

## LA SACRA SCRITTURA FONTE DELL'AGIRE MORALE Prospettive di etica biblica

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. MODELLI DI RAPPORTO TRA SACRA SCRITTURA ED ETICA; 1. *Sacra Scrittura come comandamento di Dio*; 2. *Sacra Scrittura come promemoria della legge naturale*; 3. *Sacra Scrittura come paradigma di liberazione*; 4. *Sacra Scrittura come repertorio di simboli ermeneutici*; 5. *Sacra Scrittura come racconto di Gesù*; 6. *Sacra Scrittura come testimonianza dell'amore di Gesù* – II. SACRA SCRITTURA COME PO-ETICA BIBLICA; 1. *L'articolazione tra poetica ed etica biblica*; 2. *L'identità biblica*; 2.1 Identità responsoriale; 2.2 Identità cristiana; 3. *La formazione dell'identità cristiana*; 3.1 La percezione morale; 3.2 Le disposizioni morali; 3.3 L'identità morale – CONCLUSIONE

### INTRODUZIONE

Riconoscendo la validità del rinnovamento biblico in corso, il Concilio Vaticano II ha sollecitato la teologia morale affinché fosse «*S. Scripturae magis nutrita*»<sup>1</sup>. Sulla scorta dell'istanza conciliare il Magistero successivo non ha mancato di ribadire l'importanza della Scrittura, giungendo a definirla «sorgente viva e feconda (*fons vivus et felix*) della dottrina morale della Chiesa»<sup>2</sup>.

Il bilancio del rinnovamento biblico della teologia morale post-conciliare può essere distinto in tre stadi<sup>3</sup>. In un primo tempo, lo *stadio della giustapposizione*, ci si è accontentati di premettere ai manuali di morale una breve introduzione biblica. In seguito si è passati allo *stadio dell'integrazione*, cercando di architettare la rifles-

<sup>1</sup> *Optatam Totius* 16.

<sup>2</sup> *Veritatis Splendor* 28. A riguardo vedi: S. PINCKAERS, «L'uso della Scrittura in teologia morale», *Nova & Vetera* 1/2 (1999) 11-25.

<sup>3</sup> E. HAMEL, «Écriture et Théologie morale, un bilan (1940-1980)», *Studia Moralia* 20 (1982) 177-193. Una bibliografia pressoché completa sul rapporto tra Sacra Scrittura ed etica è reperibile in J. T. BRETZKE, *Bibliography on Scripture and Christian Ethics* (= *Studies in Religion and Society* 39), Edwin Mellen Press, 1997.

sione morale in base ai principi e alle direttive rinvenibili nella Bibbia. L'integrazione biblica ha però messo in luce la difficoltà e la complessità dell'impresa, inducendo il passaggio allo *stadio dell'interdisciplinarietà*, quello in cui la teologia morale si apre alla stretta collaborazione con le scienze bibliche.

Se tale collaborazione fosse immaginata come il trasferimento da una disciplina all'altra di ciò che ciascuna ha autonomamente elaborato, non si andrebbe oltre la bidisciplinarietà. L'oggetto studiato dalla teologia morale, e cioè la relazione tra agire umano e agire divino<sup>4</sup>, verrebbe integrato dai dati o anche dalle prospettive estratte dall'oggetto studiato dalle scienze bibliche, il testo della Sacra Scrittura. L'autentica interdisciplinarietà supera questo estrinsecismo metodologico, ridefinendo l'oggetto di studio in modo comune. Nel caso di un'etica biblica interdisciplinare, l'oggetto di studio è allora la rilevanza della Sacra Scrittura nella relazione tra agire umano e agire divino. Come l'agire di Dio operante nella Sacra Scrittura suscita l'agire morale dell'uomo? Quale risposta umana scaturisce dall'ascolto della Parola divina contenuta nella Sacra Scrittura?

Così definito, l'oggetto dell'etica biblica è una sorta di nodo in cui convergono tre fili: l'uno teologico, l'altro etico ed il terzo ermeneutico. Il filo teologico rappresenta la concezione della rivelazione di Dio in Cristo, quello etico il modo di concepire l'agire morale dell'uomo, quello ermeneutico il modo di interpretare la Sacra Scrittura. La diversità di ciascun filo comporta la diversa configurazione dell'intreccio e dunque la diversa soluzione al quesito proprio dell'etica biblica. Lo conferma la recensione dei principali modelli di rapporto tra Sacra Scrittura ed etica. A partire dalla loro essenziale presentazione nella prima parte dell'articolo, approfondiremo, nella seconda parte, in che senso e come la Sacra Scrittura dia forma alla morale cristiana.

## I. MODELLI DI RAPPORTO TRA SACRA SCRITTURA ED ETICA

La pluralità dei modelli di rapporto tra Sacra Scrittura ed etica, prima che indice della diversità d'approccio al testo biblico, esprime

<sup>4</sup> «La collaborazione dell'agire umano e dell'agire divino nella realizzazione piena dell'uomo: questo è appunto il problema soggiacente a tutta la morale cristiana»: J. RATZINGER, *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Milano, Ares, 1996, 96.

la ricchezza delle implicazioni etiche emergenti dalla Bibbia. Esse riguardano l'intero arco dell'esperienza morale dell'uomo, che va dalla sua identità morale, al processo decisionale, alle azioni concrete che ne derivano. In relazione a questa complessa struttura morale dell'uomo si possono riconoscere nella Bibbia, rispettivamente, principi di riferimento, paradigmi di discernimento, norme concrete d'azione<sup>5</sup>. Nella pluralità di letture che privilegiano l'uno o l'altro livello del testo biblico, sono tuttavia riconoscibili sei principali modelli di riferimento<sup>6</sup>. L'essenziale rassegna che segue, partendo dalla risposta che ciascun modello offre alla domanda topica dell'etica: «che cosa devo fare?», li presenterà evocando la concezione etico-teologica in cui si inscrivono, indicando il ruolo che assegnano alla Scrittura e offrendo qualche spunto di valutazione.

### 1. *Sacra Scrittura come comandamento di Dio*

Alla domanda basilare dell'etica: «che cosa devo fare?» il primo modello che presentiamo replica nel seguente modo: «Ascolta il personale comando di Dio a te diretto e rispondi con fede obbediente».

Questo modello appartiene alla teologia dialettica protestante che nei primi decenni del XX secolo, contestando la compiacenza della teologia liberale nei confronti della ragione filosofica moderna, derivava l'etica cristiana dalla sola fede biblica. Per Karl Barth, la legge morale altro non è che lo stesso Vangelo in quanto comanda all'uomo di obbedire a Dio<sup>7</sup>. Prima che comandamento il Vangelo è però dono di grazia che permette all'uomo di imitare Cristo, nel quale si è pienamente manifestata la grazia di Dio. Lo standard morale dell'etica cristiana è la croce di Cristo, la cui sequela – insegna Dietrich Bonhoeffer – esige il caro prezzo dell'obbedienza incondizionata e dunque il morire dell'uomo alla propria volontà, affetti e piaceri<sup>8</sup>. Essendo l'obbedienza incondizionata fondata solo sulla incondiziona-

<sup>5</sup> L. ALVAREZ VERDES, «La ética bíblica frente a las nuevas propuestas de la hermenéutica», *Moralia* 20 (1997) 171-198.

<sup>6</sup> Li riprendiamo da: W. C. SPOHN, *What are they saying about Scripture and ethics?*, Mahwah (NJ), Paulist Press, 1984.

<sup>7</sup> K. BARTH, *L'Epistola ai Romani* (= *Universale economica. Saggi*), Milano, Feltrinelli, 2002 [or. ted.: 1918]; *Dogmatica ecclesiale*, a cura di H. GOLLWITZER (= *Studi religiosi*), Bologna, EDB, 1990 [or. ted.: 1932-1947.1955-1959].

<sup>8</sup> D. BONHOEFFER, *Etica*, a cura di A. GALLAS (= *Biblioteca di cultura*), Brescia, Queriniana, 1995 [or. ted.: 1949].

ta credibilità di Cristo, ogni appello morale si configura come appello alla fede in Lui. Rinviare la pronta obbedienza, con il pretesto di comprendere le ragioni dell'appello di fede, è già disobbedire. Per Rudolf Bultmann, l'appello di Dio è intrinsecamente intelligibile e non necessita di alcuna speculazione filosofica<sup>9</sup>. L'eventuale disquisizione su un imperativo morale biblico nasconderebbe il tentativo surrettizio di ridurre l'assoluto appello di fede alla richiesta di un comportamento morale contingente.

Il radicalismo di Bultmann risulta temperato in Bonhoeffer, il quale, ispirandosi al luterano «ordine della creazione», connette la chiamata alla sequela con le responsabilità familiari, civili e professionali. Anche Barth, pur condividendo il principio polemico contro ogni fondazione filosofica dell'etica cristiana, elabora alcune norme di riferimento per situazioni particolari quali, per esempio, l'aborto, il suicidio, la pena di morte, la guerra, la legittima difesa.

Nel quadro di un'etica teologica del comandamento di Dio, la Bibbia non viene concepita come raccolta di principi etici da applicare ai casi morali concreti. Anche i testi di chiara impronta etica, come il Decalogo e il Discorso della Montagna, sono intesi come sommari di singoli appelli di Dio, indicazioni per l'obbedienza di fede e la sequela di Cristo. Al più, come le righe bianche ai cigli di una strada, essi tracciano i limiti al di là dei quali non è possibile camminare nell'obbedienza al comandamento di Dio, che resta, tuttavia, singolare e rivolto al singolo individuo. Piuttosto che una raccolta di principi etici, la Scrittura è la testimonianza del comandamento pronunciato dal Comandante divino. In tal senso, il paradigma emblematico dell'etica biblica è quello dei racconti di vocazione.

L'etica teologica del comandamento, che ha il pregio di mettere in gran luce l'agire di Dio in Cristo, lascia in ombra l'agire dell'uomo, tendenzialmente compreso come puntuale decisione di fede consentita ed esigita dal puntuale comandamento divino. L'etica biblica viene pressoché tutta assorbita nella dogmatica teologica. Questa radicale riduzione dell'agire umano all'obbedienza di fede non rende sufficientemente conto di come l'uomo possa conoscere il comandamento di Dio nella Scrittura e inoltre di come la decisione di fede sia integrabile nella sua storia personale. La Sacra Scrittura rischia di essere solo un'occasione per intuire la Parola di Dio che starebbe al di là del testo

<sup>9</sup> R. BULTMANN, *Gesù*, a cura di I. MANCINI (= *Giornale di teologia* 155), Brescia, Queriniana, 1963 [or. ted.: 1926].

biblico. La decisione di fede, inoltre, rischia di configurarsi come un atto puntuale rispetto alle scelte morali della persona.

## 2. *Sacra Scrittura come promemoria della legge naturale*

Lo scarso rilievo riconosciuto all'agire umano nell'etica biblica protestante viene riscattato nell'etica biblica cattolica, il cui imperativo potrebbe essere così espresso: «Devi essere umano perché il Signore ha assunto l'umanità nell'incarnazione».

La natura umana, dotata di inclinazioni e specificamente di ragione, per quanto storicamente corrotta dal peccato rimane sede della legge morale inscritta da Dio. La «legge naturale», mediante la quale l'uomo partecipa alla «legge eterna» di Dio che tutto regola e muove, viene assunta e perfezionata dalla «legge nuova»<sup>10</sup>. Quest'ultima consiste principalmente nella grazia dello Spirito Santo, che consente alla natura umana il raggiungimento del suo fine soprannaturale. Focalizzando l'attenzione sulla trasformazione della natura umana operata dalla grazia, l'etica teologica della legge naturale si colloca al livello degli atteggiamenti più che delle singole azioni, come conferma il rilievo assegnato agli *habiti*, specificabili moralmente in virtù e vizi, da parte di Tommaso d'Aquino<sup>11</sup>.

Il rilievo dato agli atteggiamenti della persona piuttosto che alle sue singole azioni ha caratterizzato il recente rinnovamento della teologia morale cattolica, la quale ha così superato le restrizioni della precedente manualistica, impostasi dopo il Concilio di Trento fino al Concilio Vaticano II. Tra i fautori principali di questo rinnovamento spicca il nome di Josef Fuchs, il quale, rispondendo alle critiche della teologia dialettica protestante, si è premurato di mostrare il fondamento biblico della legge naturale, rinvenibile nella testimonianza della Scrittura circa la creazione di tutte le cose in Cristo<sup>12</sup>. La testimonianza biblica della creazione in Cristo<sup>13</sup>, escludendo l'esistenza di una natura umana totalmente priva di grazia, supporta la concezione secondo cui la legge morale naturale sia, benché in forma incompiuta e anonima, legge morale cristiana.

<sup>10</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91.

<sup>11</sup> Lo mette in rilievo: G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, Roma, LAS, 1983.

<sup>12</sup> J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf, Patmos, 1955.

<sup>13</sup> Col 1,15-17; Ef 1,9-23; 1Cor 8,6.

L'infrastruttura teorica per distinguere e coordinare l'esperienza morale, cristiana e umana, viene individuata da Fuchs nel pensiero di Karl Rahner, il quale distingue tra il livello trascendentale della libertà, mediante la quale l'uomo dispone totalmente di sé rispetto a Dio, e gli atti categoriali, nei quali la libertà opera le singole scelte della vita morale. Lo Spirito Santo opera al livello trascendentale della libertà, offrendo all'uomo intenzionalità e motivazioni specificamente cristiane per le sue scelte morali che, invece, riguardano valori e norme universalmente umani.

Entro questa concezione etico-teologica, la Sacra Scrittura non aggiunge nuove e specifiche obbligazioni rispetto a quelle della legge naturale, che l'uomo conosce in quanto naturalmente dotato di ragione. Insieme alla Tradizione e ai dati provenienti dalla conoscenza empirica, la Scrittura regola e corregge, come fonte principale e canonica, la legge morale in dotazione dell'uomo. Essa svolge la funzione di promemoria, ricordando all'uomo l'obbligo di realizzare integralmente la sua umanità nella relazione con Dio e il prossimo, al di là di ogni egoistica chiusura. In questa luce, Bruno Schüller intende l'insegnamento della Scrittura in chiave esortativa piuttosto che normativa<sup>14</sup>. La parea biblica motiva gli imperativi morali collegandoli all'indicativo della salvezza operata da Dio. I testi più rilevanti sono pertanto quelli riguardanti la trasformazione intima dell'agente piuttosto che quelli relativi alle norme di azione. Queste ultime dipenderebbero notevolmente dalla cultura-ambiente che incide sulla comprensione e l'evoluzione della legge naturale.

L'etica teologica elaborata sulla base tradizionale della legge naturale ha il pregio di mettere meglio in luce, rispetto alla concezione protestante, l'infrastruttura morale dell'agire umano sotto l'azione trasformante della grazia divina. La limitazione dell'agire divino al piano trascendentale della libertà non spiega però sufficientemente la sua incidenza sul piano categoriale degli atti. L'intreccio pur dichiarato tra l'opzione fondamentale di fede e le singole scelte morali, non essendo meglio determinato, corre il rischio di non essere adeguatamente riconosciuto e di favorire così, come nel caso del consequenzialismo o dell'utilitarismo, il costituirsi di una morale umana semplicemente autonoma rispetto alla fede cristiana. L'apporto della Sacra Scrittura al discernimento morale non riguarderebbe il discernimento concreto

<sup>14</sup> B. SCHÜLLER, *La fondazione di giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 1997 [or. ted.: 1973, <sup>3</sup>1987].

degli atti morali ma resterebbe limitato all'atteggiamento intenzionale dell'agente.

### 3. *Sacra Scrittura come paradigma di liberazione*

Tra i modelli più prossimi a una concezione della Sacra Scrittura come promemoria per l'agire morale va considerato quello sviluppato nell'ambito della cosiddetta teologia della liberazione, il cui peculiare imperativo può essere così espresso: «Agisci per liberare l'oppresso perché Dio è dalla sua parte».

L'autore di riferimento è Gustavo Gutierrez<sup>15</sup>, nel cui solco si sono inseriti altri teologi dell'America latina e il cui pensiero è stato ripreso dalla teologia femminista, per denunciare le strutture patriarcali della società e della Chiesa e promuovere una teologia del servizio e della collaborazione<sup>16</sup>.

La teologia della liberazione, criticando una concezione solo intellettuale o intimistica della fede, sostiene il suo carattere performativo, la sua incidenza cioè nella prassi socio-politica. Più precisamente, il concetto centrale di «liberazione» contempla tre connessi significati. Liberazione è il processo politico che attraverso l'analisi delle scienze sociali trasforma le strutture oppressive della società. Liberazione è inoltre da intendere in relazione a una visione utopica dell'umanità che incoraggia la responsabilità e la speranza del popolo oppresso nella costruzione di un futuro di giustizia. Il terzo e ultimo significato di liberazione supera il piano dell'agire umano riferendosi all'agire di Dio che libera dai peccati. L'impegno attivo per la liberazione dei poveri e degli oppressi è il presupposto per dischiudere il significato della Scrittura, la quale non può essere adeguatamente intesa se non in riferimento a una concreta situazione con le sue specifiche variabili sociali, economiche, culturali e politiche. Nella fattispecie, è a partire dal contesto dell'America latina che la teologia della liberazione legge la Bibbia rinvenendo nell'Esodo e nella sua ripresa da parte dei profeti il paradigma eccellente per l'agire morale.

La teologia della liberazione ha indubbiamente risvegliato la coscienza cristiana a riguardo del peccato sociale, attirando l'attenzione

<sup>15</sup> G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 11), Brescia, Queriniana, <sup>5</sup>1992 [or. spagn.: 1972].

<sup>16</sup> L. M. RUSSEL, *Human Liberation in a Feminist Perspective. A Theology*, Philadelphia, Westminster Press, 1974; P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress Press, 1978.

sulle implicazioni storiche, finanche politiche del regno di Dio. La connessione tra liberazione politica e venuta del regno di Dio viene individuata in una non meglio chiarita visione utopica di nuova umanità. Una più critica elaborazione del rapporto tra liberazione politica e libertà cristiana metterebbe in guardia dal pericoloso corto circuito tra le due. Il riscatto degli oppressi mediante la rivoluzione politica, come insegna il triste esito dell'ideologia marxista, non affranca il mondo dal male dell'oppressione. Nella teologia latino-americana il significato politico della liberazione rischia di avere il sopravvento nell'interpretazione della libertà cristiana. Un indice di tale pericolo può forse essere la centralità assegnata, almeno da Gutierrez, non alla storia di Gesù narrata nel Nuovo Testamento ma alla vicenda di Israele raccontata nell'Antico.

La teologia della liberazione insiste sul livello dell'agire concreto più che non su quello della trasformazione interiore dell'agente. L'enfasi posta sui condizionamenti e sulle implicazioni socio-politiche smorza il rilievo morale che andrebbe riconosciuto alla fede cristiana. Circa l'approccio alla Sacra Scrittura, la teologia della liberazione rimanda al problema, comune ad altri modelli, del criterio di selezione dei testi biblici.

#### 4. *Sacra Scrittura come repertorio di simboli ermeneutici*

In questo modello di rapporto tra Sacra Scrittura ed etica, la domanda dell'uomo: «Che cosa devo fare?» viene anticipata dalla domanda: «Che cosa Dio sta facendo nella mia situazione?», cosicché la replica diviene: «Rispondi all'unico Dio che agisce in ogni cosa che ti capita».

A differenza dei modelli precedenti, per i quali Dio manifesta immediatamente il suo comando o lo iscrive nella natura umana piuttosto che nelle condizioni socio-politiche di un popolo, questo quarto modello ritiene che il comando divino possa essere scoperto solo attraverso l'esercizio del «cuore ragionante (*reasoning heart*)», che discerne i segni dei tempi. Come il modello della legge naturale, questo nuovo modello privilegia il livello degli atteggiamenti personali rispetto a quello dell'esecuzione degli atti. Il suo rappresentante principale, cui si ispirano anche gli autori dei modelli che vedremo in seguito, è il teologo protestante americano H. Richard Niebuhr.

Sottolineando la dimensione inevitabilmente culturale di ogni giudizio e la singolarità di ogni punto di vista, Niebuhr sostiene la necessità di valutare gli eventi storici inserendoli nel particolare contesto in

cui avvengono. La necessaria interpretazione richiesta dagli eventi trova la sua ultima e decisiva contestualizzazione alla luce della croce e resurrezione di Cristo. Egli è la chiave ermeneutica per dischiudere il senso recondito dell'agire di Dio nelle vicende umane, anche e soprattutto di quelle più drammatiche come una guerra mondiale<sup>17</sup>. La luce di Cristo non opera immediatamente sull'agire del credente ma sulla sua autocomprensione come agente morale, ridefinendolo nei termini di un «sé responsabile». La domanda: «che cosa devo fare?» giunge pertanto solo in seguito alla domanda: «chi sono io?». L'identità morale è scoperta ed assunta dal credente non nella solitudine di un rapporto immediato con Dio, ma attraverso la mediazione delle storie vissute e narrate che le relazioni con il prossimo e la tradizione culturale e religiosa in cui è inserito gli forniscono.

Un ruolo fondamentale nella progressiva formazione dell'identità morale del critiano va riconosciuto alla Sacra Scrittura. Essa offre alla coscienza un ricco repertorio di immagini e simboli capaci di ridefinire la comprensione intellettuale e le disposizioni affettive della persona. «Il cuore ragiona con le risorse della rivelazione»<sup>18</sup>. Sulla base delle indicazioni di Niebuhr si potrebbero delineare alcuni criteri per la migliore selezione di immagini e simboli nel repertorio biblico. L'immagine prescelta dovrebbe essere: centrale nel canone delle Scritture, come lo è per esempio, l'Esodo; trasparente rispetto alla rivelazione definitiva di Dio in Gesù Cristo; non contraddittoria rispetto al senso morale umano.

Nel suo approccio alla Scrittura, Niebuhr ha privilegiato la letteratura profetica. Non mancano tuttavia autori che, valorizzando altre forme letterarie, per esempio quella sapienziale dell'Antico Testamento, hanno suggerito un approccio più ricco e polifonico all'immaginario biblico<sup>19</sup>.

Il modello prospettato da Niebuhr assegna alla Scrittura un ruolo fondamentale nel discernimento dell'agire di Dio nella storia e nella definizione del carattere morale del soggetto umano chiamato a corrispondervi responsabilmente. L'attenzione prestata alla ridefinizione

<sup>17</sup> H. R. NIEBUHR, «War as the Judgment of God», *Christian Century* 59 (1942) 630-633; «Is God in the War?», *Christian Century* 59 (1942) 953-955; «War as Crucifixion», *Christian Century* 60 (1943) 513-515.

<sup>18</sup> H. R. NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, New York, The Macmillan, 1960, citato in W. C. SPOHN, *What are they saying about Scripture and ethics?*, 79.

<sup>19</sup> B. C. BIRCH - L. L. RASMUSSEN, *Bible and Ethics in the Christian Life*, Minneapolis (MI), Augsburg Publishing House, 1989.

dell'identità profonda, intellettuale e affettiva, del sé responsabile non si spinge però oltre, sino cioè a meglio considerare il rapporto tra identità personale e atti concreti. In vista di una più precisa determinazione dell'agire concreto, altri autori hanno sviluppato la proposta di Niebuhr riferendola più puntualmente alla sequela di Cristo.

### 5. *Sacra Scrittura come racconto di Gesù*

Sviluppando il modello precedente in vista di una maggiore determinazione cristiana dell'agire morale, i rappresentanti di questo ulteriore modello cercano di rimediare alla carenza di direttive pratiche riferendosi più direttamente al racconto della vita di Gesù. Alla domanda: «Che cosa devo fare?» essi suggeriscono la risposta: «Agisci come agirebbe il discepolo di Gesù nelle stesse circostanze».

Facendo tesoro della duplice tradizione cristiana, cattolica e protestante, Stanley Hauerwas elabora un'«etica del carattere» volta a mettere in luce la trasformazione dell'agente morale<sup>20</sup>. Agganciandosi alla tradizionale etica delle virtù di Aristotele e Tommaso d'Aquino, egli intende ovviare ai difetti di un'impostazione dell'etica, quale quella kantiana, polarizzata sui principi universali e sulle norme concrete ma disattenta rispetto all'identità singolare del soggetto. Attingendo all'esegesi e alla teologia narrativa, Hauerwas approfondisce l'intreccio già evidenziato da H. Richard Niebuhr tra «che cosa» è rivelato in Cristo e «come» viene rivelato. La narrazione della vita di Gesù offre all'uditore la storia che gli consente di riconoscere e formare la propria identità di discepolo. Lo sviluppo di Hauerwas rispetto al pensiero di Niebuhr riguarda tre punti principali. Anzitutto, l'assunzione del racconto evangelico specifica in senso chiaramente cristiano i simboli e le immagini bibliche in vista del discernimento morale. Inoltre, Hauerwas corregge l'intuizionismo di Niebuhr considerando le disposizioni virtuose del soggetto. Infine, egli indica la comunità ecclesiale quale luogo di discernimento dell'agire di Dio e di formazione del carattere morale dell'uomo.

La precisa indicazione di calibrare la fisionomia morale dell'agente sulla storia di Gesù non viene approfondita negli scritti di Hauerwas, cosicché si rivela opportuno lo studio di come il racconto evangelico

<sup>20</sup> S. HAUERWAS, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame - London, University of Notre Dame Press, 1981.

possa effettuare la trasformazione dell'agente morale. Uno sviluppo in tal senso viene da autori che, come Sally McFague, analizzano il genere letterario delle parabole, privilegiato dallo stesso Gesù per suscitare l'attenzione e ancor più l'impegno esistenziale degli ascoltatori<sup>21</sup>. Il potere della parabola è dovuto al suo essere una metafora estesa che, come cibo per il pensiero, attiva l'immaginazione, superando la mera logica razionale e dischiudendo sensi inediti. Interpretando la parabola il soggetto viene, a sua volta, interpretato dalla parabola stessa. In particolare, la storia di Gesù è una parabola estesa destinata a produrre nella vita ordinaria dell'uditore lo shock derivante dalla straordinarietà dell'amore di Dio. L'analisi del linguaggio parabolico presta particolare attenzione al modo in cui la Scrittura, nella fattispecie i Vangeli, fanno breccia sugli ascoltatori. In tal senso, più che delineare un'etica biblica, il testo della Scrittura è il presupposto essenziale per il contatto tra la metafora biblica e l'immaginazione dell'uditore.

Non è mancato chi, come John Howard Yoder, si è proposto di integrare l'etica della sequela considerando gli imperativi morali di Gesù<sup>22</sup>. Criticando un'interpretazione che li considera validi solo entro il loro originario contesto culturale, Yoder ritiene che l'insegnamento di Gesù, per quanto radicale possa sembrare (come nel caso dell'assoluta rinuncia alla violenza e della richiesta di prendere su di sé la stessa sua croce), costituisca un preciso programma per l'agire politico del discepolo. A costui è richiesto di avere totale fede nel Maestro, lasciando che sia Dio a condurre le sorti della sua vicenda personale di discepolo e della storia del mondo.

I tre autori considerati in questo modello hanno chiaramente indicato nella storia di Gesù il fondamento dell'etica teologica. La linea di sviluppo da loro tracciata ha cercato di meglio determinare come l'agire di Dio narrato nella storia di Gesù susciti e plasmi l'agire del cristiano. La forte accentuazione dell'etica in senso cristiano, sia in quanto fondata sulla sequela di Gesù che in quanto vissuta entro la Chiesa, solleva la questione della specificità o meno, e dunque, dell'universalità o meno dell'etica cristiana. Il riflesso di questo problema sul versante del testo biblico è il rapporto tra il Nuovo e l'Antico Testamento. La scelta preferenziale del primo non può escludere

<sup>21</sup> S. McFAGUE, *Speaking in Parables*, Philadelphia, Fortress, 1975.

<sup>22</sup> J. H. YODER, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Wm. Eerdmans Publishing Co., 1972.

l'apprezzamento del secondo. Da ciò deriva, perlomeno, la necessità di indagarne l'articolazione.

## 6. *Sacra Scrittura come testimonianza dell'amore di Gesù*

L'indagine su come la Scrittura susciti e dia forma all'agire morale trova nel modello dell'amore responsoriale un ulteriore sviluppo. Alla domanda di rito dell'etica: «che cosa devo fare?» esso risponde con il comandamento nuovo di Gesù: «amatevi gli uni gli altri, come io vi ho amati» (Gv 13,34).

Questo modello propone di integrare le risorse simboliche e narrative suggerite dai due precedenti modelli con le «affezioni (*affections*)» del cuore, così da rendere più perspicuo come l'agire morale sorga non solo dall'immaginazione riflessiva ma anche dalla disposizione affettiva<sup>23</sup>. Il rischio, non alieno all'etica teologica di ispirazione kantiana, è infatti quello di concepire in modo ancora troppo estrinseco il rapporto tra contenuti e motivazioni dell'agire, giustapponendo tutt'al più etica normativa e *parenese*<sup>24</sup>. Le radici storiche dell'attenzione etica alle affezioni risalgono al teologo puritano Jonathan Edwards<sup>25</sup>, e ancor più remotamente alla tradizione classica di virtù e vizi.

Le affezioni sono definibili in relazione all'oggetto cui mirano e all'origine da cui scaturiscono. L'oggetto cui le affezioni mirano è rivelato dalla Scrittura mediante la presentazione dei nomi di Dio e la narrazione delle sue opere di salvezza. I molteplici nomi e le molte opere di Dio, rivelati a Israele nell'Antico Testamento, dispongono a una serie di affezioni (dipendenza radicale, penitenza, confidenza, gratitudine, lode...) che la storia di Gesù, narrata nel Nuovo Testamento, raccoglie in unità.

L'oggetto cui le affezioni mirano è strettamente legato all'origine da cui scaturiscono, poiché ciò che si desidera genera il desiderio di raggiungerlo. Le due principali origini delle affezioni sono la memoria di essere stati amati da Gesù e il dono dello Spirito Santo. La memoria dell'amore di Gesù intreccia il racconto della sua vita con

<sup>23</sup> J. GUSTAFSON, *Can Ethics Be Christian?*, Chicago, University of Chicago Press, 1975; W. C. SPOHN, *What are they saying about Scripture and ethics?*, Mahwah (NJ), Paulist Press, 1984, 106-128.

<sup>24</sup> Ci sembra questa la tendenza presente, per esempio, in B. SCHÜLLER, *La fondazione di giudizi morali*.

<sup>25</sup> J. EDWARDS, *The Works of Jonathan Edwards*, a cura di J. E. SMITH, New Haven, Yale University Press, 1959, 2. *Religious Affections*.

l'esperienza di vita di colui che l'ascolta. Contemplando la storia di Gesù, attraverso l'immaginazione delle scene e l'identificazione con i personaggi, l'attento ascoltatore scopre la prossimità di Gesù e la capacità della sua parola di interpretare autenticamente, pur a distanza di secoli, le vicende della propria vita. La seconda origine delle affezioni cristiane è lo Spirito Santo. A questo riguardo va notato che la sua azione sulla vita morale, considerata rilevante nel Nuovo Testamento (letteratura paolina e giovannea) e nella teologia più classica (*lex nova* di Tommaso d'Aquino), risulta pressoché dimenticata nella teologia morale moderna e contemporanea. Eppure è precisamente lo Spirito Santo che consente il passaggio da un'etica dell'imitazione a un'etica della partecipazione. La sua miglior considerazione si propone come risorsa decisiva per il rinnovamento dell'etica teologica.

Come già osservato, oggetto e origine delle affezioni sono strettamente connesse. La rivelazione dell'essere e dell'agire di Dio nella Sacra Scrittura, culminante nel racconto della vita di Gesù, suscita una serie di affezioni che fungono da norma regolativa per l'agire dell'uomo. Le azioni umane dovranno accordarsi e non contraddire le affezioni cristiane. Le affezioni cristiane non sono però solo norme direttive dell'agire umano ma, essendo originate dalla memoria dell'amore di Gesù reso presente dal suo Spirito, sono principio dinamico dell'agire morale che viene a configurarsi come amore responsoriale.

Il modello dell'amore responsoriale, maturando ulteriormente le indicazioni fornite nei precedenti modelli, individua chiaramente nella storia di Gesù, testimoniata nella Scrittura e vivificata dallo Spirito, la chiave di volta dell'etica biblica. Ciò che andrebbe approfondito è il senso dell'articolazione della storia di Gesù narrata nel Nuovo Testamento con la storia di Israele raccontata nell'Antico. In ogni caso, questo modello invita a considerare la Sacra Scrittura come sorgente dell'agire morale, nel senso per cui il racconto dell'amore di Cristo suscita la risposta amorevole dell'uditore.

Sulla scorta di questo risultato, raggiunto in seguito alla recensione dei vari modelli di rapporto tra Sacra Scrittura ed etica, approfondiamo meglio l'incidenza della Scrittura sulla formazione dell'identità morale cristiana.

## II. SACRA SCRITTURA COME PO-ETICA BIBLICA

Superando una considerazione meramente informativa del testo biblico, da cui estrarre principi e norme di comportamento, gli svilup-

più recenti dell'ermeneutica biblica suggeriscono una considerazione teologica della Scrittura che, in quanto Parola di Dio, suscita e interpella l'agire morale<sup>26</sup>. Lo sviluppo di questa istanza trova negli studi di P. Ricoeur un valido riferimento, capace di articolare sistematicamente le indicazioni emerse dai modelli di approccio teologico-morale alla Sacra Scrittura passati in rassegna nella prima parte dell'articolo.

In termini essenziali potremmo formulare la sua prospettiva parlando di po-etica, intesa come intreccio di poetica ed etica biblica<sup>27</sup>. La poetica biblica riguarda il mondo delle possibilità di essere ed agire rivelate dalla Scrittura che, se appropriate dal soggetto, si traducono in etica vissuta<sup>28</sup>. L'intreccio tra poetica ed etica biblica andrebbe certo colto fin nella sua «profondità spirituale», considerando cioè l'azione dello Spirito Santo, sia in quanto anima la Scrittura umana rendendola Parola divina, sia in quanto abilita l'uditore ad accoglierla e praticarla come tale. Senza dimenticare questo livello profondo dell'intreccio, ci tratteremo in questa sede più in superficie, delineando i tratti principali di un'ermeneutica biblica ispirata agli studi di P. Ricoeur. Dopo una sintetica presentazione dell'articolazione tra poetica ed etica biblica descriveremo quale identità morale sorga dalla Scrittura e come essa vada formandosi<sup>29</sup>.

### 1. *L'articolazione tra poetica ed etica biblica*

Prendendo le distanze da una concezione 'romantica' dell'ermeneutica, che ricerca il significato al di là del testo, come pure da

<sup>26</sup> P. GRECH, «Ermeneutica», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA, Cinisello Balsamo (Mi), Edizioni Paoline, 1988: 464-489.

<sup>27</sup> Per la presentazione del pensiero di Ricoeur ci avvaliamo dello studio di: A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1996.

<sup>28</sup> Il termine «poetica», etimologicamente derivato dal verbo *poiéo* (= produrre, creare) e filosoficamente riferito ad Aristotele, sottolinea come il rapporto tra Sacra Scrittura ed etica sia da intendere come azione creativa della prima sulla seconda.

<sup>29</sup> L'ampio orizzonte in cui s'iscrive questa riflessione può essere apprezzato leggendo il dossier: *Fides ex auditu. Scrittura, ascolto, fede*, pubblicato su questa stessa rivista come numero monografico: *La Scuola Cattolica* 129/1 (2001). L'articolo più prossimo alla prospettiva etica da noi scelta è quello pubblicato alle pp. 103-144 da: D. D'ALESSIO, «Il racconto e la vita. *Lectio biblica* come avventura della mente e del cuore».

una concezione 'strutturalista', che rinchiude il significato nelle strutture del testo, Ricoeur sostiene che l'interpretazione debba consistere nel «dispiegare la possibilità di essere che il testo indica»<sup>30</sup>. Il testo biblico, come ogni altro discorso, svolge una funzione poetica che può essere descritta ricorrendo alle categorie di: scrittura, opera e mondo del testo.

La categoria di «scrittura» non fa riferimento solo alla fissazione materiale della parola ma alla duplice distanziamento che la parola, una volta scritta, realizza nei confronti dell'intenzione originaria dell'autore e dell'orizzonte di comprensione dei primi destinatari.

La categoria di «opera», accentuando l'oggettivazione del testo, lo evidenzia in quanto prodotto di un lavoro di strutturazione, che traduce il discorso in un genere letterario e in uno stile.

La terza e decisiva categoria di «mondo del testo» indica il referente testuale, e cioè «quel modo di essere al mondo che si dispiega *davanti* al testo [...], un mondo nel quale si possa prendere dimora per progettarvi uno dei possibili più propri»<sup>31</sup>.

La funzione poetica di un testo risalta in modo particolare nelle metafore e nei racconti, capaci di produrre l'innovazione semantica<sup>32</sup>. Nel caso della metafora la novità semantica avviene attraverso un'attribuzione impertinente (es.: la natura è un tempio...; la luna è una falce d'oro in un campo di stelle...; il Regno dei cieli è simile a...). Nel caso del racconto la novità sorge dalla creazione dell'intrigo, che rappresenta fatti, cause, casi, circostanze quali elementi dello svolgersi di una medesima azione.

La funzione poetica propria di ogni testo, specialmente metaforico e narrativo, trova riscontro nel testo biblico, al quale sono dunque applicabili le categorie sopra presentate. La Bibbia si presenta anzitutto come Scrittura. Ciò trattiene l'ermeneutica biblica da una precipitosa ricerca della Parola divina che non

<sup>30</sup> P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Brescia, Paideia, 1983, 39.

<sup>31</sup> P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica*, 73-74.

<sup>32</sup> P. RICOEUR ha sviluppato il tema dell'innovazione semantica soprattutto nelle opere: *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (= Di fronte e attraverso. Filosofia), Milano, Jaca Book, 1997; e nella trilogia: *Tempo e racconto* (= Di fronte e attraverso 165), Milano, Jaca Book, 1986, I. *Volume primo*; *Tempo e racconto. Volume secondo. La configurazione nel racconto di finzione* (= Di fronte e attraverso 183), Milano, Jaca Book, 1987; *Tempo e racconto. Volume terzo. Il tempo raccontato* (= Di fronte e attraverso 217), Milano, Jaca Book, 1988.

tenesse conto della sua iscrizione in lettere umane. Il processo di formazione della Scrittura non rimanda peraltro immediatamente alla Parola divina avulsa da ogni linguaggio umano, ma alle parole umane in cui essa risuona. Tale processo può essere descritto dalla concatenazione *parola-scrittura-parola* (come nel caso della predicazione orale dei profeti, divenuta profezia scritta e quindi ripresa nella predicazione orale di Gesù), oppure *scrittura-parola-scrittura* (come nel caso della predicazione orale di Gesù, fissata per iscritto nei Vangeli, poi proclamati dalla comunità cristiana). La distanza creata dalla Scrittura rispetto al contesto originario dei suoi autori e primi destinatari rende disponibile il discorso biblico in altri contesti spaziali e temporali, permettendo la sua continua riattualizzazione.

Il discorso biblico, come ogni opera letteraria, si presenta in una forma strutturata, meglio sarebbe dire in una pluralità di forme strutturate. L'ermeneutica biblica non potrà quindi evitare l'analisi paziente delle varie forme (narrativa, profetica, sapienziale, parabolica...) che strutturano il discorso, mettendo in luce la relazione che, in modalità diversa, ciascuna di esse intrattiene con il mondo del testo.

La Bibbia, in quanto scrittura e opera, ha come referente il mondo dell'Alleanza tra Dio e l'uomo. L'opera della Scrittura dischiude il nuovo mondo della Rivelazione in Cristo e il correlativo nuovo modo di essere e di agire della fede cristiana. Compito primario dell'ermeneutica non sarà allora quello di suscitare un'intempestiva decisione operativa ma, anzitutto, di lasciare che il mondo del testo biblico si dispieghi così da interpellare la libertà dell'interprete. Tale mondo non si restringe alla relazione esclusiva tra l'uomo e Dio, ma abbraccia l'orizzonte globale in cui tale relazione è data, e quindi la natura, la cultura, la storia ed in modo speciale, all'interno di esse, l'intera gamma dei rapporti umani.

Il concetto di «mondo del testo» permette a Ricoeur di evitare gli opposti scogli dell'oggettivismo della Scrittura e dal soggettivismo del lettore. Il testo, pur essendo mediazione insuperabile, dischiude un mondo che sporge rispetto alla Scrittura. Il senso non è oggettivato dalla Scrittura, ma dalla Scrittura lasciato apparire per l'appropriazione del soggetto interprete. Il mondo del testo, che sporge rispetto alla Scrittura, impedisce anche la riduzione del senso del testo al senso soggettivisticamente inteso. L'insuperabilità della mediazione testuale fa sì che il mondo che esso dispiega abbia un riscontro oggettivo, che funge da criterio regolativo per l'attività dell'interprete e da norma canonica per le sue interpretazioni.

Il nuovo mondo dischiuso dal testo della Bibbia non si presenta davanti all'uditore della parola biblica come uno spettacolo inerte, ma gli si rivolge inducendolo ad appropriarsi delle nuove possibilità di vivere prospettate. La poetica biblica ingenera l'agire morale. La rivelazione biblica di Dio suscita l'azione dell'uomo. La questione dell'appropriazione costituisce il punto di snodo tra la poetica e l'etica biblica.

Riferita al mondo del testo biblico, l'appropriazione non riguarda l'intenzione dell'autore che sta all'origine del testo (romanticismo) e nemmeno la struttura che ora regge il testo (strutturalismo), ma le nuove possibilità di essere e di agire che il testo biblico prospetta. Appropriarsi di un testo corrisponde all'appropriarsi di un'identità, all'appropriarsi di se stessi. Poiché l'appropriarsi del sé avviene per la mediazione del testo, in tale processo è implicato un momento in cui il sé non coincide con se stesso, ma ne è a distanza. L'appropriazione implica un'espropriazione. Essa si configura come critica dei pregiudizi soggettivi che trattengono il sé lontano dalle possibilità d'essere dischiuse dal testo e dunque lontano da se stesso. L'ermeneutica biblica integra un'ermeneutica del sospetto, che lascia intravedere un'articolazione con la critica della religione svolta dai maestri del sospetto (Marx, Nietzsche, Freud).

La decostruzione critica, momento negativo dell'ermeneutica biblica, avviene sulla base del momento positivo dell'immaginazione dei nuovi modi d'essere, immaginazione che riteniamo di poter meglio qualificare come «immaginazione affettiva». L'immaginazione affettiva è lo snodo che trasforma la poetica biblica in etica.

La poetica biblica, abbiamo detto sopra, si esplica in modo speciale nel linguaggio della metafora e nel racconto. Rispetto all'innovazione semantica che essi producono, l'immaginazione svolge una tripla funzione. Anzitutto essa schematizza il nuovo significato collegando due termini tra loro distanti, facendoli cioè vedere «come» prossimi. In secondo luogo produce un'immagine concreta del legame instaurato, risvegliando precedenti esperienze sensoriali. Infine l'immaginazione sospende per un momento il mondo della realtà per lasciar emergere la novità scoperta. In questa triplice funzione l'immaginazione non procede sola, ma in compagnia di emozioni e sentimenti che la rivestono affettivamente<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> L'intreccio delle dimensioni cognitiva ed affettiva nel processo metaforico è indagato in P. Ricoeur, «The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling», in *On Metaphor*, a cura di S. Sacks, Chicago, The University Chicago Press, 1978-1979, 141-157.

L'affettività dell'immaginazione è presente ad ognuno dei livelli del suo funzionamento. Lo schema prodotto dall'immaginazione collegando due termini prima estranei non è osservato in modo asettico ma percepito emotivamente. Ciò che il pensiero ha posto a distanza nella sua fase oggettivante viene 'sentito' come riguardante la propria esperienza personale: i sentimenti non sono dei semplici stati o mutazioni interiori, ma relazioni intenzionali con la realtà esterna che risuonano nell'intimità della persona. L'affettività assiste l'immaginazione anche quando essa dipinge la figura concreta della nuova relazione già schematizzata, suscitando sentimenti ed emozioni che plasmano le diverse disposizioni affettive corrispondenti alle diverse immagini. L'immaginazione è affettiva, infine, anche nel momento in cui, sospendendo la referenza al mondo già noto, lascia emergere la novità non ancora conosciuta; il passaggio dal noto all'inedito comporta la trasformazione della precedente disposizione affettiva in quella nuova, corrispondente alla novità scoperta.

Mediante l'immaginazione affettiva la poetica biblica s'indirizza alla libertà dell'interprete affinché egli lasci che i suoi pensieri e i suoi affetti, la sua intera identità morale prendano forma biblica. La risposta soggettiva all'appello biblico non è anticipabile, poiché compete a ciascun soggetto interprete. In tal senso un'etica biblica può essere scritta solo dopo che sia stata vissuta. Tra la Sacra Scrittura e l'etica biblica sta, infatti, la libertà personale che, appropriandosi delle possibilità di essere attestate dalla Bibbia, agendo cioè 'biblicamente', rende possibile anche l'elaborazione di un'etica riflessa. Stando a queste osservazioni bisognerebbe sospendere ogni ulteriore considerazione sull'etica biblica e cedere la parola a quanti la vivono. La vita dei cristiani tuttavia, benché irriducibile all'identico *cliché*, ha quale riferimento comune la medesima Scrittura. Sulla base di questo essenziale riferimento comune è possibile indicare qualche tratto peculiare di un'etica biblica? Qual è l'identità morale specifica e distintiva di coloro che ascoltano e mettono in pratica la Parola biblica? E inoltre, come tale identità s'imprime in una persona dando forma al suo agire morale? Rispondiamo a queste domande definendo prima *quale* identità biblica derivi dalla Scrittura, per poi considerare *come* essa informi l'agire morale di chi l'ascolta e la mette in pratica.

## 2. *L'identità biblica*

L'identità personale di coloro che ascoltano e praticano la Parola biblica può anzitutto essere definita come «identità responsoriale» e

quindi specificata come «identità cristiana».

## 2.1 Identità responsoriale

La po-etica biblica può essere rappresentata mediante lo schema appello-risposta, schema che, non a caso, ha caratterizzato il rinnovamento della teologia morale a seguito del Concilio Vaticano II<sup>34</sup>. È opportuno ricordare che tale schema, in sintonia con la rinnovata teologia della Rivelazione proposta al Concilio<sup>35</sup>, non può essere inteso in chiave solo verbale e intellettuale ma lo deve essere in senso globalmente esistenziale: il Verbo di Dio si è fatto carne e come tale interpella non solo le facoltà logico-razionali dell'uomo ma l'intero spettro delle sue dimensioni personali.

Lo schema appello-risposta deve anche essere messo al riparo da interpretazioni scorrette, come quella che giustapponesse l'appello di Dio alla risposta dell'uomo. L'appello divino si costituirebbe totalmente prima e indipendentemente dall'uomo, il quale dovrebbe poi rispondere in modo indipendente a Dio. A una visione rigidamente teonoma della morale verrebbe giustapposta una visione totalmente autonoma. Con questi presupposti l'etica teologica diventerebbe al massimo l'improbabile tentativo di compromesso tra due opposte istanze.

Una miglior interpretazione dello schema richiede che sia l'appello che la risposta siano concepiti come implicanti Dio e l'uomo. L'appello non è attività esclusiva di Dio ma intreccio di iniziativa divina e ricettività umana. Allo stesso modo, la risposta non è attività esclusiva dell'uomo ma cooperazione umana alla mozione divina. Lo schema appello-risposta non si riferisce alle due distinte azioni di Dio e dell'uomo, ma indica i due successivi momenti dell'unico agire morale dovuto alla collaborazione di entrambi. Appello di Dio e risposta

<sup>34</sup> Lo schema appello-risposta già strutturava il manuale che più di altri ha preparato la svolta conciliare, ovvero il manuale di: B. HÄRING, *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale*, Brescia, Morcelliana, 1964 [orig. ted.: *Das Gesetz Christi*, 1954], il cui primo volume: I. *Morale generale. Struttura fondamentale dell'esistenza cristiana*, risulta suddiviso in due sezioni intitolate rispettivamente: *L'appello di Cristo e La risposta dell'uomo*. Successivi manuali hanno voluto indicare lo schema nel titolo stesso: A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, Alba, Paoline, 1974-1977; H. WEBER, *Teologia morale generale. L'appello di Dio e la risposta dell'uomo*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 1996.

<sup>35</sup> *Dei Verbum*, cap. I.

dell'uomo sono le variabili che, interagendo in misura e modalità diverse, costituiscono la struttura fondamentale di ogni momento dell'agire morale biblico.

Coinvolgendo l'uditore in quanto interprete e risponditore dell'appello, la Scrittura lo rende soggetto responsabile<sup>36</sup>. L'intreccio tra agire di Dio e agire dell'uomo ad ogni stadio di svolgimento dell'agire morale consente di parlare dell'etica biblica in termini di etica della responsabilità<sup>37</sup>. Come lascia intendere la parola stessa, la responsabilità è l'abilità di rispondere, la capacità dunque di un soggetto di rispondere all'appello e di rispondere in virtù della sua libertà. Privata della libertà la responsabilità scade al livello dell'automatismo inconsapevole o della coercizione inevitabile; la libertà, infatti, per essere tale, esige la consapevolezza della ragione e il consenso della volontà.

L'identità del soggetto che liberamente corrisponde alla poetica biblica è un'identità responsoriale. Il soggetto biblico è un sé in relazione con il mondo del testo biblico, ed in particolare con il Dio che vi si rivela, non dunque un sé as-soluto, svincolato cioè da ogni riferimento che non sia quello da lui stesso arbitrariamente posto. L'etica biblica non coltiva il mito moderno dell'indipendenza umana, *etsi Deus non daretur*, ma riconosce la dipendenza dall'alterità divina. Essa non è dunque un'etica autonoma ma un'etica essenzialmente dialogica, più precisamente un'etica re-ligiosa, che vive cioè in legame dialogico con Dio.

## 2.2 Identità cristiana

Il Nuovo Testamento è la Scrittura che attesta il compimento dell'Alleanza Nuova, preannunciata nell'Antico Testamento, in Gesù Cristo. L'intreccio tra appello di Dio e risposta dell'uomo trova in Lui il sigillo

<sup>36</sup> H.R. NIEBUHR, *The responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy*, New York - San Francisco - London, Harper and Row, 1963. La concezione del *sé responsable* di Niebuhr ha ispirato altri autori, quali J.M. Gustafson, S. Hauerwas e J.H. Yoder, come pure: P. RICOEUR, «Le soi convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique», *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28 (1988) 83-99.

<sup>37</sup> La «responsabilità», indicata come l'«idea-madre» per una teologia morale rinnovata (B. HÄRING, *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale*, Brescia, Morcelliana, 1964, I. *Morale generale. Struttura fondamentale dell'esistenza cristiana*, 68-90), può allora essere definita come la «struttura fondamentale dell'agire morale»: G. PIANA, *L'agire morale tra ricerca di senso e definizione normativa* (= Questioni di etica teologica), Assisi, Cittadella, 2001, 109-135.

definitivo. Poiché «tutte le promesse in lui sono divenute "sì"» (2Cor 1,20), anche la figura del soggetto responsoriale giunge in Cristo a piena realizzazione. Secondo l'annuncio neotestamentario, l'identità responsoriale del soggetto che corrisponde all'Alleanza con Dio è l'identità stessa di Gesù Cristo: è Lui l'uomo pienamente (cor)rispondente a Dio. L'annuncio è al contempo la raccomandazione di acquisire un'identità cristiforme, così come è detto nel comandamento nuovo: «come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34). L'etica biblica può allora essere qualificata come «imitazione di Cristo» o, in termini non più giovannei ma dei Sinottici, come «sequela di Gesù».

2.2.1 *L'imitazione ambigua di Cristo.* Sequela e imitazione di Cristo sono categorie che già nel cristianesimo delle origini<sup>38</sup> e poi sempre più nella storia della spiritualità cristiana assumono un rilievo decisivo per indicare l'agire morale cristiano<sup>39</sup>. L'imitazione cristiana trova espressione emblematica nella predicazione di Paolo ai Filippesi: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2,5), e ancor più nella sua stessa persona: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

La profondità esistenziale cui Paolo conduce l'imitazione di Cristo potrebbe far sorgere il sospetto che essa comprometta la libertà del cristiano<sup>40</sup>. Che l'imitazione di Cristo non sia esente da possibili ambiguità lo prova del resto la vita dei santi. Nel corso della sua convalescenza per la grave ferita riportata durante l'assedio di Pamplona, Ignazio di Loyola viene affascinato dalla lettura della vita di san Francesco e san Domenico, di cui comincia a voler eguagliare e superare le gesta. L'imitazione esteriore che egli s'impone lo conduce dopo qualche tempo di grave crisi interiore sull'orlo del suicidio. Sulle ceneri del proprio zelo mimetico, Ignazio vivrà a Manresa l'evento centrale della sua conversione, che lo condurrà dalla deleteria ricerca di copiare un modello spirituale all'autentica vita nello Spirito<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Cf per esempio: 1Tes 1,6-7; 1Pt 2,21; 1Gv 2,6.

<sup>39</sup> Cf il celebre e anonimo testo medievale dell'*Imitazione di Cristo*.

<sup>40</sup> Per quanto segue ci riferiamo a: R. SCHWAGER, «Imiter et suivre», *Christus* 34 (1987) n. 133, 5-18. La traduzione francese dell'articolo originariamente scritto in tedesco non può ben rendere, come segnala nella prima delle note lo stesso traduttore, la chiara differenza che sussiste tra *Nachahmung* (imitazione esteriore, contraffazione, riproduzione) e *Nachfolge* (sequela).

<sup>41</sup> Si tratta della cosiddetta *visione del Cardoner*, un fiume nei pressi di Manresa: IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, Firenze, TEA, 1992, § 30.

L'esito perverso cui può condurre un'imitazione mal intesa è ampiamente mostrato da René Girard nel corso di tutta la sua opera, consacrata all'analisi della violenza sociale<sup>42</sup>. La violenza scaturisce dall'imitazione quando essa degenera nel desiderio di una «immediatezza quasi-osmotica»<sup>43</sup> col modello ideale. Il desiderio mimetico induce a bramare i beni in possesso del modello fino a sostituirsi a lui. Girard mostra inoltre come il meccanismo del conflitto scatti anche nel caso in cui il modello sia un ideale astratto: il don Chisciotte di Cervantes, ossessionato dal suo modello/avversario Re Artù, figura solo letteraria dei romanzi cavallereschi, finisce per combattere contro i mulini a vento.

Ciò che Girard ha sistematicamente rilevato sulla base della grande letteratura non è alieno all'odierna cultura mediatica: non abusa forse la pubblicità della seduzione esercitata da modelli ideali per suscitare e condizionare il desiderio mimetico? La bramosia del desiderio mimetico è del resto originaria: proprio risvegliando e facendo leva sul desiderio di «essere come Dio», il Maligno ha fatto breccia nella storia dell'uomo, divenuta col peccato originale storia di violenza. La rivalità mimetica innescata da Adamo ed Eva è alla radice delle molte rivalità presenti nella Bibbia: Caino e Abele, Giacobbe e Esaù, Giuseppe e i suoi fratelli, Mosè ed Aronne... Ultimamente, la violenza mimetica è quella che si scatena contro Gesù. Segretamente ammirato dai capi del popolo di Israele, egli diviene il concorrente da eliminare (Gv 11,47-48). Lo stesso Gesù svela il perverso meccanismo che serpeggia nel cuore dei suoi avversari raccontando loro la parabola dei vignaioli omicidi. Il desiderio di essere come il figlio prediletto li spinge all'omicidio: «Ma quei vignaioli dissero tra di loro: Questi è l'erede; su, uccidiamolo e l'eredità sarà nostra» (Mc 12,7).

La critica del desiderio mimetico non ha come esito quello di escludere ogni forma di imitazione, compresa l'imitazione di Cristo, e di suggerire l'agire puramente spontaneo. Ciò che essa esclude è, per riprendere l'espressione di Girard, l'immediatezza quasi-osmotica col

<sup>42</sup> Tra le opere maggiori ricordiamo: *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980; *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983; *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1987. Nell'analisi della violenza sociale, Girard si avvale dello studio dei grandi narratori, come testimonia il suo libro: *Struttura e personaggi del romanzo moderno*, Milano, Bompiani, 1965.

<sup>43</sup> R. GIRARD, *To double business bound. Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1978, 89, citato da R. SCHWAGER, «Imiter et suivre», *Christus* 34 (1987) 6.

modello, che finisce per soppiantarli. Ecco perché egli può scrivere che «seguire Cristo è rinunciare al desiderio mimetico»<sup>44</sup>.

L'imitazione di Cristo non è la semplice riproduzione del suo esempio ideale nel mondo. Un simile tentativo, invece che imitare Gesù, finirebbe per estrometterlo e indurrebbe l'agire morale a cadere nella tentazione dell'autonomia. A quel punto, il modello esemplare di Cristo, del suo sacrificio per la vita del mondo, produrrebbe fraintendimenti tanto subdoli quanto perversi. Un'immagine del sentimento diabolico che soggiace all'apparente intenzione cristiana è la *Leggenda del Grande Inquisitore*, punto culminante del romanzo *I Fratelli Karamazov*, summa artistica del pensiero di F. Dostoevsky. Il Grande Inquisitore, espressione letteraria di quella che, in fenomeni quali l'Inquisizione e le Crociate cristiane, fu anche realtà storica, vuole imitare Cristo, pretendendo come Lui e al Suo posto, di farsi carico della debolezza e del peccato del popolo. Nel corso degli ultimi due millenni innumerevoli sono state le violenze inflitte e le guerre combattute nel nome di Cristo. Non è in vista di un mondo migliore che sono stati perpetrati gli olocausti della storia umana? E non stati talora condotti cingendosi i fianchi con la scritta *Gott mit uns?*

2.2.2 *L'imitazione creativa di Cristo*. Affinché l'imitazione di Cristo non degeneri nella pretesa di mimarlo e fomenti l'*escalation* di gelosia, invidia, violenza, l'uomo deve poter superare l'immediatezza osmotica del suo desiderio di mimare il modello. Questo è possibile se alla pretesa imitazione del modello autonomamente ricercata si sostituisce un'altra forma di relazione col modello, lucidamente descritta da Paolo nella lettera ai Corinzi.

Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà. E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio (*katoptrizómenoi*) la gloria del Signore, veniamo trasformati (*metamorphoúmetha*) in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore (2Cor 3,17-18).

L'esegesi accurata di questo passo, che pur rimane una *crux interpretum*, consente di concludere che «la dinamica di "trasformazione" dei cristiani [...] ha un aspetto primariamente ricettivo. Lo si

<sup>44</sup> R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la création du monde*, Paris, 1976, 452, citato in R. SCHWAGER, «Imiter et suivre» 13.

evinces dalla forma passiva di *metamorphoúmetha* ("siamo trasformati"), che sottintende un complemento d'agente divino<sup>45</sup>. La trasformazione dell'identità dei cristiani a imitazione di quella di Cristo non è dovuta, anzitutto, ai loro sforzi, ma è ricevuta in dono, per via dell'azione dello Spirito del Signore. Primariamente ricettiva, la trasformazione cristiana è nondimeno una dinamica attiva, come lascia intendere il duplice significato del verbo *katoptrízesthai*, traducibile sia con «contemplare» che con «rispecchiare». Per via della trasformazione ricevuta i cristiani, infatti, vengono conformati alla «medesima immagine» contemplata, e dunque capaci di riflettere a loro volta la gloria del Signore.

La singolarità dell'imitazione cristiana rispetto ad ogni altro modello di imitazione consiste nell'essere suscitata e consentita da Cristo stesso, che agisce nella storia umana mediante il suo Spirito. Il cristiano imita Cristo non riproducendo in proprio il Suo esempio ma partecipando, grazie allo Spirito, della Sua vita. Da parte sua, Cristo non sequestra il desiderio dell'imitatore ma lo dirige sul Padre. Ne fa fede la testimonianza di Matteo: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (5,48), che Luca qualifica in termini di perfezione d'amore: «Siate misericordiosi, come misericordioso è il Padre vostro» (6,36). Il termine dell'imitazione di Cristo non è diventare come Lui fino a sostituirlo, ma di essere in Lui, per mezzo dello Spirito, amorevole come il Padre. Lo Spirito sottrae l'uomo alla logica della concorrenza mimetica e lo inserisce nella comunione trinitaria.

Lo Spirito non s'impone all'uomo come la legge esteriore che mortifica la libertà. Al contrario, «dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà» (2Cor 3,17). Imitare Cristo non è dunque riprodurre un modello etico, ma rispondere responsabilmente della relazione che, nello Spirito, è possibile vivere con il Figlio e il Padre. La libertà dell'uomo, chiamata a vivere la relazione amorevole con la Trinità, non solo non è compromessa, ma è richiesta in tutta la sua creatività. Come ricorda sant'Agostino: *Ama et fac quod vis!*

La poetica biblica dà forma all'identità cristiana dell'uditore, affinché nello Spirito corrisponda a Dio come il Figlio Gesù. Dopo aver considerato quale identità la Scrittura formi nel cristiano, vediamo come la Scrittura operi tale formazione.

<sup>45</sup> F. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Paoline, 2002, 168.

### 3. La formazione dell'identità cristiana

Per scoprire come la Sacra Scrittura possa dare forma all'identità morale cristiana occorre risalire fino al punto d'impatto tra la Parola biblica e la libertà dell'uditore<sup>46</sup>. La Parola viene anzitutto udita. L'udire esige che la libertà intenda e comprenda la Parola. La libertà, come l'orecchio nel caso della voce, deve tendersi verso la Parola e inoltre, come il cervello nel caso dello stimolo sensoriale, deve decifrarne il senso. Prima dunque che la libertà decida di prendere la forma indicata dalla Parola, già deve ad essa conformarsi se vuole almeno udirla. Ma con ciò, l'ascolto della Parola, richiedendo l'intenzionalità e la comprensione dell'uditore, è già obbedienza ad essa. L'interpretazione della Scrittura è già formazione dell'identità morale della persona<sup>47</sup>.

L'interpretazione della Scrittura, come abbiamo visto, passa attraverso l'immaginazione affettiva, che funge da ponte tra l'agire di Gesù Cristo, attestato nella Bibbia, e l'agire del cristiano. L'agire di Gesù Cristo è la norma universale concreta proposta dalla Scrittura alla coscienza del cristiano<sup>48</sup>. Mediante l'immaginazione affettiva il cristiano iscrive nelle singolari circostanze della sua vita la norma universale riconosciuta nell'agire di Cristo. L'immaginazione affettiva non è univoca ripetizione di termini ma neppure equivoca relazione tra termini del tutto irrelati. Né pedissequa riproduzione, né arbitraria invenzione, essa è piuttosto il ritrovamento di una medesima relazione tra termini diversi in contesti diversi. Per intuire il funzionamento dell'immaginazione affettiva ci si può riferire al comandamento di Gesù: «come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34). Il «come» di Gesù trova espressione paradigmatica negli episodi concreti della sua relazione con i discepoli. La lavanda dei piedi effettuata da Gesù immediatamente prima di dare il comandamento dell'amore, per esempio, è il paradigma ispirativo e regolativo offerto ai discepoli non perché lo riproducano materialmente, ma perché ne traggano forme creative di servizio al prossimo nelle diver-

<sup>46</sup> P. RICOEUR, «La Parole, instauratrice de liberté», *Cahiers universitaires catholiques* n. 10 (1966) 493-507.

<sup>47</sup> Questa tesi fa da filo conduttore del volume: *Character and Scripture. Moral Formation, Community and Biblical Interpretation*, a cura di W. P. BROWN, Grand Rapids, Michigan - Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 2002.

<sup>48</sup> H. U. v. BALTHASAR, «La morale cristiana e le sue norme. Le nove tesi di Hans Urs von Balthasar (1974)», in *Enchiridion Vaticanum*, 5: nn. 1009-1062.

se circostanze in cui saranno chiamati a vivere l'amore di Cristo. L'agire di Gesù testimoniato nella Bibbia non è lo stampo che rende uniforme l'agire di ogni uomo, ma l'unico tema suscettibile di innumerevoli variazioni.

L'immaginazione affettiva, rendendo disponibile in forma metaforica e narrativa il paradigma dell'agire morale di Gesù, dà forma all'intera personalità di coloro che dialogano con la Scrittura. Tale formazione riguarda il triplice e interconnesso livello della percezione, della disposizione e dell'identità morali<sup>49</sup>.

### 3.1 La percezione morale

La percezione morale può essere definita come «l'abilità nel notare i risvolti moralmente rilevanti di una situazione e la prontezza nel rispondervi appropriatamente»<sup>50</sup>. In riferimento all'esperienza cristiana, essa può essere precisata come l'abilità a riconoscere ed accogliere le parole e le opere di Gesù, la presenza cioè del Regno di Dio nella propria vita.

In che modo l'immaginazione affettiva dell'avvento del Regno trasforma la percezione morale? Le metafore e i racconti biblici insegnano a collocare ogni esperienza vissuta sullo sfondo dell'agire amorevole di Dio che continua a operare nella storia. La percezione morale di chi frequenta la Scrittura viene così accordata allo sguardo compassionevole di Gesù sulle vicende umane. Mediante il racconto, ad esempio, della parabola del Buon Samaritano (Lc 10, 29-37), la percezione morale dell'uditore viene ridefinita e il suo sguardo invitato a passare dallo scrutare gli altri per individuare chi sia il prossimo a farsi carico degli altri per essergli prossimo.

La percezione morale non è una funzione psicologica separata ma riguarda l'intera persona, motivo per cui in essa cooperano inestricabilmente cognizione ed emozione. La percezione morale è, pertanto, intelligenza emotiva ed emozione intelligente. In quanto funzione dell'intera persona, la percezione morale risente delle sue vicende storiche, in particolare della gradualità con cui la persona progredisce verso il bene ma anche della debolezza che la ostacola nel cammino. La storia del cristiano è sempre una vicenda di conver-

<sup>49</sup> Per quanto segue ci riferiamo a W. C. SPOHN, *Go and Do Likewise: Jesus and Ethics*, New York, Continuum, 1999, 75-184.

<sup>50</sup> W. C. SPOHN, *Go and Do Likewise*, 75.

sione, sia quando conosce svolte radicali come nel caso di Paolo, sia quando assomiglia a un cammino continuamente ripreso, come nel caso di Pietro. Può dunque capitare (e l'esperienza diffusa lo insegna) che la percezione morale di una persona risulti compromessa. Come la vista fisica, anche la percezione morale potrebbe essere affetta da miopia, e dunque sfocata, oppure da glaucoma, e dunque inopportunamente selettiva.

Quale terapia in vista di un affinamento e ampliamento della percezione morale la tradizione ecclesiale segnala due pratiche spirituali: la preghiera in comune e la preghiera di intercessione. Il radunarsi per la celebrazione comune del culto, mettendo in luce la fragilità della fede di taluni, come nel caso descritto da Paolo in riferimento agli idolotiti (1Cor 8), sollecita i 'forti' a guardare oltre la loro maturità, per prestare attenzione ai 'deboli' a imitazione di Cristo Gesù. La preghiera di intercessione, collocando ogni evento nella prospettiva del regno di Dio, consente al cristiano di percepire la realtà, comprese le proprie necessità, alla luce della universale Provvidenza di Dio e dunque in relazione alla vicenda di ogni altro uomo.

### 3.2 Le disposizioni morali

L'incidenza dell'immaginazione affettiva, ridefinendo la percezione morale della realtà, si trasfonde in una nuova disposizione ad agire. Le emozioni di cui la percezione morale è carica muovono l'agente, inclinandolo ad agire in senso cristiano. Anche a questo ulteriore livello dell'esperienza morale può essere apprezzata la creatività dell'immaginazione affettiva, che informa le disposizioni dell'agente attingendo alle «rappresentazioni di disposizione» paradigmaticamente presenti nella Bibbia. Rilevanti a questo riguardo sono i Salmi che, evocando diversi nomi e immagini di Dio, plasmano le disposizioni morali dell'orante. Un certo nome o immagine di Dio, ad esempio quella del pastore, induce la corrispondente disposizione della totale confidenza di chi sa che non manca di nulla (Sal 23,1). In questa scia si colloca, come paradigma privilegiato, la preghiera del Padre Nostro. Nella preghiera ripetuta e costante, l'evocazione dell'immagine affina la disposizione emotiva e l'emozione colora l'immagine. Non solo nella forma poetica salmica e orante, ma anche in quella della narrazione è possibile riconoscere i paradigmi delle disposizioni morali bibliche. Basti pensare agli incontri di Gesù descritti nei Vangeli: ciascuno di essi, dalla chiamata dei discepoli al rifiuto del giovane ricco, dalla guarigione dei malati alla liberazione degli inde-

monati, s'indirizza all'immaginazione di chi ascolta consentendogli di entrare tra i protagonisti del racconto e di partecipare delle loro disposizioni morali.

Quanto detto lascia intendere come la pratica della meditazione sulla Scrittura sia efficace nella formazione delle disposizioni morali cristiane. La tradizione patristica e monastica della *lectio divina*, in cui l'attenzione affettiva prevale sulla comprensione intellettuale, è la più autorevole testimonianza.

I paradigmi presenti nella Scrittura, oltre che alla formazione delle disposizioni morali, provvedono al loro discernimento. Il paradigma decisivo per il discernimento delle disposizioni morali cristiane è certo l'evento della Pasqua di Cristo, emblematicamente impiegato da Paolo sia in riferimento alla vita comunitaria che personale. Alla comunità di Filippi egli prospetta l'imitazione di Cristo, umiliato fino alla morte di croce e, per questo, esaltato da Dio nella resurrezione (Fil 2). Per la vita personale l'Apostolo presenta il battesimo quale partecipazione alla morte e dunque alla resurrezione di Gesù. La pratica del discernimento, facendo appello all'immaginazione affettiva, non può essere ricondotta a un protocollo di istruzioni da applicare ugualmente in ogni circostanza. Possono tutt'al più essere indicati taluni principi ispirativi: il dono precede l'appello, poiché l'appello è contenuto nel dono; il discernimento presta particolare attenzione alle emozioni, poiché la chiamata è sempre personale; il discernimento cerca chiarezza ma non garantisce assoluta certezza; non ogni poderosa intuizione è ispirata divinamente; si può contare sui propri sentimenti, nella misura in cui sono virtuosi; il carattere morale determina la qualità del discernimento; la preghiera è il luogo in cui possiamo udire l'armonia che il discernimento cerca; le ragioni della mente possono aiutare le ragioni del cuore.

### 3.3 L'identità morale

Al livello più fondamentale dell'agire umano troviamo l'identità morale della persona. Se l'etica, come suggerisce l'etimologia greca del termine, è «ciò che caratterizza il comportamento umano»<sup>51</sup>, l'iden-

<sup>51</sup> Il termine *etica* affonda le sue radici nel vocabolo *ethos* che, a secondo del modo in cui era scritto, con l'età (ἠθός) o con l'èpsilon (ἔθος), significava, rispettivamente *carattere* o *costume* (costume nel senso di comportamento, abitudine). Tentando

tità morale della persona può essere altrimenti definita come il suo «carattere». Tale carattere costituisce il cuore della personalità morale, da cui originano e sul quale rifluiscono le disposizioni e la percezione morale. Questa interazione tra i diversi livelli della personalità morale fa sì che il carattere morale, che pur mantiene l'identità della persona nel tempo, non sia staticamente fissato ma sempre dinamicamente in trasformazione. La continuità dell'identità morale, insomma, non è paragonabile alla conservazione di un fossile ma piuttosto all'evoluzione di un organismo vivente. L'identità dinamica della persona si (tras)forma nel quadro della società in cui vive. I legami personali, soprattutto con i genitori, e i ruoli sociali inducono la persona a «identificar-si», ad acquisire cioè, in relazione con gli altri, la propria identità personale e sociale. Il processo di identificazione implica una causa comune rispetto alla quale due o più persone s'impegnano e, inoltre, prevede una storia comune dovuta dalla tradizione della comunità di appartenenza.

L'identità cristiana viene plasmata attraverso l'identificazione del soggetto con la persona, la causa e la comunità di Gesù Cristo. Luogo primario di questo processo è la celebrazione dell'Eucaristia, paradigma rituale della partecipazione alla vita di Cristo. Interpretata alla luce dei racconti evangelici di istituzione e degli scritti paolini circa il radunarsi per la cena del Signore nelle prime comunità cristiane, la celebrazione dell'Eucaristia è paradossalmente ma indissociabilmente luogo di divisione e di unità. Il manifestarsi dell'inimicizia, che non può essere mascherata quando ci si raduna per condividere la tavola di Cristo, è il tempo favorevole per il dispiegarsi potente della Sua riconciliazione. L'offerta di sé per l'unità di tutti gli uomini, vissuta da Cristo secondo la volontà del Padre, viene partecipata nell'Eucaristia affinché divenga, in chi vi partecipa, dinamismo di perdono dei nemici e di solidarietà con gli affaticati e gli oppressi.

una definizione potremmo dire che la «morale o etica è ciò che caratterizza il comportamento umano». Questo significato è confermato da un'altra accezione del termine *ethos*, ancora più arcaica, quella di *residenza, luogo dove si abita*. In base ad essa l'etica/morale può essere intesa come la *dimora* propria dell'uomo, quella dimensione dell'essere uomo che caratterizza il suo modo di comportarsi in senso propriamente umano.

## CONCLUSIONE

L'evoluzione dei vari modelli di assunzione della Sacra Scrittura in teologia morale invita a superare una concezione del testo biblico da cui estrapolare norme pratiche per l'agire o principi generali per una teoria etica, suggerendo piuttosto una concezione dell'etica biblica, e quindi cristiana, in cui la Scrittura plasma l'identità morale di chi la frequenta. Domandandoci come l'ascolto delle Scritture provveda alla formazione morale abbiamo individuato nell'immaginazione affettiva il ponte tra il mondo del testo biblico e i vari livelli dell'agire morale della persona. Illuminando la percezione morale, la Scrittura consente di scoprire *che cosa* è moralmente rilevante; suscitando specifiche disposizioni morali essa insegna *come* agire moralmente; plasmando l'identità personale essa determina *chi* noi siamo.

L'indagine è stata condotta nel tentativo di sondare il misterioso legame che la poetica biblica intrattiene con l'etica cristiana. Al termine di questo sondaggio è opportuno ricordare che la soluzione della misteriosa equazione tra la potenza creatrice di Dio e la libertà creativa dell'uomo sfugge alla prese della riflessione teorica e risiede nell'agire effettivamente praticato. L'etica biblica, nella misura in cui rimanesse solo una riflessione sul testo della Scrittura, non avrebbe altra consistenza che quella effimera descritta nella lettera di Giacomo: «Se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola, somiglia a un uomo che osserva il proprio volto nello specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era» (1, 23-24).

ARISTIDE FUMAGALLI

*Via Pio XI, 32*

*Seminario Arcivescovile*

*21040 Venegono Inf. (VA)*

4 novembre 2003