forme letterarie

Usualmente il metodo così celebrato della *Formgeschichte*, nato in Germania, indugia poco sulle forme letterarie della parinesi e delle indicazioni morali in genere. Nella «Guida allo studio del Nuovo Testamento» (Casale Monferrato 1986) di H. Conzelmann-A. Lindemann non vengono neppure nominate nel capitolo dedicato alla «Storia delle forme», perché gli AA. si limitano ai «Vangeli sinottici»; e vi dedicano poi appena due paginette (pp. 120-121), accontentandosi di distinguere due forme generali: 1) l'etica gnomica per proverbi e detti non legati fra loro in forma logica; 2) cataloghi di vizi e di virtù e tavole familiari. «La metodologia del Nuovo Testamento» (Torino 1971) del cattolico H. Zimmermann, pur dedicandovi qualche pagina in più (pp. 145-149), tuttavia non va al di là dei «cataloghi». Di qui si capisce la poca attenzione data all'etica nella teologia kerygmatica tedesca, che si riflette anche nelle opere scientifiche di metodologia del NT. Il degradare le norme etiche del NT ad etica gnomica, che proporrebbe delle norme pratiche staccate le une dalle altre senza avere motivazioni teologiche e fondate solo sull'esperienza e sull'etica dell'ambiente circostante, non corrisponde affatto alla loro formulazione letteraria nel NT, che, almeno in Paolo, è spesso fortemente riflessa e motivata. Per cui si potrebbe anche criticare la moda ormai diffusa di chiamare «ethos» e non «etica» quella del NT ⁽³³⁾. V.P. Furnish, nella sua opera ormai classica sull'etica paolina, fa un'analisi accurata delle forme letterarie della parinesi ⁽³⁴⁾. Studi particolari sono stati compiuti soprattutto sui

(32) Cf. n. 5.

(33) Cf. la critica di K. Kertelge nella introduzione alla recente «Quaestio disputata 102», che raccoglie i contributi presentati al congresso dei neotestamentaristi tedeschi del 1983, sul tema «Ethik im Neuen Testament» (Herder, Freiburg 1984, 7-8).

(34) V.P. FURNISH, *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon Press, Nashville & New York 1968, 92-98.

cataloghi dei vizi e delle virtù⁽³⁵⁾ e sulle tavole familiari⁽³⁶⁾. Ma un lavoro di insieme sulle forme letterarie della *parenese* nel NT manca ancora. E tanto più manca un utilizzo delle forme letterarie come criterio per il grado di validità vincolante delle norme etiche del NT. La norma morale è «un concetto di mediazione fra moralità (libertà) da una parte ed agire pratico dall'altra»⁽³⁷⁾; e tra i valori e la loro concretizzazione. Ciò vale anche per le norme morali del NT. Va detto però anche che l'etica del NT è fondamentalmente religiosa (passa sempre attraverso il rapporto con Dio) ed è predicata a persone, che condividono i presupposti della stessa fede, la stessa visione complessiva di Dio, dell'uomo e del mondo. Ed ha sempre un carattere di comando, di invito o di esortazione, per cui si è proposto anche di chiamarla *parenese* o *paraclesi*⁽³⁸⁾.

Si comprende subito che si devono abbandonare le categorie sistematiche per limitarci a *constatazioni di carattere letterario*⁽³⁹⁾. L'elenco delle forme letterarie, che qui propongo, ha carattere esemplificativo e non esaustivo. Sono piste di ricerca e non conclusioni di una ricerca, che personalmente ho fatto solo per i cataloghi dei vizi⁽⁴⁰⁾ e per la *parenese* paolina nella lettera ai Romani⁽⁴¹⁾.

3.1.1.1. La forma letteraria più forte è quella rappresentata dagli *imperativi* come quelli dell'amore di Dio e del prossimo, i dieci comandamenti, le antitesi ed altri comandamenti perentori del discorso della montagna. Però anche all'interno di tali imperativi, andrebbero distinte almeno tre forme e forse più: 1) l'imperativo che indica un *valore complessivo* altissimo, *ideale*, come il comando dell'amore a Dio e al prossimo, il comando di amare i nemici, il comando di essere perfetti (o misericordiosi) come il Padre celeste. 2) L'imperativo che indica un'*azione concreta*, ben precisa come «Non giudicate (in senso negativo) per non essere giudicati» (Mt. 7,1); qui vi è anche la conseguenza che diviene motivazione. 3) L'imperativo in *forma paradigmatica* proprio della predicazione di Gesù si esprime con azioni molto concrete e precise, ma in funzione simbolica; e si avvicina perciò alla forma parabolica; intende quindi indicare *altro* da quello che dice, esprimendolo però attraverso a quello che dice. Così: «Quando fai l'elemosina, non suonare la tromba» (Mt. 6, 2) evidentemente non riguarda l'uso di uno strumento musicale, allo stesso modo: «Se il

(35) G. SEGALLA, *I cataloghi dei peccati in S. Paolo*, Stud. P 15 (1968) 84-107 e bibliografia classica ivi citata alla n. 4 (pp. 84-85).

(36) E. BOSETTI, *Quale etica nei codici domestici («Haustafeln») del Nuovo Testamento?*, Rivista di Teologia Morale 18 (1986) 9-31 e nota bibliografica conclusiva alle pp. 25-26.

(37) A. PIEPER, *Norma*, in: *Concetti fondamentali di filosofia* (a cura di G. Penzo), 2, Brescia 1982, 1385.

(38) Per una discussione su questa terminologia e sulla preferenza di *paraclesi* in luogo di *parenese*, cf. A. GRABNER-HAIDER, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes (NTA, Neue Folge, 4), Aschendorff, Münster 1968, 4-5.

(39) Per l'importanza del carattere letterario in ordine alla comprensione dell'etica del NT, cf. H. SCHÜRMANN, *Prospettive*, cit. alla n. 5, 19-20.

(40) Cf. art. cit. alla n. 35.

(41) G. SEGALLA, *Kerigma e parenese come critica alla prassi in Rm. 12.1-15,13*, Teologia 6 (1981), 307-329.

tuo occhio ti scandalizza, cavallo. È meglio per te...» (Mc. 9,47), e così via. Talora l'imperativo che comanda un'azione concreta e quello in forma paradigmatica si susseguono nell'ordine senza un collegamento letterario o logico. Così al comando «Non giudicate per non essere giudicati» (Mt. 7,1) segue: «Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, ma non fai attenzione alla trave, che è nel tuo occhio?» (Mt. 7, 3).

Va notato che nella parenesi paolina hanno talora valore di imperativi anche partecipi ed infiniti.

Questa prima forma letteraria, avendo il minimo di concretezza, ha il massimo di validità obbligatoria per il cristiano, che vive all'interno della nuova alleanza, in cui è entrato col battesimo.

3.1.1.2. Le *forme sapienziali* ossia le *sentenze sapienziali* sono abbastanza frequenti nell'insegnamento di Gesù ⁽⁴²⁾, anche se andrebbero ridiscusse. Nelle forme sapienziali possono rientrare anche gli apoftegmi ossia sentenze solenni legate ad un episodio singolare. Un esempio di sentenza sapienziale può essere il monito di Gesù durante un banchetto: «Quando sei invitato a nozze da qualcuno, non adagiarti al primo posto, perché potrebbe esserci un invitato più importante di te; in tal caso colui che ti ha invitato sarà costretto a venirti a dire: — Cedigli il posto! — ...Invece, quando sei invitato a nozze, va a metterti all'ultimo posto...» (Lc. 14,8-10a: nuovissima versione). Presentate come condizioni per essere discepoli di Gesù, acquisiscono carattere di obbligatorietà per chi vuol essere discepolo. Vanno comunque ed in ogni caso interpretate nel loro contesto. Anche in questa seconda serie di forme occorrerebbe distinguere tra parabole sapienziali (quella del ricco che allarga i suoi granai), apoftegmi, sentenze aforistiche, condizioni della sequela, ecc.

3.1.1.3. Più note sono le forme letterarie dei *cataloghi* di vizi e di virtù, che nel NT, pur talora espresse in forma astratta, sono sempre orientate all'azione concreta. Allo stesso modo anche le tavole o codici familiari. Le indicazioni offerte nei cataloghi sono solo esemplificative, e vanno lette sullo sfondo di ciò che l'autore sacro intende insegnare; tale sfondo può essere la fotografia antitetica dell'uomo pagano e del cristiano, guidato dallo Spirito; oppure può essere escatologico: le condizioni concrete per entrare nel regno di Dio (cf. 1 Cor. 6,9-11 dove i due sfondi sono accostati l'uno all'altro).

Un discorso storicamente e culturalmente più complesso andrebbe fatto per le tavole familiari cristiane; ma lo rimandiamo alla conclusione.

3.1.1.4. Le *forme parenetiche* sono usate particolarmente nella letteratura epistolare del NT. Per giudicare il valore dato alla parenesi o all'esortazione, va tenuto conto dei verbi usati. È diverso infatti l'*erôtaô*/ prego

(42) La catalogazione fatta da R. BULTMANN (*L'histoire de la tradition synoptique*, Paris 1973; orig. ted. 1921 e ristampe fino al 1971, quest'ultima con supplemento, riprodotto nell'ed. francese, pp. 94-140 e nel Supplemento, 509-517) rimane fondamentale, anche se discutibile. J.D. CROSSAN, *In Fragments. The Aphorisms of Jesus*, Harper & Row, San Francisco 1983: interessante sotto l'aspetto letterario e morfologico, non lo è affatto sotto il profilo storico e teologico. M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen* (OBO, 26), Freiburg-Göttingen 1979, 287-292: propone pure una catalogazione.

(1 Ts. 5,12), *deomai*/ supplico (Gal. 4,12) da *paraggellô*/ prescrivo (2 Ts. 3,6), per quanto talora siano usati insieme: *parakalô/erotaô* (1 Ta. 4,1) e *parakalô/paraggellô* (2 Ts. 3,12). Questi verbi sono seguiti o da infiniti o da imperativi. Andrebbero poi esaminati nei loro contenuti: può trattarsi di un'esortazione particolare ad una comunità storica oppure può essere una prescrizione valida sempre, come quando Paolo prescrive e raccomanda ai cristiani di Tessalonica di procurarsi il pane col loro lavoro (2 Ts. 3,12). La forma parenetica si avvale talora anche di esempi tipologici presi dal passato della storia della salvezza (cf. 1 Cor. 10,1-11; Eb. 11).

3.1.1.5. Le norme *in forma casistica*, come forma letteraria si trovano già nell'insegnamento morale di Gesù, anche se egli usa la casistica in modo improprio come modello paradigmatico per illustrare un principio etico fondamentale, com'è il caso di «Se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche l'altra» (Mt. 5,39). Nella forma propriamente casistica: il caso viene presentato nella protasi, mentre nell'apodosi si prescrive l'azione da compiere. La casistica si ha nella letteratura epistolare del NT e si moltiplica poi ancor più nei Padri apostolici (basti leggere la *Didachê* e il *Pastore di Erma*). Motivo ne sono i casi concreti, le situazioni storiche della vita personale, comunitaria e socio-politica, che impongono delle norme precise, cioè delle soluzioni concrete. Il caso più clamoroso è forse quello dell'incestuoso a Corinto, che Paolo comanda di espellere dalla comunità (1 Cor. 5). In 1 Cor. 7 viene affrontato il problema dei matrimoni misti tra cristiani e pagani e quello degli sposi cristiani separati, ma non divorziati (7,10-16). E in 1 Cor. 8 il caso del mangiare le carni immolate agli idoli, mentre in 1 Cor. 10,23-30 vengono risolti tre casi di manducazione di carni immolate agli idoli: da soli, a pranzo presso un pagano; a pranzo da un pagano, che esplicitamente e quasi provocatoriamente dice che si tratta di carni immolate agli idoli; così il caso clamoroso del velo delle donne e così via. La norma in forma casistica è certo quella più legata alla situazione storico-culturale che l'ha originata; ed è quindi la più relativa. Ma anche qui i valori che Paolo intendeva incarnare con queste norme rimangono sempre validi e vanno incarnati in altro modo, analogo.

Le forme letterarie sommariamente elencate intendono solo servire da «indicatore» della complessità del problema e della impossibilità di risolverlo fondandosi su principi assoluti: nessuna norma è valida per sé oppure tutte le norme sono, in qualche modo, sempre valide e vincolanti. Proprio perché espresse in forme letterarie diverse, vanno valutate, tenendo debitamente conto di questa loro diversità.

3.1.2. *L'ambiente culturale e vitale*

La determinazione della forma letteraria mira a configurare il «Sitz im Leben» ossia l'ambiente culturale e vitale, in cui è stata formulata in quel modo la indicazione morale.

L'*ambiente etico-culturale* del I secolo è piuttosto complesso. Non basta tener conto dei riferimenti all'AT. Vanno tenute presenti anche «le tradizioni dei padri» nell'ambiente ebraico palestinese; inoltre l'etica ebraica praticata nella diaspora, cioè fuori della Palestina, dove si badava quasi solo alle norme etiche e poco a quelle culturali; e infine l'etica stoicocinica, predicata dai filosofi itineranti. Senza dire dei costumi religiosi, so-

ciali, politici, considerati «normali» in quel contesto storico-culturale come le carni immolate agli idoli, la schiavitù come istituzione, i rapporti all'interno della famiglia patriarcale e così via. Tutto questo ambiente ha influito almeno su alcune formulazioni etiche del NT. A tal proposito va subito ricordato il principio dell'integrazione reinterpretante per cui un'etica umana può essere assunta dall'etica cristiana (Fil. 4,8). Sarebbe però acritico pensare che tutto ciò che è mutuato dall'ambiente culturale sia perciò stesso mutevole. Vanno quindi tenuti presenti alcuni passi metodologici precisi per una valutazione critica: 1) anzitutto bisogna vedere se vi sono dei *paralleli* alle indicazioni morali del NT; 2) in secondo luogo occorre esaminare a che epoca tali paralleli risalgono. Potranno venire in questione solo se sono antecedenti al NT o almeno contemporanei; 3) inoltre va tenuto conto, non della singola frase e tanto meno della singola parola, ma del contesto strutturale, religioso, filosofico-antropologico, in cui è collocata quella norma. Una stessa norma infatti acquista un diverso significato e intenzionalità diversa in contesti strutturali diversi. Ad esempio il dominio di sé (*egkrateia*) nel quadro della filosofia stoica e in quello cristiano (1 Cor. 9,24-27); 4) infine, si deve valutare se quella norma è legata a valori fondamentali oppure è relativa ad un orizzonte storico-culturale superato; solo nel secondo caso diviene mutevole. Un esempio fuori di ogni discussione è quello della schiavitù. Le norme per la schiavitù nelle tavole familiari presuppongono l'istituto della schiavitù, ma non lo sanzionano affatto. Caduta la schiavitù, decade anche la norma.

L'*ambiente vitale* è quello costituito dalle comunità, cui gli autori del NT indirizzavano le loro missive, rispondendo ai problemi emergenti. Quanto maggiore è la precisione con cui riusciamo a collocare storicamente una norma o una paranesi, tanto più siamo in grado di giudicare la sua relazione, e quindi la *relatività* a quella situazione. Il caso più tipico forse, anche perché sufficientemente configurato, è il decreto del concilio di Gerusalemme del 48-49 d.C. (At. 15,28-29; cf. anche 15,19-20), studiato in modo esemplare sotto il profilo etico-ermeneutico da C.M. Martini nell'ambito della settimana biblica, da noi ricordata all'inizio⁽⁴³⁾. Il decreto intendeva risolvere una questione limitata alla chiesa delle origini: il rapporto tra giudeo-cristiani e pagano-cristiani. Eppure fu riportato dallo storico Luca in un tempo, in cui era forse ormai superato. Anche se le norme culturali ivi contenute sono state poi reinterpretate nella tradizione testuale occidentale in chiave etica; a mio avviso ciò che rimane valido ed obbligante è piuttosto l'insegnamento morale-ecclesiale sulla paziente mediazione fra due gruppi ecclesiali culturalmente diversi; ciò che vale anche oggi: qualcuno deve rinunciare ad un po' della sua legittima libertà per poter convivere con altri, che hanno dietro alle spalle una cultura ed un costume diversi.

Questa prima serie di criteri, storico-letterari, è la più complessa, ma anche la più fondamentale in rapporto alle altre due serie che seguiranno.

3.2. *La criteriologia teologica*

La criteriologia teologica per valutare la validità obbligante delle indi-

(43) Cf. nn. 1 e 14.

cazioni morali del NT si pone sul versante della fede e si ricava sostanzialmente dall'analisi del rapporto fra l'etica normativa e la rivelazione storica. Tale rapporto viene letto in modo diverso dai vari autori che si sono interessati al problema: C.H. Dodd lo leggeva come unità inscindibile tra vangelo e legge; per cui il vangelo toglie alla «legge» il suo possibile carattere legalistico, mentre la legge evangelica dice la concreta realizzazione dell'annuncio e della grazia, contenuti nel vangelo ⁽⁴⁴⁾. C. Caffarra lo vede nell'ortoprassi come interpretazione e realizzazione dell'ortodossia contro una certa tendenza odierna, di ispirazione marxista, di capovolgere il circolo ermeneutico ⁽⁴⁵⁾. Infine, G. Strecker, in un suo saggio, parla di fede già di per sé orientata all'agire, proprio per poter essere se stessa (*Handlungsorientierter Glaube*) ⁽⁴⁶⁾.

Per concretare la criteriologia teologica mi è stato di grande aiuto il saggio di H. Schürmann, scritto per la CTI, che sostanzialmente seguirò ⁽⁴⁷⁾. Il criterio della validità di una norma si misura sul suo rapporto esplicito (se è già affermato dall'autore sacro) od implicito (se riesce a dimostrarlo l'esegeta) con l'evento globale di Cristo, in cui Dio si è rivelato in forma piena e definitiva all'interno della storia umana. Tale rapporto si può precisare nei seguenti assiomi particolari: 1) Il *comportamento di Gesù* è modello e metro dell'amore che serve e si dona. Tutte le norme che si richiamano a questo comportamento sono sempre valide. 2) La *parola e l'insegnamento di Gesù* sono norma etica ultima, anche se, come abbiamo già visto sopra, il suo insegnamento ha più spesso carattere paradigmatico ed ideale, e non quello di «legge». Ha quindi valore assoluto ed obbligante, come si vede dalle poche volte che viene citato nella letteratura epistolare, ed applicato a situazioni concrete (1 Cor. 7,10-11.25; 9,14). Bisogna però badare più all'intenzionalità che all'atto in sé (cf. 1 Cor. 9,14) ⁽⁴⁸⁾. 3) Le *norme etiche* presenti nella letteratura epistolare sono tanto più valide quanto più sono derivate dal ed hanno rapporto col kerygma di Gesù, Figlio di Dio incarnato, morto e risorto, modello supremo del cristiano (Fil. 2,1-11; 1 Pt. 2,18-25) e della sua donazione nell'amore. 4) Le norme etiche del NT sono tanto più valide quanto più si dimostrano *fondate nell'esistenza cristiana*, che inizia col battesimo (cf. Rom. 6, dove la vita nuova sotto la grazia è conseguenza del battesimo nella morte e risurrezione di Cristo). La catechesi parenetica si richiama spesso implicitamente sia al kerygma che al battesimo. Ciò andrebbe messo maggiormente in luce ⁽⁴⁹⁾. Anche diversi cataloghi di vizi e virtù si rifanno proprio alla vita nuova, iniziata col battesimo.

Oltre a questi principi analitici, vanno tenuti presenti almeno altri due

(44) C.H. DODD, *Evangelo e legge* (Biblioteca minima di cultura religiosa, 18), Paideia, Brescia 1968 (orig. ingl. 1951).

(45) C. CAFFARRA, *La prassi cristiana nella teologia del 20° secolo*, Cittadella, Assisi 1976, in particolare pp. 114-120.

(46) G. STRECKER, *Handlungsorientierter Glaube*. Vorstudien zu einer Ethik des Neuen Testaments, Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin 1972.

(47) Cf. n. 5.

(48) H. SCHÜRMANN, *Prospettive*, 18-21.

(49) Cf. su questo tema la grossa monografia di O. MERK, *Handeln aus Glauben* (Marburger Theologische Studien, 5), Elwer Verlag, Marburg 1968.

principi, sintetici, esposti anche nell'ultimo documento della PCB «Bibbia e cristologia»⁽⁵⁰⁾: il principio della *integralità* della Scrittura contro la selezione di alcune parti che si assolutizzano o che si contrappongono ad altre (ad esempio l'etica delle lettere pastorali contrapposta all'etica delle grandi lettere di Paolo); e quello della *totalità*: Cristo Gesù, Messia e Figlio di Dio, compimento della rivelazione, che già abbiamo ricordato.

La metaetica fa riferimento ai valori supremi fondanti l'etica e quindi alla cristologia ed all'antropologia del NT come orizzonte cui si richiamano le norme stesse.

3.3. *La criteriologia ermeneutica*

Se la criteriologia teologica si fonda sulla *fede* nella rivelazione di Dio in Cristo e sull'essere nuovo creato in Lui, quella ermeneutica si avvale soprattutto della *ragione*, nel discernimento delle norme.

A proposito di norme e di etica normativa va spesa una parola previa sulla chiarificazione dei termini. Noi evitiamo anzitutto la terminologia ambigua, ripresa da una filosofia particolare, che distingue tra «norme trascendentali» e «norme categoriali»⁽⁵¹⁾ come pure la distinzione tra «insegnamenti formali» ed «insegnamenti materiali». Accettiamo invece il concetto comune di «norma etica» e di «etica normativa» applicata agli insegnamenti morali del NT, anche se riconosciamo che l'uso non è sempre proprio, in quanto non sempre le indicazioni morali del NT mediano tra moralità (libertà) e le situazioni concrete. Hanno infatti spesso un carattere generale; però esigono di essere concretate in azioni particolari, in primo luogo lo stesso comandamento fondamentale dell'amore.

Per comprendere una norma etica occorre anzitutto *interpretarla*, studiandone la fondazione ed il significato nel contesto storico-culturale del NT. La criteriologia ermeneutica dice appunto l'esigenza della interpretazione e la necessità dell'applicazione di una norma, considerata valida ed obbligatoria. Questo processo di interpretazione va affermato contro la tendenza fondamentalista, che prende invece la norma alla lettera senza badare al testo e contesto quasi si trattasse del «canone» di un codice di leggi. Va notato infatti che il processo interpretativo è già presente nell'AT, dove sono presenti diverse legislazioni, di cui le successive interpretano, correggono, evolvono le prime in relazione alle esigenze dell'alleanza con Dio, vissuta nella storia. La predicazione etica di Gesù, come il discorso della montagna, potrebbe essere considerata la *sua* interpretazione, escatologica, della *Torà*, ritenuta fondamentalmente valida a differenza delle «tradizioni dei padri» (Mc. 1,1-23, in particolare il v. 8). La stessa cosa si potrebbe dire di Paolo. Così conclude infatti W. Schrage la sua classica monografia sui singoli comandamenti concreti nella parenesi paolina:

La ricerca «ha sempre di nuovo condotto alla conclusione che Paolo alla domanda di come si deve comportare un cristiano, non ha dato solo la risposta paradossale: "come un cristiano"; ed alla domanda: Che cosa deve fare come persona che ama? — non ha solo risposto: "amare come te stesso". Ma ha pure espresso chiaramente e senza equivoci *che cosa* l'a-

(50) PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia*, EP, Milano 1987, 68-70.

(51) Cf. H. SCHÜRMANN, *Prospettive*, n. 25 a p. 24.

more proibisce e *che cosa* comanda... Che anche la più concreta osservanza di un comandamento particolare possa fallire l'obbedienza (a Dio) e l'amore, non toglie che vi siano comandamenti particolari obbliganti e non solo un imperativo incolore ed informe, privo di ogni contorno e concretezza. È vero. L'amore come *debitum immortale* va *oltre* i singoli comandamenti, ma *non vi passa sopra*»⁽⁵²⁾.

Un articolo recente di Von Traugott Holtz⁽⁵³⁾, muovendo da questa conclusione dello Schrage, riprende il problema del contenuto concreto delle indicazioni morali di Paolo, dopo aver dimostrato che quanto comanda o proibisce è per lui pacificamente valido, perché fondato sulla Torà. Paolo, proponendola, si sforza di interpretarla e di fondarla in modo cristiano. È quello che Wolbert chiama *parenese* (54). Anche in Paolo abbiamo quindi una interpretazione della Torà, un'interpretazione che si rifà al kerygma ed all'essere cristiano. E Traugott così conclude il suo articolo: per Paolo la Torà reinterpretata è norma di vita; ed esclude perciò ogni ideologia gnostica, che pretende di porsi fuori del mondo creato al di là di ogni norma. «Le conseguenze per l'etica cristiana sono ovvie. L'etica cristiana non può fornire solo il motivo per un agire fundamentalmente libero..., solo vincolato alla storia — una storia liberamente progettata dall'uomo e volta al futuro... È piuttosto irrevocabilmente legata a norme contenutistiche, cioè all'ordine, che Dio diede al mondo, alla creazione... Il mondo è infatti segnato da un ordine fin dalle origini; solo rimanendo in esso, funziona... Quest'ordine è rivelato all'uomo nel *Nomos* secondo la fede del giudaismo... Ciò non significa naturalmente che noi in qualsiasi momento abbiamo da ripetere semplicemente delle leggi fissate una volta per sempre. Come abbiamo già detto, non vi è *la Torà*, ma sempre e solo la Torà interpretata, storicamente applicata, poiché il mondo è sempre mondo storico... Lo stesso si deve dire del Vangelo...; anch'esso è rivelazione dello stesso Dio allo stesso mondo. Gesù e Paolo, al suo seguito, possono riassumere tutta la Torà nel comandamento dell'amore. Ma questo comandamento dell'amore si coniuga non come motivo, ma come concreto comandamento, in quanto attraverso di esso l'amore si concretizza, si dimostra identico con la Torà» (col. 396). «L'interpretazione dell'ordine, che solo come interpretato è vero ordine, è il compito affidato ad ogni uomo. Non glielo leva nessuno: nessuna riproduzione di una interpretazione passata, nessuna aspettativa di una rivelazione nuova. Tale compito ha nondimeno con sé la promessa della verità» (col. 396).

Anche se l'art. del Traugott rappresenta il tentativo, comprensibile in campo protestante contemporaneo, di non perdere, nell'etica, la Legge, cioè l'Antico Testamento, mette bene in evidenza tuttavia l'esigenza sia del comandamento concreto sia della necessità di una sua continua interpretazione nella storia. Non si dà norma concreta e particolare se non interpretata. È proprio tale interpretazione che è affidata all'esegeta, per quanto riguarda l'orizzonte storico-letterario del NT. Ed è questo un *compito ineludibile dell'ermeneutica*.

(52) W. SCHRAGE, *Die konkrete Einzelgebote in der paulinischen Paränese*. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961, 270-271.

(53) VON TRAUGOTT HOLTZ, *Zur Frage*, cit. alla n. 8.

(54) Cf. sopra, n. 24.

Ma come espletarlo? A mio avviso l'unico modo è quello di distinguere il più possibile i vari tipi di norme nel NT in ordine a stabilire la loro validità obbligatoria. Di solito vengono distinte due grandi categorie di norme: quelle di carattere generale e quelle particolari. Un timido tentativo di superare questa distinzione usuale si può leggere nella seconda parte del contributo più volte citato, dello Schürmann, quella intitolata «il carattere obbligante delle valutazioni e degli insegnamenti apostolici e protocristiani» (p. 21). Anche lui distingue due grandi categorie; ma nella seconda delle due, sia pure con perplessità distingue altre quattro sottocategorie; per cui ne risultano almeno cinque tipi di norme. Le presentiamo brevemente. I due tipi principali sono: «Valutazioni e insegnamenti di tipo teologico/escatologico» (p. 24) e quelli «particolari» (p. 27).

1) Il *primo tipo di norme* viene così definito: «Negli scritti neotestamentari l'interesse principale parenetico e corrispondentemente l'accento (per intensità e frequenza) sono posti sulle valutazioni e sugli insegnamenti — per lo più generali e non concreti — che, in risposta all'amore escatologico di Dio in Cristo, esigono una donazione amorevole totale: il (duplicato) comandamento per eccellenza (cf. Mc. 12,28-34 parr.) che riguarda l'amore per Dio (per Cristo) e — a questo strettamente connesso — l'amore per il prossimo. Un comportamento adeguato a fatti e situazioni, che voglia essere all'altezza dell'opera escatologica e, in essa, dell'amore escatologico di Dio, ossia dell'opera salvifica di Cristo, nonché della propria condizione di battezzato, ha il suo centro in quell'amore che risponde verticalmente (a Dio) e orizzontalmente (al prossimo)» (p. 25). «Il precetto centrale degli scritti neotestamentari è l'esortazione alla donazione *totale* esigita (e non "esatta" come rende il trad. italiano) dall'amore per Cristo o per Dio. Questo precetto rivendica come comandamento (e non come "comando") ultimo — un valore obbligante assoluto» (p. 26). «Con particolare frequenza, tuttavia negli scritti del NT ricorre — sempre diversamente articolato — il comandamento dell'*amore per il prossimo* ossia dell'*amore per il fratello*, spesso con il rimando al comportamento del Figlio di Dio (ad es. Fil. 2, 6 ss; 2 Cor. 8,9 e altrove) o all'amore di Dio (cf. solo 1 Gv. 4,11 e altrove). Il precetto dell'amore rivendica di essere «la legge di Cristo» (Gal. 6,2)... e rivendica quindi il diritto all'adempimento assoluto» (pp. 26-27).

2) Le *valutazioni e gli insegnamenti particolari* che «si trovano negli scritti del NT, si riferiscono a singoli ambiti particolari del mondo e della vita o a determinate azioni singole e in certo qual senso — certo in modo alquanto differente — possono ugualmente rivendicare valore obbligante permanente. A questo riguardo sembra opportuno... distinguere i molti *insegnamenti spirituali* del NT... da quelli "*etici*" in senso più stretto, senza che sia possibile fare sempre una netta distinzione» (p. 27).

Anche «gli insegnamenti spirituali» vengono a loro volta distinti in «precetti» e «consigli». «Non si può non notare la natura fortemente "spirituale" di gran parte delle valutazioni ed insegnamenti particolari, che, come tali, intendono definire la vita di comunità. Infatti... trattano in larga misura di "etica di comunità fraterna". Le esortazioni alla gioia (Fil. 3,1; Rm. 12,15), alla preghiera incessante (cf. 1Ts. 5,17...) ...sono certamente *precetti... permanenti* ovvero "frutti dello Spirito" (cf. Gal. 5,22)»

(pp. 28-28). «Altre esortazioni sono di "consiglio" (ad es. 1 Cor. 7,17.27ss.). Le une e le altre specificano in modo concreto l'esortazione fondamentale «Siate ricolmi dello Spirito» (Ef. 5,16) e «Camminate secondo lo Spirito» Gal. 5,16)... «(p. 29). Taluni dei "consigli" non sono più osservabili nelle condizioni del XX secolo (cfr. solo alcuni punti in 1 Cor. 7-14; Col. 3,16; Ef. 5,19)».

Anche all'interno delle valutazioni ed insegnamenti «*etici*» Schürmann distingue due tipi: quelli *sociali* e quelli *esistenziali*. «Tra le esortazioni e gli insegnamenti "etici" in senso più stretto è possibile individuare innanzi tutto il gran numero di atteggiamenti ed azioni sociali nei quali l'amore del prossimo si storicizza e si concretizza, e che è possibile distinguere da altri atteggiamenti ed azioni particolari, sebbene anche qui non sia possibile una distinzione netta. L'amore del prossimo si può incarnare all'interno di atteggiamenti ed azioni "sociali", in tanti modi quanti richiede la convivenza quotidiana degli uomini (cf. l'elenco delle azioni in cui si esprime l'amore in 1 Cor. 13-4-5... ed altrove). Poiché questi e simili comportamenti "sociali" sono particolarmente vicini al comandamento dell'amore, poiché il cristiano è inoltre battezzato dentro una fraternità (e non "confraternita" come rende il trad. italiano) cristiana, ed è, per natura, un essere sociale che dovrà sempre convivere con uomini imperfetti; simili proposizioni non perderanno nulla di significato e di intenzione obbligatorie» (pp. 29-30).

«Oltre a quelli "sociali" negli scritti del NT sono contenute anche valutazioni ed insegnamenti etici che si riferiscono primariamente ad *altri ambiti esistenziali particolari*, sebbene anche questi si collochino — più o meno — nel contesto dei precetti di amore. Quanto a valutazioni e norme d'azione etiche o a singole direttive concrete, si dovrà considerare in quale maniera possano essere motivate alla luce di postulati teo-logici o escatologici, del precetto dell'amore o anche di fondamentali postulati etici con valore generale obbligante; e si dovrà considerare anche quale "ambiente vitale" di comunità riflettono, quando si intende approfondire il loro carattere obbligante. A questo riguardo non si può non notare che per non poche valutazioni ed insegnamenti etici concreti, e riferiti ad ambiti esistenziali particolari, l'ottica etica è offuscata, ossia relativizzata da giudizi condizionati dal tempo inerenti a valori ed a fatti. Anche se fosse possibile rilevare negli scritti del NT *un solo* esempio del genere — e ciò sembra possibile, — sarebbe fondamentalmente giustificata l'analisi ermeneutica di simili valutazioni ed insegnamenti» (p. 31). Porta, di seguito, alcuni esempi di questi precetti condizionati dal tempo: la subordinazione della donna all'uomo (1 Cor. 11,2-16; 14,33-36 ed altrove). La sottomissione incondizionata all'autorità costituita; il velo della donna; il problema della schiavitù e così via (pp. 32-33).

Si nota anzitutto l'estrema prudenza con cui lo Schürmann procede, dovuta forse anche al fatto di lavorare all'interno di un organismo ufficiale qual è la CTI. Tale estrema prudenza non aiuta certo a chiarire i problemi, anche se più di molti altri li mette acutamente in luce. Non vi è chiarezza tra elementi formali letterari e contenuti come criteri per la distinzione dei vari tipi di norme. «Precetti», «consigli» e «singole direttive concrete» riguardano la qualifica esterna alla norma (il tipo di autorità

che si vuol investire), mentre altri riguardano la qualifica interna (spirituali ed etici) oppure, infine, i contenuti (sociali ed esistenziali particolari).

Riassumendo, comunque, la distinzione dei tipi di norme si potrebbe configurarsi nel modo seguente: anzitutto due grandi categorie: 1) Valutazioni ed insegnamenti di tipo teo-logico ed escato-logico (Amore a Dio e al prossimo, donazione di sé); 2) valutazioni e insegnamenti «particolari», distinti in: spirituali ed etici. Gli insegnamenti spirituali si distinguono a loro volta in precetti e consigli. E quelli etici in sociali ed esistenziali particolari. Gli ambiti in cui si può ravvisare una certa relatività nella validità dell'insegnamento etico sono: i consigli spirituali ed alcuni insegnamenti nell'ambito esistenziale, non meglio precisato.

Ciò che va apprezzato in questo notevole sforzo ermeneutico-metodologico dello Schürmann è soprattutto l'esigenza di individuare diversi tipi di norme o insegnamenti etici, che permettono una graduazione nella validità obbligatoria delle norme stesse. E qui inizia la nostra proposta conclusiva.

3.4. *Una proposta ermeneutica*

Oltre alla necessità di praticare la criteriologia storico-letteraria e teologica, una chiarificazione più precisa potrebbe venire appunto da una distinzione più accurata fra i vari tipi di norme all'interno del NT. È quello che tentiamo ora di fare.

Anzitutto si deve evitare di imporre al NT categorie ad esso estranee come le più volte ricordate «norme trascendentali» e «norme categoriali». La distinzione deve partire dalla forma letteraria stessa delle norme del NT e dal rapporto tra valori e loro incarnazione. Ora, sotto questo profilo si possono distinguere almeno quattro tipi di norme, che indicano atteggiamenti fondamentali, generali ed azioni particolari: 1) norme fondamentali; 2) norme paradigmatiche e generali; 3) norme particolari; 4) norme pastorali.

3.4.1. Le *norme fondamentali* sono quelle che contengono il massimo di valore e di intenzionalità e il minimo di indicazione concreta. a queste norme fondamentali appartengono il comandamento dell'amore a Dio e al prossimo come riassunto e fondamento di tutti i comandamenti; la conversione al regno di Dio, il credere al vangelo, la sequela di Gesù, il seguire la legge dello Spirito, il comportarsi da battezzato, cioè da cristiano, e così via. Tali norme hanno il massimo di validità obbligatoria, anche se, proprio per la loro genericità, esigono di essere incarnate in norme e comportamenti concreti.

3.4.2. Il secondo genere di norme sono quelle *paradigmatiche e generali*. Le paradigmatiche offrono dei modelli concreti in forma parabolica (parole sapienziali ed esemplari) oppure in forma paradossale di *legge simbolica* per significare con ciò l'obbligatorietà di un certo comportamento. Queste norme ricorrono di frequente nell'insegnamento di Gesù; meno invece nella letteratura epistolare. Se Gesù comanda: «Quando fai l'elemosina, non suonare la tromba», il suonare la tromba ha un evidente carattere simbolico; allo stesso modo la festuca e la trave nell'occhio. In tali norme con mezzi letterari semplici e concreti viene prodotto un grande

sforzo retorico allo scopo di impressionare e convincere colui cui è rivolto il monito. Hanno quindi una grande efficacia parenetica. Le norme paradigmatiche indicano, più che l'azione, la qualità dell'azione ed il suo orientamento: la qualità è la carità da cui dev'essere animata e l'orientamento è la salvezza e la vita dell'uomo: qualità ed orientamento propri anche dell'azione di Dio in Gesù verso l'uomo.

Le leggi paradigmatiche si possono dire anche generali, perché non pongono limiti. Ad esempio per quanto riguarda l'uso del danaro, Gesù non comanda alcuna decima sul tipo della legislazione ebraica, ma richiede una disponibilità assoluta: «A chi ti chiede dà e non volgere le spalle a chi ti chiede un prestito» (Mt. 5,42). Norma generale ideale è anche la richiesta generale ai coniugi di non divorziare: «L'uomo non separi ciò che Dio ha unito» (Mt. 19,6 - Mc. 10,9).

Anche questo secondo genere di norme ha valore assoluto. Però, siccome sono paradigmatiche e generali — e non indicano quindi il caso concreto — vanno applicate tenendo conto della paradigmaticità e dell'intenzionalità aperta verso un ideale da realizzare: porgendo l'altra guancia si intende smascherare la violenza e salvare, se possibile, anche il nemico, il violento; nel dare senza limiti, Gesù chiede la disponibilità assoluta verso il prossimo, nella linea del vero e concreto amore.

3.4.3. Il terzo tipo di norme, le *norme particolari*, indica un'azione concreta come il pagare le tasse, il non adirarsi, il non giudicare, la proibizione della prostituzione ecc. Talora viene espresso anche il valore in esse contenuto, come nel cosiddetto inno alla carità di 1 Cor. 13, dove le indicazioni concrete, positive e negative, sono rivelazione concreta o meno della carità. A questa categoria o tipo appartengono anche i cataloghi di vizi e di virtù, come pure le tavole familiari, che indicano insieme l'atteggiamento interiore e l'azione che lo esprime; e non semplicemente l'azione. La validità vincolante va qui commisurata al valore che la norma intende incarnare. Molto spesso queste norme del NT provengono dall'etica dell'ambiente ebraico od ellenistico; sono assunte, trasformate nella formulazione cristiana e trasfinalizzate. Nell'orizzonte cristiano è più importante l'atteggiamento interiore che non l'azione esterna, pur affermando in ogni caso lo stretto legame fra i due, per cui il valore e l'atteggiamento interiore deve incarnarsi in azioni concrete.

Anche all'interno delle norme particolari si potrebbero praticare ulteriori distinzioni in base all'oggetto: sociali, ecclesiali, personali, ecc., ma non serve al nostro scopo.

3.4.4. Il quarto tipo di norme sono quelle *pastorali*. Chiamo così quelle norme che sono date alle comunità cristiane per il loro ordine interno. Si potrebbero anche definire quelle norme, che sono legate a situazioni e problemi particolari di quel tempo, non più attuali. In senso lato, tutte le norme sono pastorali. Propongo però di riservare questo nome appunto a quelle norme, che rispondono a problemi particolari propri del tempo apostolico. Possono avere il carattere di comando (1 Cor. 5), di consiglio (1 Cor. 7,25 ss.), essere espresse in forma parenetica o in forma casistica per risolvere qualche caso particolare (1 Cor. 7,12-16; 10, 23-35 e altrove); possono essere addirittura frutto di un concilio come quello di Gerusalem-

me (At. 15,19-20.28-29). Qui la norma non indica solo un'azione particolare, ma un'azione concreta in una precisa situazione ambientale. A mio avviso, in questa categoria rientrano: il velo sul capo per le donne nelle assemblee (1 Cor. 11), le norme minute date da Paolo per le carni immolate agli idoli, nel quadro del culto pagano; quelle per la regolazione nell'uso dei carismi (1 Cor. 14). Queste norme possono essere considerate valide solo in modo analogo per l'oggi, tenendo conto del valore che intendono incarnare come: la necessaria dignitosa modestia della donna nelle assemblee liturgiche, l'evitare lo scandalo in situazioni di conflittualità culturale; la carità verso gli altri che porta a limitare la propria libertà; e così via.

Delle quattro categorie di norme elencate, quelle più relative e quindi non più obbligatorie nel loro tenore sono ovviamente quelle della quarta categoria: le norme pastorali. Anche nella terza categoria potrebbero esserci talora delle valutazioni ed indicazioni morali legate a particolari situazioni storico-culturali e con intenzionalità, limitata a quel tempo. Lo vedremo, nella conclusione, per quanto concerne le tavole familiari.

4. *A conclusione due esemplificazioni concrete*

Spero di aver almeno dimostrato che il *problema è complesso* proprio perché implica l'analisi di elementi di vario genere (storico-letterario, teologico, ermeneutico) per poter stabilire la validità e conseguente obbligatorietà di valutazioni ed indicazioni morali del NT, e tanto più dell'AT. Ci si rende conto perciò, che non si può negare validità attuale alle norme del NT se non dopo un accurato esame, utilizzando la molteplice criteriologia, sopra indicata. La Bibbia è un testo ispirato, sacro; ma che, per essere attualizzato va sempre continuamente interpretato. La sua validità non è la fissità letterale di un codice, ma la permanenza di valori, che si incarnano in norme generali e particolari e in forme sempre diverse nella storia per situazioni sempre nuove. È il modo di valutare quelle norme; è il modo di osservare quelle norme che varia, perché si presentano situazioni nuove; ed anche le scienze umane possono illuminare ulteriormente il nostro giudizio. Le valutazioni e le indicazioni su «azioni particolari» però rimangono, proprio perché permangono i valori fondamentali che esse incarnano; e perché inoltre portano in sé l'autorità che viene loro conferita dalla rivelazione storica.

A conclusione ed illustrazione di quanto detto fin qui, vorrei addurre due saggi recenti che, mentre tengono conto ed affrontano la complessa criteriologia letteraria, storica, teologica ed ermeneutica, si raccomandano per la loro obiettività contro una certa tendenza a capitolare di fronte alle mode della cultura attuale; ma anche perché onestamente riconoscono la relatività di alcuni testi e il limite di alcune norme.

4.1. *Quale etica nei codici domestici del Nuovo Testamento* ⁽⁵⁵⁾?

Con i «codici domestici» (chiamati *Haustafeln* a partire da Lutero) si

(55) E. BOSETTI, *Quale etica*, cit. alla n. 36.

indicano alcuni brani parenetici del NT, presenti nella letteratura epistolare più tardiva (Col. 3,18-4,1; Ef. 5,21-6,9; 1 Pt. 2,13-3,9; 5,5; 1 Tm. 2,1-3,13; 6,1-2; Ti. 1,7-9; 2,1-10; 3,1-2). Si tratta di brani che urtano la nostra sensibilità attuale perché pongono l'enfasi sulla *sottomissione*: delle mogli ai mariti, dei figli ai padri e degli schiavi ai padroni. Non meraviglia quindi la tendenza ad eliminarli dalla liturgia e dalla catechesi. Ma la soluzione pastorale piuttosto semplicistica della eliminazione, che presuppone tacitamente la loro non validità, non soddisfa né il teologo né l'esegeta. Di qui prende le mosse lo studio della Bosetti per un riesame storico-ermeneutico del problema. Utilizzando le ricerche dall'inizio del secolo ai nostri giorni, cerca di ricostruire il contesto culturale-religioso e socio-economico, e la finalità che in questo contesto i codici familiari si prefiggono.

La *struttura letteraria* dei codici domestici è costituita da quattro elementi essenziali: 1) la designazione dei soggetti (donne, mariti, figli ecc.); 2) l'imperativo; 3) una breve esemplificazione dell'imperativo: «obbedire in tutto»; «state sottomesse com'è giusto» ecc.; 4) una più ampia motivazione con esplicito riferimento a Cristo ed alla dimensione ecclesiale. Nei codici paralleli di Col ed Ef le esortazioni sono a coppia (tre coppie di esortazioni reciproche: mogli-mariti...). Tale *reciprocità* risulta significativa per l'etica proposta. I codici familiari contengono una triplice normativa: 1) doveri familiari; 2) doveri verso lo stato e le autorità civili (1 Pt. e pastorali); 3) doveri delle varie componenti ecclesiali. È quindi imprecisa la designazione di «codici familiari», anche se vi è una certa giustificazione, data dal riferimento alla «famiglia» come tipo paradigmatico fondamentale anche per la comunità ecclesiale e per lo stato. La caratterizzazione più significativa di tali codici è l'insistenza sulla sottomissione (*hypotassesthai* è usato 12 volte in questi testi sui 39 usi in tutto il NT) a Cristo, al Signore; ma anche delle mogli ai mariti, dei cristiani alle autorità civili e così via. Il fine immediato che si prefiggono è quello di mantenere il proprio posto e ruolo all'interno di un ordine fissato da Dio. Mantenere la propria subordinazione a Dio come creature (Giac. 4,7), e a quanti lo rappresentano per l'autorità da lui ricevuta. La tendenza che vi si legge implicitamente è *conservatrice*, persino nel rapporto schiavi-padroni. Ma le motivazioni e la finalità ultima aiutano a capire più a fondo l'*intenzionalità* di questi codici.

Se passiamo dai codici considerati nella loro forma letteraria e nel loro contenuto all'*ambiente socio-culturale*, in cui vanno collocati, la lunga ricerca di paralleli veri e propri, nonostante i notevoli sforzi, è risultata negativa. Non vi è alcun parallelo vero e proprio, che presenti la forma letteraria riportata sopra: per cui si deve concludere che, *nella loro forma attuale, sono una creazione della fede cristiana*. Mentre i cataloghi stoici sono individualisti, la *reciprocità* invece caratterizza i codici cristiani. I testi più vicini al tratto della reciprocità sono quelli giudeo-ellenistici di propaganda religiosa (in particolare Filone, *Hypothetica* (*Apologia pro Judaeis*) 7,14 alla fine). Però, se non vi è la forma letteraria del NT, nell'ambiente ellenistico-romano sembra vi fosse una tradizione riguardante la conduzione della famiglia, che si richiamava al *Peri Oikonomias* di Aristotele, che ipotizza le tre relazioni fondamentali: marito-moglie; padre-figli; padrone-schiavi. Le *Haustafeln* hanno avuto quindi dei precedenti in am-

biente giudeo-ellenistico ed ellenistico-romano. Ma solo per lo schema di base, legato alla famiglia. «La forma letteraria delle *Haustafeln* non la si trova propriamente in nessuno dei modelli indicati» (p. 17). Non si può quindi neppure invocare il principio: «mutuo, quindi mutevole». La novità più grande è comunque nelle motivazioni cristologiche ed ecclesiali e nella reciprocità.

Passiamo infine alla *valutazione ermeneutica*. Che funzione e fine avevano le tavole domestiche? Non rappresentano un imborghesimento della fede cristiana, che dimenticherebbe la dimensione escatologica per instaurarsi nel mondo (Dibelius), perché tale interpretazione presuppone che il cristianesimo sia essenzialmente una *fuga mundi*. Ma non rappresentano neppure solo la reazione ad un'interpretazione errata della libertà cristiana; né hanno funzione apologetica di fronte all'autorità romana (cf. peraltro il *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe); ma piuttosto, e più profondamente, l'*obbedienza a Cristo* nelle strutture attuali del mondo, già esistenti. Il cristiano le incontra e le abita con uno spirito nuovo, perfino anche la schiavitù. Rappresentano quindi «un invito a non emigrare, ma ad inserirsi nelle istituzioni esistenti e ad esprimere in esse la propria obbedienza a Cristo» (p.21).

Quale *etica* dunque richiedono? Viene recepito un modello di ordinamento sociale ed economico esistente, in cui la legittimazione della discriminazione sociale (schiavitù, ed inferiorità delle donne) era regolata dal principio della sottomissione. La sua cristianizzazione con l'aggiunta «nel Signore» potrebbe teoricamente far saltare i condizionamenti sociali; ma non lo fa. Perché? Per l'incontro e la confluenza di molteplici istanze: 1) quella escatologica, che giudica indifferenti ed irrilevanti per l'esistenza cristiana le diversità etniche (ebrei-pagani) e sociali (schiavi-liberi) (1 Cor. 7,17-24); 2) la fiducia nei tempi lunghi. «Non si preoccupa di fare giustizia immediata, né di cambiare l'ordinamento esistente. L'unica... preoccupazione è l'obbedienza al Signore della storia, lasciando a lui... di fare giustizia e di ristabilire le sorti nel giorno della sua manifestazione» (p. 2); 3) ma è soprattutto la *fiducia nella fraternità cristiana*, che spiega l'indifferenza di fronte alle strutture socio-economiche. Tale fraternità ha una forza trasformante al di là dell'ordinamento sociale (Gal. 3,28 e Filemone). Questo per spiegare l'accettazione dell'ordinamento socio-economico in contrasto col principio evangelico sovversivo di Gesù in Mc. 10,42-43, in cui chi è capo è chiamato a servire. Tale principio si applica all'interno della chiesa, ma non nella famiglia e nei rapporti con lo stato. In tal modo si rivela la dimensione politica delle *Haustafeln*, il rapporto di solidarietà tra chiesa e mondo: «le istituzioni sociali non vanno fuggite, ma *abitate*, tenendo fedeltà al posto che si occupa» (p. 25). In esse si può cogliere anche una dimensione e finalità «missionaria», almeno in 1 Pt. e nelle pastorali. La condotta irreprensibile dei cristiani secondo le categorie del tempo deve portare i pagani a glorificare Dio (1 Pt. 2,12); e la sottomissione delle mogli ai mariti mira a conquistarli alla fede (1 Pt. 3,1-2). Un motivo analogo viene ricordato agli schiavi cristiani in 1 Tm. e Tit. Per quanto riguarda il nostro problema, possiamo trarre queste conclusioni dall'analisi sinteticamente proposta: 1) i codici domestici non intendono canonizzare né l'ordinamento socio-economico che riflettono: né la

schiavitù né la subordinazione delle donne. 2) Ricordano però al cristiano di oggi che non deve fuggire da ordinamenti socio-economici ancora imperfetti dal punto di vista cristiano; ma deve abitarli per trasformarli dal di dentro con uno Spirito nuovo, che elimini gli aspetti negativi. 3) La misura dei doveri reciproci è l'obbedienza a Cristo come modello e maestro, la distanza escatologica dalla realtà di questo mondo, la reciprocità dell'amore e la dimensione comunitaria, fraterna. È, infine, sullo sfondo del rapporto escatologico-missionario di chiesa-mondo che vanno collocati i doveri elencati nei codici familiari. È su questo sfondo che acquistano la loro dimensione reale e la loro validità anche per l'oggi.

4.2. *È superata la valutazione negativa e la proibizione della omosessualità?* ⁽⁵⁶⁾

Un problema di scottante attualità è quello della omosessualità. Il breve saggio del Gilbert, che riassumiamo, intende ribadire che la valutazione negativa e la conseguente proibizione biblica vale anche per il nostro tempo. Recentemente, specie in ambiente americano, si è tentato di dimostrare che la Bibbia non proibisce l'omosessualità, ma piuttosto la pederastia ⁽⁵⁷⁾, quando non si è arrivati a tesi aberranti, che cercano nella Bibbia delle pretese conferme alla pratica omosessuale ⁽⁵⁸⁾.

Il Gilbert, sullo sfondo dell'antropologia biblica, esamina accuratamente i testi, ritenendone tre dell'AT (Lev. 18,22 e 20,13; Sap. 14,26) e tre del Nuovo (1 Cor. 6,9; Rm 1,26-27 e 1 Tm. 1,10), che condannano chiaramente l'omosessualità, per lo più come comportamento pagano o come giudizio di Dio sul peccato di idolatria (Rm. 1,26-27). Alle obiezioni che l'omosessualità nella cultura di oggi è diversa da quella che gli agiografi avevano presente, il Gilbert risponde: 1) l'omosessualità oggi non contempla più la distinzione di partner attivo e passivo; ma certamente Sap. 14,26 e Rm. 1,26-27 parlano in modo generale; 2) l'omosessualità sarebbe vissuta oggi come inversione e non come perversione; ciò però è presente in Rm. 1,26-27; anche il desiderio passivo viene indicato come «decadimento»; 3) infine, se il NT non contiene proibizioni, ma solo valutazioni, è vero anche che 1 Cor. 6,9 e 1 Tm. 1,10 seguono l'ordine del decalogo. «È in Rm. 1,26-27 che Paolo indica, con le parole da lui usate, che l'omosessualità è contraria al piano di Dio sull'essere umano, uomo e donna, e sembra riferirsi a Gn. 1,27» (p. 94). L'omosessualità è considerata un comportamento pagano. Considerarla comportamento cristiano sarebbe «fatua verbosità» (1 Tm. 1,6).

Rimane comunque aperto il problema pastorale. Ma sarebbe una falsa soluzione eliminarlo alla base con una valutazione positiva della omosessualità, pretendendo che i testi biblici siano relativi al loro tempo, e quindi non più vincolanti o dimostrando, senza vero fondamento critico, che intendevano dire altro (Scroggs).

(56) M. GILBERT, *La Bible et l'homosexualité*, NRT 109 (1987), 78-95.

(57) R. SCROGGS, *The New Testament*, cit. alla n. 17.

(58) Classico è il ricorso all'amicizia tra Gionata e Davide, dove peraltro il verbo *'ahab* (amare) ha senso politico (TOM HORNER, *Jonathan loved David*. Homosexuality in Biblical Times, Philadelphia 1978; e la recensione critica di M.L. Barré in CBQ 41 (1979), 463-464).

Dai due esempi riportati risultano chiare tre cose: 1) la tendenza a svalutare ed a giudicare non più obbligate, e quindi relativo, ciò che la Bibbia afferma contro orientamenti culturali o scientifici contemporanei. L'orizzonte culturale contemporaneo, invece di lasciarsi giudicare dalla parola di Dio, vorrebbe imporsi contro di essa, prevaricando in diverso modo: o relegandola nel limbo della relatività storica o interpretandola in proprio favore o addirittura sovvertendola. 2) La necessità di leggere le valutazioni e le indicazioni morali del NT sullo sfondo più ampio della cristologia, dell'antropologia e della ecclesiologia del NT. 3) La complessità del problema ermeneutico impone di evitare anzitutto ogni leggerezza nel considerare troppo affrettamente «relativo» ciò che non è conforme alla mentalità contemporanea; ed esige invece l'applicazione corretta di una seria criteriologia. È quello che ho tentato di fare con questa rassegna critica e con la proposta di un preciso metodo di analisi storico-letteraria e teologico-ermeneutica. Il dibattito rimane comunque aperto.

GIUSEPPE SEGALLA

Seminario Vescovile - Padova

18 maggio 1987