

## INTRODUZIONE

La riflessione sull'agire del cristiano, cioè la teologia morale viene divisa, a partire da S. Tommaso, in morale fondamentale o generale e morale speciale.

Nella morale speciale vengono trattati i problemi concreti della vita morale cristiana, nella morale fondamentale vengono individuati i fondamenti dell'agire e investigati i perché, le questioni generali dell'agire umano, i principi secondo i quali saranno poi risolti i vari casi particolari.

### **Attuale situazione culturale**

Il secolo che si è chiuso e quello che si è aperto da poco ha, tra le molteplici caratteristiche, anche quella di portare con sé una profonda crisi nel campo della morale. Crisi che se certamente non significa fine della morale introduce un forte cambiamento nel comportamento dell'umanità.

Scrive Giannino Piana nell'introduzione al testo "*In novità di vita*":

L'etica versa oggi in una situazione di grave crisi. Le profonde e rapide trasformazioni intervenute nell'ambito della società hanno radicalmente modificato il costume che si era consolidato nel tempo, provocando una situazione di vuoto valoriale non facilmente colmabile. Numerosi e di entità diversa sono i fattori socioculturali che hanno concorso a determinare questo stato di cose: dal processo di secolarizzazione che - come già osservava Max Weber - è all'origine del "politeismo dei valori" presente in particolare nelle società occidentali all'individualismo largamente diffuso che ha come esito la soggettivizzazione dei comportamenti e degli stili di vita; dalla caduta delle ideologie, che hanno spesso esercitato in passato una funzione di supplenza nei confronti dell'etica, all'affermarsi del fenomeno della complessità sociale che, accentuando le differenze e moltiplicando le appartenenze, favorisce la crescita degli interessi corporativi; fino all'avanzare del "pensiero unico", per il quale il paradigma utilitarista diventa il metro di misura esclusivo dell'agire umano.

A questo aspetto pratico della crisi si associa poi un aspetto teorico, che coincide con la rimessa in discussione delle categorie che hanno rappresentato per molto tempo la base sulla quale la riflessione morale è venuta strutturandosi. E questo soprattutto per la constatazione dell'incapacità delle fondazioni metafisiche classiche (alle quali tali categorie facevano riferimento) di fornire risposte adeguate alle attuali domande etiche. Le trasformazioni in corso, cui si è accennato, non hanno infatti carattere puramente settoriale; modificano in profondità la

coscienza, fino a determinare una vera e propria mutazione antropologica.<sup>1</sup>

Accanto a queste prospettive ci sono però anche molte opportunità per una rinnovata sensibilità etica.

La crisi attuale ha pertanto un carattere ambivalente: se rappresenta infatti, da un lato, un forte fattore di rischio, in quanto può condurre alla dissoluzione dell'etica, costituisce, dall'altro, una opportunità, poiché da essa può scaturire una nuova crescita morale, tale da fornire all'etica prospettive inedite e più significative.

La caduta dei modelli del passato e la situazione di spaesamento che ne è conseguita (e che tuttora persiste) ha senza dubbio avuto (ed ha) come esito un generale adeguamento a stili di vita consumistici; ma l'insoddisfazione che si fa strada nelle coscienze più sensibili spinge alla ricerca di modelli alternativi, volti a recuperare i valori di sempre, rivisitandoli e riattualizzandoli. Il disagio che si sperimenta di fronte a situazioni di estrema precarietà può diventare stimolo all'elaborazione di un progetto di cambiamento storicamente praticabile e alla definizione di strategie adeguate per perseguirlo.<sup>2</sup>

C'è una sete, e quindi una ricerca, dei “fini” e dei significati della vita. Ricerca che mette i presupposti per un'ulteriore prospettiva etica. Nessuna epoca storica ha poi dato attenzione, come l'attuale, al valore dell'uomo, di ogni uomo. Questa sensibilità è il cuore della valutazione morale.

Sono proprio questi aspetti quelli che danno la stura al secondo polo interpretativo della situazione morale contemporanea: quello del “cambiamento”. Cambiamento storico che inevitabilmente si ripercuote anche sulla morale. È quanto constatava il Concilio Vaticano II nella GS al n. 4.

“L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti (...). Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale che ha i suoi riflessi anche nella vita religiosa”.

---

<sup>1</sup> G. PIANA, *In novità di vita: I. Morale fondamentale e generale*, Cittadella, Assisi 2012, p. 5

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 6

## Terminologia

Prima di introdurci nel campo della fondazione della morale in generale, un accenno alla terminologia, alle parole usate per descrivere il fenomeno in esame e al loro significato.

Nella nostra lingua, come nelle lingue neolatine in genere, vi sono due gruppi di termini per indicare la stessa realtà: etica e morale.

Termini che possono essere usati con identico contenuto semantico anche se a volte sono stati usati, e in certi casi, ancora si usano con diverso significato. Quando si usano con un significato diverso etica indica l'accostamento filosofico razionale e morale per quello religioso al fenomeno caratterizzante l'esistenza umana.

Se dal versante semantico etica e morale si identificano l'etimologia delle medesime offre ulteriori spunti di riflessione.

Il termine *ethos* era usato nel mondo ellenico per indicare il costume (se scritto con l'epsilon) o il carattere (se scritto con l'eta). Quest'ultimo era però il significato primario, per cui l'etica ha più a che fare con il carattere che con il costume.

Il termine *morale* deriva dal latino *mos*, costume. Questo termine è stato usato per tradurre ambedue i termini della lingua greca favorendo così l'identificazione dell'aspetto costume con la morale.

Da qui il termine, moralità, indica sia l'ordine morale che l'atto morale.

In senso più preciso e tecnico il termine morale, moralità, ha assunto un duplice significato:

1. Esso indica anzitutto il complesso di norme e di regole, più o meno esattamente formulate, che in una comunità più o meno grande determinano i rapporti reciproci tra gli uomini.
2. In secondo luogo il termine morale indica anche la riflessione o la scienza che ha per oggetto i vari aspetti e le varie implicazioni dell'agire umano.

In questo senso la morale è una riflessione che ha come obiettivo la comprensione dell'agire umano nella sua globalità indipendentemente da come, dove e quando esso si realizzi.

È fin troppo evidente l'esigenza di interazione dei due significati in una analisi globale del fenomeno morale.

## **FONDAZIONE DELLA MORALE**

Parlare di fondazione significa prendere in considerazione diversi aspetti che spaziano dalla ricerca dei principi da cui dipende tutto un sistema etico, alla ricerca di un eventuale specifico dell'esperienza morale, per finire, ma non per importanza alla risposta al problema del senso, cioè del perché vale la pena fare il bene.

Prima di tentare una risposta al perché "vale la pena" fare il bene e alla individuazione dei principi da cui dipende un sistema morale, soffermiamoci sulla "fenomenologia" dell'esperienza etica.

**L'esperienza morale** (fenomenologia del fatto morale)

### **Fenomeno umano a dimensioni universali**

L'esperienza morale coinvolge l'uomo in tutte le sue dimensioni personali, sociali ed esistenziali: è un'esperienza che passa all'interno di tutte le forme e le modalità attraverso le quali si esprime la persona umana. Non esiste momento dell'esistenza umana che sfugga alla dimensione morale.

La istanza etica si iscrive nel profondo dell'essere umano in quanto essa è domanda sul *che cosa devo fare*, e pertanto sul come costruire la propria esistenza, perché questa non sia vissuta invano. La domanda etica può essere così formulata: *qual è il criterio ultimo e decisivo in base al quale giudicare se l'agire umano è buono o cattivo? In che cosa consiste il bene e il male?*

Tale interrogativo, che si identifica con quello del senso della vita umana, appartiene all'esperienza della condizione umana in quanto tale. Per questo il fenomeno morale costituisce un fenomeno umano a dimensioni universali, un fatto storico e sociale che investe ogni uomo, in quanto è soggetto all'appello di una certa vocazione ed è in tensione verso un certo ideale di comportamento e di vita. L'uomo è sempre stato chiamato a confrontarsi con un determinato ideale umano. L'impegno per realizzare tale ideale è l'impegno morale umano.

Ogni uomo che viene nel mondo vive sotto l'influsso di una qualche forma di legge morale, è soggetto all'appello di una certa ideale etico, al fascino di un certo progetto ideale di umanità, in tensione verso una certa forma di "vita buona".

La conoscenza e lo studio delle diverse forme che questa esperienza umana universale ha assunto nella storia umana è qualcosa che interessa ogni persona che si pone seriamente la domanda sul senso della sua vita.

Anche le scienze dell'uomo (come l'etnologia, l'antropologia culturale e la storia delle religioni) che studiano le diverse forme di vita culturale umana ci assicurano che esiste e sia sempre esistita presso tutti i popoli una qualche forma di tensione morale. Queste scienze ci aiutano a scoprire le dimensioni costanti e in qualche modo essenziali, di questo fenomeno e a cogliere il senso che esso imprime alla nostra vita<sup>3</sup>.

#### *a) La libertà umana*

Una delle dimensioni costitutive di questo fenomeno è certamente data dalla convinzione esistente presso tutti i gruppi e le culture che l'uomo, pur prigioniero di molti e diversissimi condizionamenti, abbia un certo margine di libertà, sia cioè padrone di alcune sue scelte e capace di decidere con le sue azioni l'orientamento della sua vita. Perciò è ritenuto normalmente responsabile di queste sue scelte e dell'orientamento che esse imprimono alla sua vita.

Tale convinzione si trova, almeno implicita, presso tutte le culture. Anche se negata a livello di riflessione teoretica è presente al fatto educativo e giuridico. Senza libertà non avrebbe senso educare l'uomo, proporgli ideali e norme, premiarlo o punirlo per quello che fa. La libertà viene definita negativamente come "libertà da", cioè come capacità di autodeterminazione, ma insieme si avverte la insufficienza di una tale definizione che non esaurisce la ricchezza dell'esperienza umana.

La libertà da è funzionale alla "libertà per", cioè all'edificazione della persona secondo le sue potenzialità, secondo la sua vocazione.

#### *b) Il carattere progettuale dell'esistenza umana*

---

<sup>3</sup> Cfr, G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, p 9, LDC, Torino 2001

La libertà umana, poi, è qualcosa di più che la capacità di operare scelte per quanto impegnative e cariche di conseguenze per sé e per gli altri.

Con lo scorrere del tempo, le scelte particolari di ogni persona si intrecciano si sedimentano, si organizzano, convergono in una specie di *super-scelta* che ha come oggetto la fisionomia morale della persona in quanto tale, il suo futuro ultimo, il senso della sua vita.

Più o meno implicitamente, l'uomo è consapevole del fatto che, decidendo di volta in volta cosa fare, egli decide liberamente chi essere. La libertà umana ha quindi un carattere progettuale: l'uomo diventa architetto della sua identità.

Una identità che ha bisogno di un ideale, di valori, primo tra tutti il valore legato alla persona umana in se stessa, nella sua dignità e irripetibilità.

Radiciando l'esperienza morale nella realtà della persona si supera il rischio sia del soggettivismo relativistico sia dell'oggettivismo naturalistico. Nulla infatti è più oggettivo, reale, universalmente sperimentabile del valore della persona; e dall'altra parte, la persona, pur essendo reale, non è mai oggettivabile o quantificabile come una cosa, un pezzo di mondo o un teorema geometrico.

È questo l'unico modo per comprendere l'universalità ed immutabilità dell'esperienza morale e, allo stesso tempo, la sua estrema variabilità storica, sociologica e psicologica, sfuggendo così sia all'astrattezza illuministica sia allo storicismo evoluzionistico di qualsiasi scuola.

### c) *Il principio di non indifferenza*

Un'altra dimensione essenziale del fatto morale è la convinzione che ne tutte le scelte e gli atteggiamenti dell'uomo sono *qualitativamente* uguali: tra diverse possibilità che ha davanti alcune sono ritenute buone, dotate di una valenza positiva, altre al contrario cattive, contrassegnate da una valenza negativa. Le prime si possono o si devono compiere, le seconde si devono evitare, sono considerate proibite.

Alcune azioni sono portatrici di bene, realizzatrici di valori, altre, anche a prima vista allettanti, sono portatrici di mali, di disvalori, hanno conseguenze negative sull'agente o su altri soggetti umani.

In molte culture esiste, scritto o tramandato a voce, un elenco delle azioni che vengono ritenute positive e di quelle negative, e perciò proibite. Questo elenco costituisce un corpo di norme o leggi morali.

Queste leggi vengono fatte risalire a qualche grande saggio del passato, o ai capostipiti mitici della tribù, o a un qualche grande fondatore religioso che le avrebbe ricevute direttamente da Dio.

L'educazione ha come scopo primario di creare un certo modello ideale uomo, soprattutto dal punto di vista morale, in conformità con le diverse culture e quindi si preoccupa soprattutto di trasmettere, con la sua specifica forza vincolante, questo corpo di leggi morali.

*d) La coscienza morale*

La specifica forza vincolante delle leggi morali è di natura tutta interiore ed è legata a quella esperienza misteriosa e mai pienamente sondabile dello spirito umano che è la coscienza.

Le leggi morali non si impongono all'uomo soltanto dall'esterno, con la forza del potere che le emana; esse fanno presa sull'interno dell'uomo, fanno sentire il loro impero anche a prescindere da ogni coazione esterna.

Esse poggiano su un certo senso autonomo del valore morale e del suo appello vincolante che ha fatto parlare spesso di una specie di istinto morale, ciò appunto che chiamiamo coscienza.

Con la sua universale presenza nel mondo dell'uomo, con il suo carattere di interiorità e di imperatività assoluta, essa contribuisce a fare dell'esperienza morale qualcosa di non pienamente riducibile ad alcun'altra realtà umana.

*e) Dialettica tra costrizione e aspirazione nell'esperienza etica*

Una delle dimensioni più misteriose dell'esperienza morale umana è indubbiamente costituita dal carattere a prima vista insanabilmente conflittuale di questa esperienza, dal fatto cioè che essa sembra smentire e reprimere, presentandosi sotto l'aspetto di un dovere ostico e difficile, tutte le inclinazioni naturali dell'uomo, e nello stesso tempo pare radicarsi a sua volta in una misteriosa tendenza dell'uomo verso il bene, che risulta spesso capace di vincere tutte le inclinazioni spontanee contrastanti.

Così che se l'uomo ha spesso l'impressione di sentirsi costretto, da questo misterioso senso del dovere a compiere azioni che si oppongono alle sue aspirazioni più radicate e ai suoi desideri più spontanei e impellenti, d'altro canto egli sente confusamente che il bene morale è il suo bene più vero e ciò che fa la sua nobiltà e dignità di essere umano: sotto la superficie di una descrizione psicologica, il

tema del conflitto tra inclinazione e dovere nasconde un problema fondamentale di filosofia morale, quello della definizione stessa del bene morale. Il bene si definisce a partire dai nostri bisogni e desideri, o a partire da qualcosa di estraneo e magari di opposto alla loro dinamica, come potrebbero ad esempio essere le esigenze della ragione, o della società, o di Dio? L'uomo realizza il bene morale trascendendo le proprie tendenze e i propri bisogni naturali, oppure sviluppandole e soddisfacendole integralmente? Ritorniamo più avanti su questo aspetto.

*f) L'esperienza del limite e della colpa*

Un'altra serie di inquietanti interrogativi che emergono dalla considerazione dell'esperienza etica umana è legata all'esperienza del limite e della colpa che così spesso l'accompagnano.

Se l'esperienza morale è infatti tensione nobilitante, essa è anche esperienza della finitudine, del fallimento e dell'inadeguatezza radicale dell'uomo nei confronti di quegli ideali cui si sente chiamato.

L'esperienza morale è infatti all'origine di uno dei mali più oscuri e universali dello spirito umano, il sentimento di colpa e la consapevolezza penosa del peccato.

L'uomo sperimenta e soffre lo scarto tra il modello ideale che gli è proposto e la realtà sempre inferiore e inadeguata del suo comportamento concreto; si vede diverso e lontano da quello che sente di dover essere e avverte in questo scarto uno dei limiti più dolorosi della sua esistenza.

## **Il fondamento ultimo**

Fatta questa sommaria descrizione dell'istanza morale, della sua struttura di fondo passiamo a dare uno sguardo al problema del fondamento ultimo, al problema del senso, cioè del perché vale la pena fare il bene.

Possiamo distinguere a questo proposito due gruppi di dottrine per le quali il problema del fondamento ultimo dell'eticità è di primaria importanza.

a) Quelle che ammettono un'etica puramente filosofica. In questo caso è l'uomo stesso, considerato nella sua connaturale aspirazione alla

felicità e nella ricerca della perfezione che definisce il senso della moralità, la ragione della distinzione tra il bene e il male.

b) Quelli che ammettono un'etica ultimamente religiosa. In questo caso è Dio e la comunione di vita, il dialogo, con lui che permette all'uomo l'interpretazione di ogni sforzo compreso anche quello morale.

### **Morale cristiana**

La morale cristiana si iscrive all'interno del filone delle etiche religiose. Il dialogo e la comunione con Dio ha il suo apice in Gesù Cristo, avviene attraverso Gesù visto non in quanto semplice banditore della "Buona Novella", ma in quanto persona nella quale la salvezza si opera.

Rendendoci partecipi della sua vita, Cristo ci invita ad imitarlo ed ad essere suoi discepoli. In questo contesto c'è un dato antropologico nuovo che si innesta sulla struttura della persona: è l'essere in Cristo, cioè la vita secondo lo Spirito, che è una dimensione ontologica, fondamentale dell'uomo diventato "Nuova creatura" .

La morale cristiana è così contemporaneamente un'etica della grazia che trasforma ed un'etica dell'imitazione. Etica della grazia e etica dell'imitazione, questi due elementi formano un tutt'uno. È tuttavia il primo che fonda e giustifica il secondo: il cristiano mediante la trasformazione in Cristo si prepara all'imitazione di Lui e ne diviene di fatto capace. L'indicativo di salvezza (partecipazione alla vita di Dio in Cristo) è il presupposto all'imperativo morale ( l'imitazione di Cristo).

Questo centrare su Cristo il senso della moralità cristiana non significa superamento radicale o, tanto meno, rinnegamento dell'ordine naturale. In Cristo l'ordine della natura viene pienamente assunto e rispettato nel suo valore.

Il centro della vita di Cristo è l'obbedienza e la glorificazione del Padre: tale deve essere anche il centro della vita del cristiano: "affinché in ogni cosa sia glorificato Dio per mezzo di Cristo" (1 Pt 4,11). Il fine della moralità cristiana è Dio Padre, la sua glorificazione che si compie per mezzo e nell'amore, che è il principio vitale della morale cristiana.

L'amore è una dote naturale che l'uomo possiede in virtù della creazione e che la rende atto ad intendere la parola di amore di Dio pronunciata in Cristo, una parola che è pura grazia e dono dello

Spirito: "L'amore è stato riversato nei nostri cuori per mezzo del dono dello Spirito" (Rom 5,5). La sua opera consiste nella trasformazione dell'uomo in Dio: "E noi tutti che a viso scoperto rispecchiamo la gloria del Signore, siamo trasformati nella sua stessa immagine come si addice al Signore che è Spirito" (2 Cor 3, 18) La carità dona e realizza la comunione di vita del figlio di Dio, rigenerato in Cristo, con Dio Padre, ed ha, nello stesso tempo, come effetto la fratellanza dei figli di Dio: "Se ci amiamo scambievolmente, Dio dimora in noi e il suo amore è giunto a perfezione. Conosciamo poi che noi dimoriamo in lui e lui in noi, dal fatto che egli ci ha donato del suo Spirito" (1 Gv 4,12-13) La moralità cristiana si fonda perciò nel mistero trinitario.

### La fede come senso dell'imperativo morale cristiano

Come indicato in precedenza la risposta al perché valga la pena fare il bene, la risposta alla ricerca di una fondazione ultima dell'istanza morale, il cristiano la trova nella fede, cioè in quella particolarissima esperienza dell'assoluto e della trascendenza. Esperienza che ha un carattere storico in quanto è esperienza di Dio che si rivela nella storia, una storia che diventa così Storia di Salvezza, eventi di salvezza.

Fondare la morale è far riferimento a questi eventi di salvezza. Questo significa che il credente mostra già abbastanza chiaramente il fondamento del suo "ethos", quando racconta gli eventi di questa storia e in particolare l'evento Cristo.

Alcuni eventi fondanti.

La prima cosa che colpisce della Rivelazione è il carattere parenetico e non scientifico. Gli imperativi etici sono sempre derivati o spiegati e confermati da proposizioni all'indicativo, proposizioni che indicano un fatto di salvezza di Dio ( Es 20,1; Dt 5,2; 6,4; Lv 19,1)

Nel Nuovo Testamento l'indicativo è dato dall'annuncio della presenza del "Regno". Il Regno è qualcosa di desiderabile: è vita.

È un dono immeritato, frutto di un amore che previene ma che impegna (Mc 1,15; 1Cor 1,29-31). Tale amore preveniente si è manifestato in Cristo: la sua morte e resurrezione sono momenti centrali, evento fondante la morale cristiana. Un amore da riamare.

Con il battesimo il credente viene misteriosamente unito alla morte e

resurrezione del Cristo, per cui i fatti fondanti non sono solo nel passato, essi si verificano nella vita del credente.

Questi eventi interiori diventano allora fondamento dell'agire.

Gli imperativi del vangelo poi si ricollegano a qualcosa di interiore che comanda e spinge dall'interno come spinta al bene, alla felicità.

Di fatto il regno di Dio è il compimento di tutta la possibile attesa umana di felicità.

La Bibbia condensa la complessa realtà di tale avvenimento con una parola: vita (Gv 12,50; 1,4, 10,10; 6,64. 1 Gv 5,11).

La gloria di Dio consiste nella pienezza di vita per l'uomo, dice la Bibbia, tale pienezza consiste a sua volta nel possesso di Dio. Possesso che non è impossibile perché Dio si dona, si autocomunica, all'uomo.

È la spinta del desiderio di Dio a trasformare gli indicativi in imperativi.

L'autocomunicazione di Dio cambia il nostro essere, ci divinizza. Questa divinizzazione è il fondamento ontologico della vocazione cristiana: a chiamarci è la logica stessa di questo dono, e a nient'altro siamo chiamati che ad accoglierlo e a viverlo plasmando su di esso l'esistenza<sup>4</sup>.

Per indicare gli atteggiamenti morali che costituiscono questo accettare e vivere il dono divinizzante di Dio il NT usa il trionimo: fede-speranza-carità.

Il dono di Dio domanda prima di tutto di essere accolto nella fede. La fede trasforma tutta la vita. È la scelta di fondo che illumina tutto il panorama della vita morale senza identificarsi con nessuna delle azioni particolari<sup>5</sup>.

Tra le motivazioni che l'autodonazione di Dio offre all'impegno morale del credente c'è la speranza che illumina l'orientamento futuro e la carità che è la risposta d'amore all'amore di Dio.

È qui, a questo livello, a livello di senso ultimo, che si trova lo specifico cristiano della morale.

Ciò che di più originale si trova nella morale cristiana è il "vale la

---

<sup>4</sup> D. Capone, *L'uomo è persona in Cristo*, EDB, Bologna 1973

<sup>5</sup> J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana*, Herder-Morcelliana, brescia 1970, 14-20

pena" che la sorregge e le da senso.

È l'indicativo di salvezza, che gli da senso, il vero elemento specifico dell'imperativo etico cristiano.

Naturalmente, accanto all'azione salvifica di Dio, appartiene allo specifico della moralità cristiana la risposta umana di fede-speranza-carità

## **Bene morale e verità dell'uomo**

Dopo aver risposto alla domanda sul senso ultimo, sul perché "fare il bene" è necessario dare una risposta all'interrogativo: "che cosa è bene"

La risposta a questa domanda, all'interno di un orizzonte di fede, rimanda ancora una volta ai fatti della Storia della salvezza che fondano l'imperativo morale, il tu devi fare il bene.

Questi fatti non dicono soltanto perché valga la pena ma anche che cosa è bene.

È bene tutto ciò che è in linea con la logica interna a quegli avvenimenti, tutto ciò che permette a Dio di regnare, donandosi all'uomo; tutto ciò che è in grado di portare l'uomo dalla morte alla vita, dalla schiavitù alla libertà, dall'egoismo al dono di sé.

L'inserimento nella logica degli eventi di salvezza comporta inevitabilmente un certo allineamento con la volontà di Dio.

Dio infatti non può salvarci senza la nostra collaborazione. Collaborare equivale ad accettare di fare la sua volontà. Da questo punto di vista il bene morale si identifica con ciò che Dio vuole per noi (Rm 12,2; 1Pt 4,1-2)

C'è un'ulteriore precisazione da fare: ci sono due modi di intendere il riferimento del bene morale alla volontà di Dio dipendenti dalla totale diversità della ragione e volontà umana rispetto alla volontà di Dio.

Uno di questi approcci viene indicato con l'espressione "positivismo teonomico". Posizione che sostiene l'assoluta incommensurabilità della volontà di Dio ai dinamismi della ragione umana, che è ritenuta cieca. Di conseguenza aprirsi al bene equivale ad autotrascendersi, autorinnegarsi. Lo sbocco di una simile concezione è una concezione

della volontà di Dio come fondamento ontologico del bene morale. Il bene è tale non perché retto, giusto, ma perché voluto da Dio<sup>6</sup>.

L'altro modo è quello che sostiene l'oggettività del bene morale.

La morale di Cristo potrà sembrare ed essere contro corrente rispetto ad una certa sapienza umana. Ma ciò non equivale ad una sconfessione della ragione umana e un'affermazione del carattere arbitrario del bene morale. L'insegnamento morale cristiano non inietta vari elementi di arbitrarietà nella morale.

La parola di quest'ultima rivela meglio l'uomo a se stesso, ma non sconfessa mai il fatto che nella verità più profonda l'uomo sia il vero fondamento oggettivo del bene morale.

La grazia perfeziona non distrugge la natura; assume tutto ciò che costituisce la verità dell'uomo e lo porta a compimento senza manomettere e rovesciare la consistenza creaturale e il suo carattere di fondamento del bene.

Le esigenze del bene sono dunque oggettive. Non dipendono dall'arbitrio dell'uomo ma neanche da quello di Dio perché il bene indicato da Dio è il bene dell'uomo in quanto uomo.

Se Dio confonde, rifiuta qualcosa, è il sapere spesso illusorio e orgoglioso, non la ragione umana che egli ha creato a sua immagine e somiglianza.

Per cui possiamo affermare che il bene morale corrisponde all'intima verità dell'uomo, alla "natura" umana. Appellarsi a questa verità è appellarsi a qualcosa di concreto e di progettuale.

La verità dell'uomo, infatti, non è soltanto un dato da rispettare ma anche una verità da fare. L'esistere dell'uomo è un autorealizzarsi. Di conseguenza tutto ciò che costruisce l'umanità dell'uomo, ciò che lo realizza, è il bene morale.

### La verità dell'uomo è Cristo

Una volta accettata questa concezione del bene morale come ciò che porta l'uomo alla sua realizzazione riemerge il problema del rapporto tra l'umano e il divino.

L'uomo nuovo, che l'essere in Cristo comporta, non è qualcosa di totalmente e radicalmente altro rispetto alla realtà naturale dell'uomo ma si innesta in essa senza rompere con la sua naturale direzione

---

<sup>6</sup> B. SCHULLER, *La fondazione dei giudizi morali*, Cittadella, Assisi 1975

verso la perfezione anzi restituendola a se stessa, liberandola dal peccato e portandola a compimento.

Inoltre la stessa realtà creaturale dell'uomo è già in se stessa cristica. Tutta l'umanità e tutto il cosmo sono stati voluti "ab eterno" da Dio in quanto incorporati in Cristo primogenito di tutta la creazione. Non ci sono allora due verità dell'uomo: l'unica verità dell'uomo è Cristo.

A conclusione di questa prima parte una parola su un altro aspetto dell'esperienza morale già accennato all'inizio: la dialettica tra obbligazione e inclinazione (desideri) naturale.

La sollecitazione che esercita su di noi ciò che crediamo essere bene è sempre in qualche misura un misto di pressione e di aspirazione

La paretesi ha molto spesso presentato l'esperienza morale come una lotta dello spirito contro la carne e la decisione morale viene descritta come la soluzione di un conflitto all'interno della psiche.

Ma il tema del conflitto esce dai confini della paretesi e arriva al cuore della problematica etica e divide tutte le teorie morali in due schieramenti contrapposti, secondo la posizione che essa assume nei suoi confronti:

- a. quello dualista che vede l'opposizione tra dovere e tendenza come qualcosa di irriducibile. Il bene morale viene definito su basi diverse e indipendenti rispetto al desiderio;
- b. quella monista che definisce il bene a partire dagli oggetti del desiderio stesso.

La soluzione dualistica, in ambito di fede, ha portato al positivismo teonomico<sup>7</sup> (di cui si è accennato in precedenza).

In questo ambito fondamentale è stato il pensiero di Kant che dice che appartiene all'essenza stessa dell'atto morale di essere obbedienza ad un comando incondizionato. La norma morale è indipendente dal desiderio della felicità, è un dovere. L'esperienza morale è perciò l'esperienza di una costrizione. Include necessariamente un "malvolentieri". L'eventuale desiderabilità del bene morale, qualsiasi motivazione spontanea, intaccherebbero l'essenza dell'atto morale.

Anche la sociologica e la psicologica in particolare, che fanno una lettura empirica del fenomeno morale, hanno fatto spazio nelle loro

---

<sup>7</sup> SCHULLER B., *La fondazione dei giudizi morali*, o.c.

analisi ad un certo dualismo.

La soluzione monistica consiste nella eliminazione pratica di uno dei due termini del conflitto tra obbligazione e inclinazione. Ciò che è oggettivamente giusto viene a coincidere con ciò che è oggettivamente desiderabile (Platone, Aristotele).

Più che per il dualismo Kantiano l'impostazione monistica ha avuto risonanza all'interno della morale cattolica. Categorie di pensiero e di linguaggio di derivazione aristotelica sono presenti nella teologia cattolica.

- Concetto di "bene" o di "fine" come oggetto delle tendenze naturali.
- Concetto teologico di "verso Dio" viene incorporato dentro il quadro della gerarchia dei fini che culmina nel "bene ultimo".
- Il desiderio di Dio si radica perciò nell'amore naturale e nel desiderio pure naturale della felicità.

La teologia cattolica ha sempre creduto e insegnato una certa fondamentale razionalità delle tendenze naturali dell'uomo, e nella reale desiderabilità del bene morale come realtà appagante il desiderio di felicità.

La pienezza della felicità l'uomo la trova nella comunione con Dio-Trinità (S. Tommaso).

## **RIEPILOGO**

Quanto detto è stato il tentativo di descrivere l'esperienza morale e la sua fondazione. A questo proposito ci siamo resi conto che tra le varie esperienze caratterizzanti l'uomo c'è quella morale, etica, anzi che l'uomo si caratterizza come essere morale.

Essa è un'esperienza ovvia, la si respira istintivamente, è un dato ancora prima di accorgersene.

Questo fenomeno morale ha alcuni caratteri peculiari. Esso si presenta come esperienza del valore, del bene morale e della libertà. L'esperienza morale è la risultante dell'incrocio fra libertà e bene morale e valore.

Ma l'esperienza etica oltre a questo dato emergente è anche esperienza di un determinato sistema etico più o meno strutturato teso appunto al bene, felicità, della persona.

Da qui la necessità di affrontare un ulteriore aspetto della cosiddetta "fondazione" dell'etica, della ricerca cioè dei principi da cui dipende

tutto un sistema morale.

La ricerca della fondazione investe diversi aspetti.

Uno di questi è la risposta alla domanda sul senso ultimo dell'agire morale: "perché vale la pena fare il bene?"

Per il credente il carattere vincolante (o imperativo) del bene morale si fonda ultimamente sui dati della stessa fede e in particolare sull'evento Cristo, attuazione definitiva del progetto salvifico di Dio nei confronti dell'uomo.

Alla radice dell'imperatività c'è Dio stesso, vita e salvezza dell'uomo. Il suo comandamento dà una volontà di amore. L'indicativo di salvezza diventa imperativo di salvezza.

Per chi non ha fede il carattere vincolante è dato dal valore. Questo è sempre qualcosa di trascendente e diviene l'assoluto a cui far riferimento e a cui sottoporsi.

Altro aspetto importante della ricerca della fondazione riguarda la consistenza del bene morale: "che cosa è bene morale".

Anche qui, se partiamo da un orizzonte di fede, il bene morale è qualcosa di comandato da Dio.

La volontà di Dio però non va intesa come qualcosa di arbitrario senza nessun riscontro oggettivo (positivismo teonomico) nella realtà creata, ma nel senso che il bene morale essendo il bene dell'uomo in quanto tale è voluto da Dio, da quel Dio che nel suo amore ha creato appunto l'uomo. Di conseguenza per l'uomo fare il bene è realizzare la verità del proprio essere. Il bene morale va quindi posto in relazione con l'autorealizzazione autentica dell'uomo.

Tale autorealizzazione non deve però essere intesa in termini riduttivamente soggettivistici ed egoistici come è spesso intesa dalla nostra cultura.

Il credente, poi, vede la verità dell'uomo alla luce di Cristo, l'uomo perfetto.

Questo fatto introduce il problema del "proprium" dell'etica cristiana.

Problema che può essere così sintetizzato: il fatto che il bene morale è visto alla luce della fede e dell'essere creature nuove in Cristo rende specificatamente cristiani (e perciò comprensibili a partire dalla luce della fede) soltanto i significati e le motivazioni ultime dell'agire morale (autonomia etica) oppure anche i contenuti normativi della morale cristiana (etica della fede)?

Le due posizioni non sono in assoluto contrasto e la fede si inserisce in quella che è la realtà morale dell'uomo apportando qualcosa di

specifico.

Si è fatto un accenno alla tensione, nell'esperienza morale, tra desiderio e obbligazione e alla soluzione che ha trovato nella teologia cattolica che ha individuato in Dio colui che soddisfa il desiderio di felicità.

## **LE FONTI DELLA TEOLOGIA MORALE**

Le fonti della teologia morale sono : la Sacra Scrittura, la Tradizione e il Magistero della Chiesa.

La precedenza va indubbiamente data alla Sacra Scrittura. In essa è presente l'autocomunicazione di Dio. Dio ci rende noto ciò che ha detto e fatto per la nostra salvezza, essa è la Parola di Dio all'uomo. Parola che è divenuta particolarmente efficace in Gesù di Nazareth, Dio fatto uomo, Verbo fatto carne<sup>8</sup>.

Ora se è fondamentale che tutta la teologia e quindi anche la teologia morale sia biblica è ugualmente necessario che non scada nel biblicismo, cioè nella pretesa di poter trarre dalla Bibbia e solo da essa la risposta ad ogni problema o realtà dell'ambito morale.

L'importanza della morale biblica può essere descritta in modo molto più adeguato con immagini tratte dal mondo della natura: è il terreno produttivo sempre permanente dal quale l'etica cristiana può continuamente rigenerarsi; è la semente sempre pronta ad aprirsi improvvisamente e sorprendentemente un varco; è soprattutto la fonte che mai si esaurisce e può dare sempre freschezza e limpidezza al torrente che ne deriva.

Allo stesso tempo quanto detto può mostrare che l'etica biblica non è un inizio qualsiasi. Ciò che si rivela come sorgente non è un semplice rigagnolo. Fuor di metafora: è una morale tutt'altro che misera o meschina quella da cui l'etica cristiana ha avuto origine.

La questione poi dell'obbligatorietà della norme morali presenti nella Rivelazione è senza dubbio la più importante, ma allo stesso tempo anche la più difficile.

Nel valutare l'eventuale carattere vincolante di un'affermazione biblica in campo etico deve tener presenti due principi:

---

<sup>8</sup> Cfr DV 24; OT 16

la connessione con la rivelazione vera e propria  
la giustizia oggettiva.

Un'affermazione biblica è da considerarsi sempre valida quando è legata alla rivelazione vera e propria, cioè all'autocomunicazione di Dio, che contestandola verrebbe contemporaneamente leso e negato anche un elemento di questa rivelazione (ad esempio, la convinzione della realtà del peccato dell'uomo: l'uomo può diventare effettivamente peccatore e da questa situazione di peccato non ha la possibilità di liberarsi da solo.) Quest'affermazione è indissolubilmente collegata all'autocomunicazione di Dio, al fatto che egli per sua natura è un Dio che perdona.

Un comandamento concreto o il contenuto di singoli versetti difficilmente può essere dimostrato obbligatorio in questo modo: per questi casi sembra che sia possibile solo il secondo criterio, cioè la giustizia oggettiva.

Un'affermazione biblica sulla morale va considerata vincolante quando essa può essere dimostrata oggettivamente giusta. Il divieto dell'omicidio non è giusto solo perché sta nella Bibbia: ne conseguirebbe che esso sarebbe giusto praticamente allo stesso modo della richiesta della lettera ai Corinti del velo delle donne nelle assemblee liturgiche (1Cor 11,6-10).

Tali affermazioni hanno bisogno di un ulteriore esame perché . possono sorgere problemi e dubbi se e quanto una parola biblica sia ancora valida. C'è bisogno di riflettere ulteriormente e cercare una motivazione razionale-argomentativa.

Nonostante tutta la ricchezza di intuizioni etiche che offre, la Bibbia non dispensa, inoltre, dalla fatica aggiuntiva di riflettere su come possa essere trovato e fondato ciò che l'uomo deve fare, vale a dire ciò che Dio esige e si attende da lui.

Accanto alla Sacra Scrittura la Tradizione. Questa è quella ricca, poliedrica e vitale realtà tramite la quale nel corso dei secoli la Chiesa, con la sua esistenza e la sua vita, con la sua preghiera e il suo insegnamento, professa ed annuncia la fede in quel Dio che si è rivelato<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr DV 8-9

È bene subito fare una distinzione tra tradizione in senso lato e in senso stretto.

In senso lato è, come detto sopra, la trasmissione complessiva della divina Rivelazione che si è attuata attraverso la Chiesa.

In senso stretto invece significa soltanto quella trasmissione del Verbo rivelato, che non è avvenuta tramite la Sacra Scrittura ispirata.

Un'altra distinzione è fra la tradizione apostolica e quella sub-apostolica: la prima è detta anche divina perché gli Apostoli ci hanno trasmesso la Rivelazione divina in veste di testimoni; la seconda è detta ecclesiale o anche umana.

Infine possiamo parlare ancora tra tradizione legittima o illegittima. Si parla di tradizione legittima quando essa concorda con la Rivelazione e con la tradizione apostolica; quando invece essa fosse in disaccordo con la Rivelazione, allora siamo in presenza di una tradizione ecclesiale illegittima (non autentica).

Il riferimento alla tradizione nello studio di uno specifico tema all'interno della teologia morale significa in pratica vedere come una data dottrina è sorta, come si è evoluta, in che modo si è fatta strada nel corso della storia della Chiesa.

Si tratta di esplorare i percorsi seguiti dalla riflessione teologica, guidata dal magistero, attraverso i vari contesti mutevoli che la comunità cristiana si è trovata ad affrontare, contesti che non raramente hanno costituito delle altrettante provocazioni per la teologia stessa.

Infine c'è il Magistero della Chiesa. È il servizio alla rivelazione che la Chiesa, su mandato di Cristo, offre alla comunità cristiana e al mondo: Magistero che può essere straordinario o ordinario, infallibile o non infallibile (si ritornerà più tardi su questo aspetto).

### **Definizione della teologia morale**

La teologia morale ci appare come la riflessione critica sull'agire umano, condotta alla luce della Parola di Dio e della tradizione ecclesiale autenticata dal Magistero per cogliere come realizzare la sequela del Cristo nell'ordinarietà dell'esistenza.<sup>10</sup>

1. *Oggetto formale* della Teologia Morale è l'aspetto esistenziale, operativo, l'agire, il giusto comportamento del cristiano.

Si tratta in altre parole di reinterpretare e di riattualizzare la proposta di Cristo, che è per il credente e per la comunità cristiana sorgente,

---

<sup>10</sup> Cfr. G. PIANA, *Teologia morale*, in DTI, I, 279-315

norma e modello dell'agire etico, in rapporto alla situazione storica e socio culturale presente.

Tale riattualizzazione avviene all'interno della fede.

Il che non esclude che essa si sistemi e assuma una veste intellettuale, diventando in tal modo un sapere scientifico. La dimensione razionale della teologia è anzi una sua funzione permanente, in quanto un pensiero teologico che non presentasse un carattere razionale e disinteressato non sarebbe veramente fedele all'intelligenza della fede. Come tale la riflessione teologica è anzitutto il frutto dell'azione dello Spirito sotto la cui guida avviene la ricerca umana, che utilizza gli strumenti culturali strutturali e linguistici del tempo.

2. Il *compito* della Teologia Morale è essenzialmente critico, nel senso che essa è chiamata a far giudizio della vita della chiesa e della società, indicando la meta dell'agire personale e comunitario.

Conoscere Cristo, nel senso biblico del termine: è questo il fine ultimo della ricerca teologica. Il che significa crescere in Lui, attuando una partecipazione maggiore alla sua vita. La riflessione teologica è tanto più valida e vera quanto più aiuta la comunità cristiana, ed in essa i singoli credenti, ad alimentare la vita di Cristo presente oggi appunto attraverso la Chiesa. Il cristianesimo non è infatti un insieme di verità, ma è una verità di salvezza e di vita.

3. Il *soggetto* della riflessione teologico morale è la Chiesa, cioè la comunità cristiana concreta, che cresce costantemente nella fede in un rapporto di partecipazione nei confronti del mondo in cui è inserita.

Per quanto riguarda il metodo, come dimostra la storia della teologia morale non è stato sempre lo stesso. A seconda dei periodi, è stato privilegiato il metodo deduttivo, oppure quello casistico, quello dialettico, o ancora il metodo induttivo.

Non dobbiamo però pensare che queste diverse metodologie siano in contrapposizione, in contrasto, anzi dobbiamo vederle complementari in quanto perseguono tutte lo stesso fine: elaborare una disciplina in modo coerente e che abbia i caratteri della scientificità.

## **IL MESSAGGIO MORALE (ETICA) DELLA BIBBIA**

### **Premessa**

In precedenza, indicando le fonti della teologia morale, abbiamo annoverato, tra queste la Rivelazione, la Bibbia.

Ci inoltriamo ora in questa sorgente inesauribile per la riflessione morale da due versanti. Uno più storico e analitico che segue i vari periodi e la struttura della Bibbia, l'altro trasversale che prende la Rivelazione nel suo complesso.

Ribadiamo inoltre che la Rivelazione ci ricorda in continuazione che, al di là di quanto Dio esige, il fatto più importante, primo, è che Dio per primo si dà a noi per impegnarci a seguirlo.

### **ETICA DELL' ANTICO TESTAMENTO**

Partiamo prendendo come riferimento la suddivisione, oggi comune, degli scritti dell'AT in libri storici, profetici e poetico-sapienziali e da qui parlare di etica della legge, dei profeti e della sapienza. Questi tre modelli non sono nettamente separati, né temporalmente né dal punto di vista del contenuto. Essi esistettero invece in gran parte contemporaneamente e presentano molteplici connessioni, collegamenti e comunanze.

#### **1. L'ETICA DELLA LEGGE**

Questa parte dell'etica si presenta, a sua volta, composta da vari strati e sviluppi. Tuttavia si può notare già nella Bibbia stessa il tentativo di raggruppare la molteplicità delle disposizioni etico-religiose sotto il concetto di legge, la Torah.

Così facendo questa legge viene considerata a tal punto l'argomento essenziale della tradizione scritta, che il Pentateuco, nel quale è quasi del tutto contenuta, viene indicato talvolta semplicemente con il termine "legge". In alcuni passi neotestamentari questa espressione si trova o da sola (Gv 10,34; 15,25; 1Cor 14,21) oppure insieme ai "profeti" (Mt 7,12; 22,40), a indicare addirittura l'intero Antico Testamento,

## 1.1. Il contenuto

La Legge, essendo un ordinamento pensato per la totalità della vita, contiene prescrizioni che dal punto di vista odierno si potrebbero suddividere in tre gruppi: giuridico, culturale-religioso e propriamente etico.

- Le prescrizioni giuridiche si riferiscono all'ambito del diritto penale, civile e processuale. Si trovano soprattutto nel “Libro dell'alleanza” (Es 20-23) e in ampie parti del Deuteronomio.

- Le prescrizioni culturali-religiose si trovano in sostanza nel Levitico, ma anche in alcuni capitoli dell'Esodo e dei Numeri. Tra le parti più importanti: il “decalogo culturale” (Es. 34,14-26), le affermazioni sul puro e sull'impuro (Lv. 1-15) e, almeno in parte, la “legge di santità” (Lv. 17-25).

- I comandamenti espressamente etici si trovano sparsi nell'Esodo, nel Levitico e nel Deuteronomio. Tra questi troviamo le norme circa: il comportamento nei confronti del prossimo (Lv 19,11-18.32.37), quelle che riguardano i rapporti sessuali (Lv 18,6-30; 19,20-22), e il decalogo, tramandato in duplice forma (Es. 20,2-17; Dt. 5,6-21).

Per quel che riguarda le disposizioni esplicitamente etiche, prevalgono quelle che esigono o vietano determinate azioni.

Tuttavia sarebbe errato vedere la Torah come un codice morale puramente esteriore: ripetutamente e chiaramente vengono indicati anche atteggiamenti interiori, come l'amore per il prossimo (Lv 19,18) e quello per lo straniero (Dt 10,19). Come mostrano questi ultimi esempi, non è giusto vedere nella Torah solo un minimum etico. Sebbene la Torah contenga spesso elementi di semplice buon costume, a volte essa rivendica esigenze etiche per le quali sarebbe difficile immaginare un livello più alto.

Di fatto si tratta quasi esclusivamente di una morale sociale e i suoi temi e fini principali possono essere considerati:

- il fondamentale rispetto della vita umana (sebbene in vari modi limitato);
- la pacifica convivenza di famiglie e tribù nella comunità ristretta;
- la preoccupazione per l'istituzione del matrimonio e la perpetuazione della propria stirpe;
- la solidarietà con i parenti e i connazionali;
- la difesa del popolo dai pericoli esterni;

- la salvaguardia di coloro che sono socialmente più deboli: stranieri, schiavi, vedove, orfani e poveri.

## **1. 2. Aspetti caratteristici**

a) L'elemento primario e fondante è il carattere teologico-religioso dell'etica della *Torah*. Israele crede in Dio come suo unico Dio e vive della convinzione che questo Dio è entrato in un particolare rapporto di comunione con lui espresso attraverso la categoria di alleanza, cioè di comunione personale da parte di Dio.

Il fatto, poi, che Dio si riveli come l'unico e venga come tale creduto fa considerare provenienti da Lui tutte le prescrizioni etiche. L'idea di alleanza fa comprendere questi obblighi come le clausole del patto pronunciate da Dio stesso, rispettando le quali il popolo contribuisce all'alleanza.

b) Da questa particolare comprensione teologica emergono le altre caratteristiche dell'etica della *Torah*, che la differenziano chiaramente dalla morale dell'ambiente circostante che sono soprattutto le seguenti:

- Il significato secondario della morale

Prima delle prescrizioni vi è il dono misericordioso di Dio che si manifesta nella salvezza e nell'elezione del popolo. L'osservanza delle clausole dell'alleanza è la risposta all'azione salvifica e liberante di Dio, risposta che proprio questa azione di Dio rende possibile.

- Il carattere di morale sociale.

Dio conclude la sua alleanza con il popolo, cosicché anche i comandamenti, come le clausole dell'alleanza, sono rivolte in prima istanza al popolo. Ciò che è prioritario non è il perfezionamento del singolo ma la protezione della vita comune, del bene della comunione e della salvaguardia dell'esistenza del popolo.

- La concezione dei comandamenti come dono.

La legge è primariamente un dono che rende felici e rallegra; verso questo dono l'uomo anela e per esso bisogna rendere grazie (Sal 19 e 119). Nei comandamenti Dio apre al popolo uno spazio di vita, gli mostra le vie attraverso le quali il popolo può raggiungere la sua salvezza e conservarla.

- La particolare accentuazione dell'obbedienza e la struttura

dialogico-personale

Dal momento che tutti i doveri sono fatti risalire alla volontà e all'accondiscendenza di Dio, diventa decisivo il compito morale dell'obbedienza a questa volontà. "La nostra giustizia è osservare e praticare interamente questi comandi davanti al Signore nostro Dio, come ci ha prescritto" (Dt 6,25).

### **1.3. Il dato di rivelazione**

a) L'etica della Torah non è comprensibile senza la fede in un Dio che si rivela a Israele; il riferimento alla rivelazione appare anzi costitutivo. D'altra parte non bisogna dimenticare che il contenuto della legge presenta molte affinità con la morale dei popoli vicini.

b) L'uomo raggiunto dalla rivelazione di Dio può concepire anche il suo comportamento etico solo a partire da questo Dio. Il Dio che si rivela come salvatore e l'immagine dell'uomo che contemporaneamente ne emerge sono il vero e proprio contenuto della rivelazione, che getta luce anche sul contenuto dell'etica umana.

c) Dal momento che la rivelazione (e la sua ricezione) ha una sua storia e accade in varie tappe, anche il suo influsso sul contenuto dell'etica porta i segni della storicità, Solo gradualmente diviene chiaro quali conseguenze per il comportamento dell'uomo risultino dalla progressiva autocomunicazione di Dio.

## **IL DECALOGO**

Il decalogo, all'interno dell'etica della *Torah*, merita un po' di spazio in più in relazione non solo al suo significato straordinario, ma anche per lo spazio che ha avuto nella predicazione della Chiesa e per l'attualità che sembra ancora avere.

a) Aspetto complessivo

Il testo del decalogo è tramandato in due versioni: Es 20,2-17 e Dt 5,6-21. In entrambi i casi si trova nel racconto della conclusione dell'alleanza sul Sinai ovvero Oreb.

Il luogo fissato dalla tradizione, come anche la duplice ricorrenza, pone anzitutto il problema circa l'origine del decalogo, nel quale, per

evitare riduzioni e fraintendimenti, bisogna distinguere tra l'aspetto storico e quello teologico, il primo inerente la "formazione", il secondo, quello teologico, il "contenuto".

#### b) Formazione del decalogo

Nell'esegesi, attualmente, si accetta comunemente che il decalogo si sia venuto formando non durante il cammino nel deserto, ma nella tarda epoca dei re, composto a partire da una serie di comandamenti a se stanti e da tempo esistenti, probabilmente nell'VIII/VII secolo a.C.

A favore di questa ipotesi depone il fatto che i singoli comandamenti non sono affatto formulati unitariamente, ad esempio, la redazione formulata in positivo del comandamento del sabato e del comandamento del rispetto dei genitori, differente dallo stile degli altri comandamenti.

La descrizione delle circostanze della sua promulgazione presso il Sinai va intesa come un'interpretazione di carattere teologico di un'epoca successiva.

#### c) Contenuto teologico

Il contenuto teologico emerge soprattutto da due aspetti: il decalogo è correlato con l'avvenimento della teofania sul Sinai ed è collocato nella prospettiva della conclusione dell'alleanza tra Dio e il suo popolo.

- Il decalogo, in quanto parte di un racconto di epifania, esprime anzitutto l'idea di una sua origine divina. Comunque si sia svolta la storia empiricamente verificabile, per chi crede in Dio è da lui che provengono i comandamenti.

Allo stesso tempo diventa chiaro che l'etica fa inseparabilmente parte dell'esperienza di Dio: Dio non è un semplice Dio del culto, come il vitello d'oro, che si accontenta di essere adorato. Il Dio della rivelazione, che non è un idolo fatto dall'uomo, rivendica un diritto su tutto l'uomo e perciò anche sul suo comportamento etico. In ciò si può vedere addirittura il vero e proprio messaggio teologico delle due tavole del decalogo: in un'unica serie vengono dati i comandamenti per l'agire culturale-religioso e per quello etico, ed entrambe le cose sono considerate richieste da Dio stesso. Il Dio che comunica se stesso viene insomma sperimentato nella fede come un Dio che propone e chiede un particolare comportamento etico.

Infine la connessione con la teofania mostra il valore eminente del decalogo: essendo legato alla più alta forma di presenza e realtà di

Dio, anch'esso riceve una definitiva e massima importanza e autorità.

- Il decalogo è visto nel quadro di una teologia dell'alleanza secondo la quale Dio stesso ha cercato e fondato una comunione particolare con il popolo d'Israele. Così si mostra anche qui il carattere secondario e derivato dell'etica.

Prima della rivendicazione di qualsiasi esigenza c'è la memoria del suo agire salvifico e liberatore nei confronti di Israele: “Io sono Dio, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile”.

I comandamenti del decalogo hanno solo la funzione di una risposta, che però è irrinunciabile.

- Un'ulteriore conseguenza del riferimento al concetto di alleanza appare il carattere fondamentalmente sociale delle prescrizioni, che conferma ciò che era stato constatato già per l'etica della Torah in generale. I comandamenti del decalogo mirano alla difesa di quei beni particolarmente importanti per la comunità. Così, ad esempio, nel sesto comandamento non è in gioco l'integrità sessuale del singolo, ma il bene sociale del matrimonio.

Numerazione e ripartizione.

Si tratta di questioni contenutisticamente meno importanti, che meritano di essere citate solo a causa della diversità dei punti di vista,

- Certo è che il numero dieci nella Bibbia è scelto intenzionalmente: dieci, nell'Antico Testamento, vale come espressione di un “tutto completo” (cfr., ad esempio, le dieci piaghe d'Egitto) ed è consigliabile per motivi pratici (cioè mnemonici).

- Per quanto riguarda la numerazione c'è già una differenza nelle varie Chiese cristiane a causa della diversa valutazione del divieto di farsi immagini. Nelle Chiese d'Occidente solitamente esso non viene percepito come comandamento a se stante, ma o è unito al primo oppure tralasciato; per arrivare al numero di dieci perciò il divieto di desiderare è suddiviso in due comandamenti indipendenti.

- Anche per quanto riguarda il tentativo di una ripartizione dei comandamenti nelle due tavole citate nella Bibbia ci sono differenze, Nella tradizione ebraica la cesura decisiva viene vista dopo il comandamento del rispetto che si deve ai genitori, che è considerato inoltre anche qui come il quinto, cosicché alle due tavole è assegnato un numero uguale di comandamenti. Nel cristianesimo è consueto vedere una cesura dopo il comandamento del sabato e di conseguenza

suddividere tra i tre comandamenti in relazione a Dio e i sette in relazione al prossimo.

d) I singoli comandamenti

1. *Non avrai altri dei all'infuori di me*

Il comandamento indica la rivendicazione di Dio a essere riconosciuto e adorato in maniera esclusiva. Questo obbligo è così fondamentale per l'intero atteggiamento di Israele da essere a buon diritto in vetta a tutti i precetti e da incontrarsi in molti altri passi in varie formulazioni linguistiche. Così, ad esempio, si richiede di aderire a Dio solo e seguire solo lui (Dt 6,14), di temere solo lui e amarlo con tutto il cuore (Dt 6,5,13), di non dimenticarlo quando ci si trova in condizioni di ricchezza e benessere (Dt 8,11s), di non gloriarsi davanti a lui di nessuna propria giustizia o buona riuscita (Dt 9,4s). Queste differenti formulazioni dipendono dalle situazioni e circostanze in cui di volta in volta il popolo si è venuto a trovare: l'unica prescrizione viene, insomma, attualizzata e concretizzata secondo le diverse esigenze. Così già la prima formula del decalogo si dimostra una parola viva e capace di molteplici trasformazioni.

Non farti alcuna immagine di Dio

Il divieto evidentemente non si rivolge solo contro immagini di dei stranieri, ma vieta anche e soprattutto la fabbricazione di un'immagine di Dio. Così facendo vuole andare contro l'idea e il tentativo d'influenzare Dio tramite una sua immagine, cosa che potrebbe mettere in discussione la sua assoluta libertà.

2. *Non abusare del nome di Dio, tuo Dio.*

Secondo l'opinione esegetica dominante, in questo comandamento si tratta di assicurare la trascendenza di Dio. Viene vietato l'uso magico del suo nome, un comportamento che deriva dall'idea che pronunciando il nome di una cosa si possa ottenere il potere su di essa.

3. *Ricordati del sabato e santificalo*

L'intera formulazione del comandamento mostra chiaramente un aggancio a comportamenti sociali e culturali. La santificazione del giorno per riservarlo a Dio significa allo stesso tempo assicurare il riposo dal lavoro a figli, schiavi e stranieri.

#### 4. *Onora tuo padre e tua madre*

Sicuramente qui si esige la cura per i genitori che si trovano in età bisognosa di aiuto, ma anche un rispetto di carattere religioso verso i genitori come depositari e mediatori della tradizione e della fede; a ciò alluderebbe il verbo *kbd (Kabod)*, “dare onore”, solitamente usato in contesto culturale-religioso.

#### 5. *Non uccidere*

Benché la formulazione suoni universale, originariamente si tratta solo di un limitato divieto di omicidio. Lo dimostrano nella Bibbia stessa sia alcune eccezioni considerate giustificate (omicidio in guerra, pena di morte per determinati delitti), sia soprattutto il verbo *rsh*, usato nel divieto, che non può essere tradotto adeguatamente con “uccidere”, esso indica piuttosto la soppressione di propria iniziativa di un avversario personale e insieme indifeso.

#### 6. *Non commettere adulterio*

Anche il valore originario di questo comandamento è chiaramente delimitato, corrispondentemente alla ristretta comprensione del matrimonio del tempo. Nel caso del maschio, veniva considerato adulterio solo il rapporto con una donna sposata e dunque la violazione di un matrimonio altrui. Comunque si fa strada già in epoca veterotestamentaria l'idea che un uomo sposato violi anche il proprio matrimonio, e dunque commetta adulterio, anche se ha rapporti sessuali con donne non sposate.

#### 7. *Non rubare*

Anche questo comandamento come i due precedenti ha a che fare con gli altri, con i rapporti con i vicini.

Sembra che all'origine in questo comandamento sia proibito il rapimento di un uomo libero o meglio di un israelita. A questo significato primordiale si è poi aggiunto anche il divieto di portare via la proprietà dell'altro in quanto ritenuta indispensabile per la vita dell'altro. È quindi anche questo un comandamento che tutela la libertà e la vita del prossimo.

#### 8. *Non deporre falsa testimonianza contro il tuo prossimo*

All'origine viene vietata la falsa testimonianza davanti al tribunale,

con la quale un altro potrebbe essere condannato ingiustamente, eventualmente addirittura a morte e non la menzogna in genere.

#### 9. *Non desiderare la moglie del tuo prossimo*

Il fatto di considerare questo comandamento come a se stante ha la sua origine nella redazione deuteronomistica, nella quale tra gli oggetti del desiderio la moglie del prossimo viene separata dagli altri e messa al primo posto. “Desiderare” (hmd) non significa tanto il processo interno di un peccato di pensiero, ma piuttosto tutti quei comportamenti che tendono all’appropriazione di ciò che si desidera.

#### 10. *Non desiderare la casa del tuo prossimo*

Il termine “casa” indica globalmente ogni tipo di proprietà del prossimo; tuttavia nel testo completo del comandamento vengono citati anche alcuni ulteriori beni singoli, tra i quali anche «servi e serve», ciò fa di nuovo vedere, accanto alla sua grandezza, anche i condizionamenti storici e le limitazioni del decalogo.

#### e) La storia successiva

- Nel Nuovo Testamento

Il decalogo continua ad avere la sua importanza anche se non viene mai citato per intero in nessuno degli scritti neotestamentari, ma alcuni comandamenti e parti del decalogo si trovano ripetutamente anche nei vangeli e nelle lettere (1Tm 1,9s).

Le citazioni testimoniano da un lato la libertà con cui veniva trattato il testo del decalogo e dall’altra una nuova comprensione che si esprime nell’ampliamento del loro contenuto (es antitesi del Discorso della Montagna) e nella loro subordinazione all’amore del prossimo.(Rm 13,9: “Infatti: non commettere adulterio, non uccidere... e qualunque altro comandamento trova il suo culmine in questa espressione: “Amerai il tuo prossimo come te stesso”).

- Nel cristianesimo

Per un primo periodo si nota un certo regresso. Infatti anche se nessuno dei comandamenti viene respinto e anche il decalogo in quanto tale viene citato; tuttavia nell’annuncio e nell’insegnamento della Chiesa all’inizio i comandamenti non hanno un ruolo decisivo.

Il decalogo trovò una grande attenzione per la prima volta nell’Alto

Medioevo, in connessione con l'evangelizzazione dei popoli germanici. Esso diventa uno dei punti centrali nell'annuncio della Chiesa e viene messo a pari merito accanto al Credo e al Padre nostro. Diventa così il punto di riferimento dell'etica sostituendosi agli schemi usati fino ad allora basati sulla ripartizione delle virtù o dei vizi. Ciò vale anzitutto nella catechesi dove questa considerazione del decalogo è più antica, mentre nell'etica teologica il decalogo si affermò come principio strutturale esclusivo solo dopo la fioritura dell'alta Scolastica. All'inizio dell'epoca moderna, esso era già parte essenziale della morale cristiana al punto che anche i riformatori si attennero a esso con forza e sottolinearono la sua importanza anche per i cristiani.

## **2. L'ETICA DEI PROFETI**

Per quanto concerne l'etica i profeti non vogliono apportare niente di nuovo, ma ricordare al popolo la sua antica vocazione e dunque anche i suoi antichi doveri. Nonostante ciò, si giunge a nuove accentuazioni, sia per quel che riguarda il contenuto sia per la comprensione formale dell'etica.

### **2.1. Il contenuto**

Un primo accento è l'anteposizione dell'etica al culto. Gli obblighi culturali non vengono negati, ma il tentativo di crearsi un alibi davanti a Dio con l'adempimento dei rituali viene rifiutato con severità talvolta polemica (Am 5,21-25; Is 1,10-17; Ger 7,21-23).

La loro critica, però, non si rivolge contro il culto come tale, ma contro una caratteristica che di fatto esso aveva assunto nel tempo: esso era isolato e veniva compiuto in modo da non avere conseguenze sulla sfera etica, ovvero si accompagnava a una condotta di vita empia e criminale.

Questo è, per i profeti, il motivo per cui il culto non viene accettato da Dio: senza la giustizia e la rettitudine, sacrifici, preghiere e incensi non hanno senso, sono inutili e causano anzi l'ira di Dio.

Essi non vogliono sostituire il culto con l'etica e dar valore solo a quest'ultima: si dirigono contro un culto totalmente slegato dall'etica e quindi dalla vita senza con ciò mettere in discussione il fatto che la fede in Dio possa per principio manifestarsi anche nelle azioni culturali.

Un secondo punto chiave è la sottolineatura dei doveri sociali in senso stretto: il sostegno dei poveri, la difesa dei socialmente deboli, il superamento delle fratture in seno al popolo, il rispetto del diritto e l'osservanza della giustizia. Questi sono i temi che i profeti riprendono continuamente e trattano con incisività ancora maggiore di quella dell'etica della legge e la rende attuale.

## **2.2. Aspetti caratteristici**

Malgrado tutte le sottolineature dei doveri sociali, quello che viene proclamato non è un semplice programma sociale; è un'etica profondamente teologica, infatti Dio è considerato l'origine delle prescrizioni, le quali però non dipendono solo dalla sua volontà ma dal suo "essere", dalla sua natura. Dal momento che Dio stesso è giusto e misericordioso, pure l'uomo deve comportarsi così (cfr. il Deutero-Isaia e Osea).

Oltre a ciò, si trova anche l'idea ricorrente che il popolo di Dio viene colpito in seguito a un comportamento asociale (Mic 2,8; 3,3) mentre con un atteggiamento socialmente retto si sperimenta la realtà di Dio stesso: "Tuo padre forse non ha mangiato e bevuto? Praticava, però, il diritto e la giustizia; perciò ebbe prosperità! Difendeva la causa del povero e del misero e allora andava bene. Non significa questo conoscere me?" (Ger 22,15-16).

Come seconda peculiarità va notata una maggiore interiorizzazione dell'etica. Viene respinto un adempimento puramente formale, in cui la prescrizione è rispettata solo esteriormente.

## **2.3. Il dato della rivelazione**

A prima vista anche nei profeti sembra che le indicazioni etiche derivino da una esplicita rivelazione in quanto le prescrizioni sono continuamente indicate come parola di Dio e offerte come sua diretta disposizione. Ma ad un attento esame ci si accorge che i profeti si limitano a raccomandare precetti già noti, ma dimenticati nella pratica concreta, attingendo in alcuni casi anche alle leggi dei popoli circostanti. Però anche in questi casi possiamo dire che le richieste etiche sono il risultato indiretto della rivelazione.

### **3. L'ETICA SAPIENZIALE<sup>11</sup>**

Il genere letterario degli scritti sapienziali si estende in un periodo di tempo di circa un millennio: perciò l'etica sapienziale è in relazione con l'etica della legge e quella dei profeti. Tuttavia essa ha una particolarità inconfondibile, che talvolta la fa apparire più vicina alla sapienza di tipo orientale che a ciò che è caratteristico e decisivo per la fede d'Israele. Molti sono infatti i parallelismi con l'ambiente extrabiblico. Ad esempio nel libro dei Proverbi (22,17-23,11) si incontra quasi letteralmente un passo ripreso dal libro sapienziale egiziano di Amenemope (X secolo a.C.).

#### **3.1. Il contenuto**

I temi etici occupano uno spazio ampio, così che soprattutto in quelli più antichi si può avere l'impressione che si tratti principalmente di etica. Questi temi sono molto vari e toccano quasi tutti gli ambiti della vita di allora: si tratta di condurre bene le situazioni dell'esistenza in tutta la sua ampiezza e ricchezza. Ciò principalmente dal punto di vista del singolo: da qui deriva una certa delimitazione della tematica e non si può trovare, ad esempio, un dibattito sui problemi relativi alla guerra o all'affermazione politica del popolo.

Proprio questa attenzione al singolo porta a un caratteristico ampliamento dell'argomento etico. Accanto ad affermazioni sul giusto comportamento nei confronti di Dio e nei confronti del prossimo, se ne incontrano spesso anche alcune che riguardano il comportamento verso se stessi: esortazioni alla diligenza e alla modestia, al dominio delle emozioni e in generale alla moderazione: non essere gran bevitori, frenare la lingua, non cedere alla seduzione di una donna straniera e così via.

Saggio è colui che sa formarsi e controllarsi,

#### **3.2. Aspetti caratteristici**

La caratteristica più appariscente dell'etica della sapienza è il modo in cui essa viene presentata. A differenza della legge e dei profeti, essa

---

<sup>11</sup> Per l'intera sezione si veda soprattutto lo studio, ormai classico, di G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975.

non è fatta proclamando direttamente prescrizioni o divieti, ma comunicando intuizioni ed esperienze. Non si tratta di un'etica del comando, ma di una moralità che si presenta con consigli e argomenti razionali. Ci si appella più alla ragione dell'uomo che alla sua volontà.

Caratteristico è che nella visione sapienziale il cosa si deve fare, o non fare, emerga dalle azioni stesse e più precisamente dalle loro conseguenze. Sono proprio gli effetti, inseparabili dalle singole azioni, che mostrano se queste ultime siano raccomandabili o meno.

Specialmente per la sapienza più antica si ricorre più all'esperienza quotidiana e al buon senso che alla Parola di Dio.

Un'ulteriore caratteristica dell'etica della sapienza è il fatto che essa è ordinata alla riuscita della vita umana, a un'esistenza il più possibile felice e armoniosa.

Viene raccomandato quell'atteggiamento dal quale ci si aspettano buoni risultati, mentre viene sconsigliato un modo di agire indicandone l'esito negativo. Questo modo di argomentare ha senza dubbio una tinta utilitaristica, anche se il pensiero sapienziale si distingue chiaramente da ciò che s'intende generalmente con "utilitarismo".

### **3.3. Il dato della rivelazione**

A prima vista quest'etica sembra poco teologica: essa si presenta in una veste del tutto profana. A differenza di quanto avveniva nella Torah e nei profeti, i singoli comandamenti non vengono più dati come se fossero parole dirette di Dio, ma come consigli che devono essere trovati dall'uomo stesso in modo empirico-intramondano..

Tuttavia quest'etica non è affatto senza riferimento alla teologia: si rivela inserita in un orizzonte di tipo particolare segnato non tanto dalla realtà dell'Alleanza ma dalla fede nel Dio della creazione e dell'ordine in essa esistente. Perciò era necessario indagare, in un mondo in cui Dio ha creato un ordine, la sua volontà nel contatto con il mondo e nella riflessione su di esso.

Certamente è l'uomo a essere attivo nell'ambito della conoscenza etica, ma ciò avviene in un campo che è posto da Dio. Anche il discernimento è visto in riferimento a Dio: la sapienza è ritenuta

dipendente dal timore di Dio o anche (nella sapienza più recente) direttamente come un suo dono. Dietro la profanità dell'etica della sapienza c'è dunque una fede forte ed esplicita.

Da ciò si può vedere anche l'importanza dell'etica della sapienza per il presente. Essa offre più della Torah e dei Profeti, un modello per affrontare e risolvere oggi problemi etici, e ci è chiaramente più vicino come mentalità.

## ETICA DEL NUOVO TESTAMENTO

Di fronte alla grande quantità di messaggi etici del Nuovo Testamento porteremo la nostra attenzione all'etica di Gesù, a quella di Paolo e a quella degli scritti giovannei.

### 1. L'ETICA DI GESÙ

L'analisi della proposta etica di Gesù la tenteremo in diversi modi: in primo luogo riflettendo su singoli temi etici rintracciabili nei vangeli, in secondo luogo considerando il discorso della Montagna come uno dei maggiori testi etici presenti nel NT.

#### 1.1. Contenuti essenziali dell'etica di Gesù

Contenuti essenziali vanno considerati anzitutto l'appello alla conversione, il comandamento dell'amore del prossimo e la chiamata alla sequela. Ciascuno di essi riunisce una quantità di singole esigenze e determina come motivo fondamentale la peculiarità di quella "giustizia più grande" che Gesù si aspetta dai suoi discepoli e seguaci..

##### 1.1.1. L'esigenza della conversione <sup>12</sup>

L'esigenza della conversione si spiega in modo particolare a partire dal centro dell'annuncio di Gesù: il dono della definitiva salvezza escatologica.

Il collegamento lo si trova in Gesù stesso ed è tramandato come inizio programmatico della sua predicazione: "Convertitevi, perché il regno di Dio è vicino" (Mt 4,17).

Con questa conversione, come indica il termine greco metanoia, (μετάνοια) s'intende un cambiamento completo, nel quale non si esige più solo, come accadeva nella predicazione penitenziale veterotestamentaria, che ci si separi dal male, ma anche che ci si allontani e si rinunci a cose che fino ad allora erano ritenute buone e legittime. All'irruzione della signoria di Dio, che trascende in modo inconcepibile tutto ciò che esiste, l'uomo deve rispondere con un atteggiamento altrettanto nuovo, che supera tutte le precedenti

---

<sup>12</sup> Cfr. H. D. WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento*, op. cit., pp. 17-21, e inoltre R. Schnackenburg, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, op. cit., pp. 26-33 e Id., *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, vol. 1., op. cit., pp. 47-58.

concezioni.

Il tema della conversione non si trova solo dove espressamente si parla di essa, ma si incontra anche come elemento interno di altre affermazioni e richieste che perciò chiariscono da parte loro ciò che si intende concretamente con metanoia.

- Un esempio sono le antitesi del discorso della Montagna. Nel cammino verso una maggiore giustizia, i discepoli di Gesù non possono arrestarsi né alle prescrizioni della legge mosaica, né alla tradizione rabbinica che le interpreta; essi devono essere pronti a un di più e ad un agire talvolta addirittura ad esse opposto (come nel caso del ripudio o del giuramento) e anche a un comportamento che contrasta apertamente lo spontaneo senso etico (come nel caso della difesa contro un'ingiustizia).

- Simile è la concretizzazione da parte di alcuni detti che richiamano alla sequela. Secondo essi può essere richiesta addirittura un'azione che contrasta con il dovere della pietà e della solidarietà con la famiglia (cfr. Lc 9,59-62).

- Ad un aspetto molto profondo della conversione si riferiscono quei passi che sono rivolti contro i tentativi di volersi dare delle sicurezze (Mt 10,39 *“Chi vuol salvare la propria vita, la perderà”*; Mt 6,25-33 *“Non affannatevi per la vostra vita...”*).

Finché uno tenta di salvare se stesso e di affermarsi, non ha trovato ancora la giusta risposta alla promessa della definitiva salvezza divina: alla grandezza di questa offerta può corrispondere infatti solo una fiducia incondizionata e un dono di sé senza riserve.

- Infine si riferiscono alla conversione, e la chiariscono, anche gli ammonimenti, relativamente frequenti, contro la ricchezza (Mt 6,19-21.24; 19,23-25; Lc 6,24-25; 12,13-34; 16,19-31). Infatti la sensazione di avere e possedere in pienezza può facilmente condurre all'autosufficienza e all'appagamento; ciò offusca il fondamentale affidamento alla misericordia e alla grazia di Dio, indebolisce l'attesa di “Colui che viene”.

### 1.1.2 Il comandamento della dedizione e dell'amore verso l'uomo

Questo tema dell'amore per l'uomo è un contenuto essenziale e imprescindibile dell'etica voluta e predicata da Gesù.

- Prima che nelle parole è nel suo stesso comportamento che

possiamo vedere fino a che punto Gesù abbia preso sul serio la dedizione all'umanità. Egli è “l'uomo per gli altri” (D. Bonhoeffer).

- In molti casi guarisce, consola, incoraggia e aiuta,
- Per gli altri trascura le proprie elementari necessità (Mc 3,20s); si lascia criticare a causa delle sue relazioni con gli altri (Mt 11,19); aiuta e salva anche quando a causa di queste azioni viene attaccato (Mt 12,9-14; Lc 13,10-17; 14,1-6),
- Quando vede il bisogno di qualcun' altro è disposto a cambiare programma: lascia perdere i suoi progetti (Mc 6,30-34) e abbandona perfino ciò che sente come suo compito missionario (Mt 15,22-28).
- In modo particolare si prende cura di coloro che erano emarginati nella società del tempo o per i quali vigevano pregiudizi: poveri, malati, pubblicani e peccatori. Intrattiene però relazioni anche con persone delle classi più stimate: accetta l'invito dei farisei (Lc 7,36-50;14,1-14); ha tempo per il dottore della legge Nicodemo (Gv 3,1-21); accoglie tra i suoi discepoli un membro del gran consiglio (Mt 27,57); frequenta la casa di Lazzaro, secondo ogni apparenza benestante (Gv 12,1-11). Il suo scopo è l'abbattimento di ogni tipo di separazione che c'è tra gli uomini, non l'innalzamento di nuove barriere.
- Il culmine e il compimento del suo essere per gli altri è nell'offerta della vita in croce. Si tratta di una morte per “i molti” (cfr, Mc 14,24) e per la vita del mondo (cfr, Gv 6,51).

- Molto spesso il motivo della dedizione agli uomini s'incontra anche nella predicazione di Gesù, sia in prescrizioni esplicite sia in diverse parabole dove l'amore per il prossimo è spiegato ampiamente.

Gesù sprona a un impegno concreto per gli altri: aiutare nelle condizioni di bisogno più elementare (Mt 25,31-46), prendersi cura dei genitori (Mc 7,10- 13), dimostrare amore e bontà anche là dove non ci si può aspettare niente in contraccambio (Mt 5,46s; Lc 14,12-14),

- Un altro tema è quello del superamento delle discordie: mantenere o ripristinare la pace (Mt 5,9), riconciliarsi (Mt 5,23s) e rinunciare alla legge del taglione (Mt 5,38-42).

Molto spesso egli esorta all'indulgenza e al perdono: guardarsi dal giudicare il prossimo (Mt 7,1; Gv 8,7), avere pazienza con i suoi difetti (Mt 7,3-5) ed essere sempre pronti a non serbare rancore per un torto

subito (Mt 6,12; 18,22,23-35). Una richiesta particolare infine è quella della rinuncia a privilegi e a posizioni di supremazia: il discepolo non deve voler dominare sugli altri (Mt 20,25-27); ogni disputa per il grado e la dignità deve scomparire (Mc 9,33-37), come anche il tentativo di volersi distinguere dagli altri con le buone azioni (Mt 6,18).

- L'elemento centrale, il perno intorno a cui ruota ogni impegno etico, al di là del fatto che venga spesso menzionato, è l'amore del prossimo. La proposta di Gesù non indica prima di tutto una ricerca di se, un'autorealizzazione. Il criterio determinante per l'agire è piuttosto l'altro, il prossimo, il fratello. Le parole chiave in questa etica non sono coscienza o autonomia o addirittura emancipazione, ma amore, dono di se e servizio.

Per Giovanni l'amore è il precetto di Gesù per antonomasia (15,12: "Questo è il mio comandamento") e il vero segno di riconoscimento della sua comunità (13,35 : "Da questo riconosceranno che siete miei discepoli").

- L'amore del prossimo nell'etica di Gesù è l'esigenza massima e riassuntiva di tutte le altre.

Così avviene con particolare chiarezza in Mt 22,30-31, dove il comandamento dell'amore del prossimo viene indicato come "simile" al comandamento dell'amore di Dio e insieme con esso si mostra come il cardine dell'intera tradizione veterotestamentaria. Secondo Mt 7,12 esso (nella formula della "regola d'oro"), addirittura da solo, è ritenuto il compendio della "legge" e dei "profeti".

Un primato di questo tipo è attestato anche in altri passi. Così secondo Mt 9,13 e 12,7 (tutte e due le volte con riferimento a Os 6,6: "Amore io voglio e non sacrificio") l'osservanza di prescrizioni culturali-religiose deve venire dopo la sollecitudine per l'uomo; e secondo Mt 5,23s un sacrificio cui non precede la riconciliazione con il fratello non ha nessun valore davanti a Dio.

Gesù non rifiuta i sacrifici (come del resto nemmeno i profeti, nella cui tradizione egli qui chiaramente si pone), ma essi per lui non hanno alcun senso se il prossimo è escluso dal proprio cammino di conversione a Dio.

- Se prendiamo in considerazione sia il comportamento di Gesù sia la

sua predicazione ci accorgiamo come l'amore del prossimo è comunque unito in modo strettissimo anche con il rapporto, con l'amore con Dio.

Nel suo comportamento il totale dono di sé agli uomini è collegato in modo fortissimo con una uguale dedizione a Dio; l'altruismo va di pari passo con l'incondizionata tensione verso il compimento della volontà del Padre celeste e verso la vita di questo Dio e Padre.

Nella predicazione il legame si mostra nel modo più evidente nella connessione dei due comandamenti principali (Mt 22,37-40) e il comportamento etico e quello religioso (riconciliazione e sacrifici) vengono considerati come un'ovvia unità (Mt 5,23s).

### 1.1.3. La chiamata alla sequela

Un altro tema, categoria, che emerge dalla lettura dei vangeli è quello della sequela. Questo è uno dei più vivi e fecondi che ha continuamente affascinato i cristiani al punto tale che è necessario accennare alla storia di questo termine, al suo significato.

- Il significato originario del termine in Gesù
  - Nei sinottici il termine “sequela” ha un contenuto limitato ma specifico. Infatti indica la comunione di vita con Gesù in tutta la concreta quotidianità: seguirlo nelle sue peregrinazioni, condividere le sue condizioni di vita è lasciarsi coinvolgere nel suo compito messianico. Tale chiamata è rivolta a una ristretta cerchia di persone, la cui scelta non è però avvenuta secondo un criterio di prestigio o di dignità.

- Accanto alla sequela così compresa, troviamo l'idea imitazione.

La sequela non è uguale a imitazione ma l'una conduce quasi naturalmente all'altra. Così le parole con le quali si è chiamati alla sequela già fanno capire che ci sarà una somiglianza di fatto tra Gesù e i chiamati: poiché essi hanno lo stesso suo compito, anche la loro vita sarà simile alla sua. Essi incontreranno resistenza e rifiuto (Mt 10,25) e dovranno vivere in povertà e senza patria (Mt 8,19s). Oltre a ciò sembra che in un passo Gesù stesso abbia invitato all'imitazione e precisamente quando presenta se stesso come modello da imitare: “Se uno tra voi vuole essere grande sia vostro servo e chi tra voi vuole essere primo sia schiavo di tutti. Infatti il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire” (Mc 10,43-45).

- Sviluppi neotestamentari

- La prima e più importante trasformazione sta nel fatto che la sequela di Gesù fu considerata come una possibilità e un compito per tutti e non solo per i pochi che avevano avuto la possibilità di seguire fisicamente Gesù.

In Giovanni la sequela postpasquale viene interpretata come adesione spirituale a Cristo: essa è tutt'uno con la fede (cfr. 8,12 con 12,35s). Qui l'estensione a tutti non solleva alcun problema, dal momento che è esortato alla fede chiunque voglia appartenere a Cristo.

In Paolo il termine “seguire” non s'incontra più, tuttavia qualcosa di simile viene espresso con le formule “in Cristo” e “con Cristo”: un'adesione che unisce tutti i cristiani al Signore risorto. La vita cristiana appare come compimento del destino di Cristo: poiché si è morti con lui, bisogna ora vivere con lui (cfr. in particolare Rm 6); è necessario compiere nella propria esistenza, uniti a lui, il suo rifiuto del peccato e la sua vita per Dio.

Una peculiarità del pensiero paolino è che la sequela, l'imitazione di Gesù è possibile grazie al dono dello Spirito, alla vita nello Spirito, non è quindi la risposta a una chiamata che viene da fuori, ma come testimonianza di un cambiamento interiore già avvenuto. Essa stessa si dimostra perciò, di gran lunga più chiaramente che nei sinottici, come frutto della grazia.

- Una seconda grande trasformazione è la crescente interpretazione della sequela come imitazione. Gesù viene sempre più presentato come esempio e modello (Gv 13,15-34; 15,12), anche in Paolo e nelle lettere cattoliche. Si esige l'assunzione delle sue qualità, dei suoi atteggiamenti interiori e della sua disposizione d'animo (Fil 2,5 “Coltivate in voi i sentimenti che furono anche in Cristo Gesù”). Contenuto di questa disposizione d'animo appaiono l'amore (Gv 13,34;15,12; Rm 15,7; Ef 5,2-25), la spoliamento di se (Fil 2,6s) e l'obbedienza (Fil 2,8). In questo senso sono chiare le parole che nella prima lettera di Pietro: “Cristo ha lasciato un modello così che voi seguite le sue orme” (2,21).

- Sviluppo post-biblico

La sequela di Cristo è considerata fin dall'inizio come specifico e irrinunciabile compito di ogni cristiano. Chi vuole essere cristiano deve essere pronto anche a essa, oltre a tutti gli impegni morali: non si può essere cristiani senza seguire Cristo. Per quanto riguarda che cosa significhi più in particolare la sequela, si mostrano ulteriori trasformazioni.

- Nella teologia patristica è portato a termine lo slittamento, iniziato già nel Nuovo Testamento, dal concetto di sequela a quello di imitazione. La sequela di Gesù viene intesa praticamente solo come imitazione: "*Quid est... sequi nisi imitari*". Contenuto dell'imitazione sono considerate sempre più anche caratteristiche e condizioni concrete della vita di Gesù.

Molto presto viene vista una forma particolarmente vicina di imitazione-sequela nel martirio, più tardi in una vita di celibato e di povertà o in modo completo nel monachesimo e nella scelta di una vita secondo i tre «consigli evangelici» (povertà, castità e obbedienza).

Nella spiritualità del Medioevo si arriva a un'ancora più estesa imitazione della vita di Cristo soprattutto per la sua passione: sorsero così esercizi di pietà come la flagellazione o la preghiera della *via crucis*.

Purtroppo nel corso di questo sviluppo la sequela di Gesù è stata legata troppo a determinate forme di vita quale la scelta della vita religiosa. Così i cristiani che non si decidevano per una vita secondo i «consigli evangelici» sono stati ritenuti capaci solo di una sequela di second'ordine. Tale idea è durata fino al Concilio Vaticano II.

## **1.2. Il discorso della Montagna (Mt 5-7)**

Anche se non possiamo ridurre il discorso della montagna solo all'aspetto etico è indubbio che in esso l'interesse nei confronti dell'etica è considerevole e può essere considerato la maggior esposizione sistematica dell'insegnamento etico attribuito a Gesù.

### 1.2.1. Contenuto

Per quanto riguarda il contenuto bisogna considerare soprattutto due cose: l'evidente novità nei confronti del passato e ciononostante la continuità e la conformità con altre tradizioni etiche.

- L'elemento di novità è da individuarsi nelle cosiddette antitesi, nelle quali Gesù contrappone a ogni antica formula (“avete udito che fu detto”) una sua propria formulazione (“ma io vi dico”), che o approfondisce quella antica oppure la contraddice (Mt 5,21 -48).

Qualcosa di simile emerge già dalle beatitudini, che compaiono come inizio del discorso della Montagna, se le si paragona con il decalogo, che secondo il racconto biblico è stato promulgato anch'esso su una montagna. In entrambi i casi si tratta di una serie di elementi formulati allo stesso modo o in maniera simile e che trattano del comportamento dell'uomo e del rapporto tra la relazione con Dio e quella con il prossimo. Nonostante queste somiglianze però prevalgono di gran lunga le differenze:

- Nel decalogo si comanda; le beatitudini invece incoraggiano al bene promettendo.
- Il decalogo parla prevalentemente di azioni che non devono essere fatte; le beatitudini sono formulate in positivo.
- Nel decalogo viene sempre comandato di fare o di non fare; nelle beatitudini talvolta si parla semplicemente di una situazione di fatto (beati quelli che piangono, beati i perseguitati). Il motivo dell'efficacia del comportamento umano passa notevolmente in secondo piano.
- Il decalogo vuole proteggere persone che sono più deboli di coloro ai quali ci si rivolge ed evitare l'ingiustizia; nelle beatitudini si parla dei deboli stessi e delle loro reazioni a un torto già avvenuto.
- Il decalogo contiene una morale ragionevole e immediatamente evidente; le affermazioni delle beatitudini sorprendono e provocano.

Con queste molteplici differenze anche le beatitudini superano il passato e danno alla visione generale dell'etica nuovi e più ricchi accenti:

- L'etica si mostra maggiormente nella sua forma positiva: più che di evitare il male si tratta di fare il bene.
- Si fa più evidente il ruolo della grazia nel comportamento umano: non solo l'azione e l'amore di Dio lo precedono, ma in esso anche traspaiono.
- Il compito etico viene capito in maniera più profonda: il punto di partenza non sta tanto nell'agire, quanto piuttosto nell'essere e nel carattere dell'uomo, ed è in questione la risposta a una ingiustizia già subita.
- Soprattutto però risplende la forma cristiana dell'etica: le beatitudini

fanno infatti presagire qualcosa del destino e del comportamento di Gesù stesso.

- L'elemento di continuità.

Le affermazioni del discorso della Montagna non vanno considerate esclusivamente e sotto tutti i punti di vista nuove: per quasi tutte si possono citare paralleli con l'ebraismo contemporaneo, con l'insegnamento dei rabbini con i quali è condiviso il riferimento alla "sapienza" veterotestamentaria. Ad esempio l'esortazione a riconciliarsi con il fratello prima dell'offerta all'altare (5,23-26), il rifiuto della legge del taglione (5,39-42) o anche il comandamento dell'amore del nemico (5,44s) con il rimando, fondato sulla teologia della creazione, alla bontà infinita di Dio anche nei confronti degli ingiusti e dei cattivi.<sup>13</sup> Esempi questi che testimoniano che lo specifico dell'etica delle beatitudini non va cercato nel suo contenuto.

### 1.2.2. Il problema dell'interpretazione e della validità

Di fronte all'evidente severità e mancanza di compromessi delle prescrizioni formulate, il problema fondamentale del discorso della Montagna va visto nella sua interpretazione. Ciò è attestato anche dalla storia, nella quale vi è stata una gran quantità di tentativi interpretativi, nessuno dei quali tuttavia ha potuto dimostrarsi e imporsi come completamente adeguato. Interpretazioni che vanno da quelle che danno meno importanza al senso letterale a quelle che gliene danno di più.<sup>14</sup>

- Il discorso della Montagna menziona di proposito alcune esigenze irrealizzabili, per indicare agli uomini la loro impotenza e la necessità della misericordia divina (è l'interpretazione della prima teologia protestante).

A ciò bisogna obiettare che Gesù, secondo il testo del discorso della Montagna, non fa intravedere da nessuna parte che egli consideri le cose da lui richieste impossibili o eccessive: egli esorta piuttosto a vivere e ad agire coerentemente con esse.

---

<sup>13</sup> Weber H., *Teologia morale generale. L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, EP., Cinisello Balsamo 1996, p. 55

<sup>14</sup> Wendland H. D., *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1975, pp. 33-43; R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, vol. 1, Paideia, Brescia 1989, pp. 134-156.

- Il discorso della Montagna è prevalentemente un'etica della disposizione d'animo. Essa non richiede le cose concrete che sono dette nel testo, ma il sentimento, atteggiamento, che con esse si intende: ad esempio il perdono, l'amore del nemico o la veracità (è l'interpretazione della teologia protestante liberale).

A ciò va replicato che ogniqualvolta si accentua la disposizione d'animo (si veda l'affermazione sull'adulterio del cuore) vengono anche fermamente richieste delle azioni (7,21: "Chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli").

- Il discorso della Montagna è un'etica *ad interim* nel contesto dell'attesa prossima della fine dei tempi; una proposta rigorosa dato l'imminente irrompere della fine dei tempi.

Come obiezione a questa interpretazione bisogna considerare che nel discorso della Montagna l'idea dell'attesa prossima della fine dei tempi non si trova; si trovano invece affermazioni nelle quali viene dato per ovvio che la creazione continui a esistere (5,45); inoltre si tratta quasi sempre di richieste che si riferiscono a situazioni e a problemi ricorrenti e normali.

- Il discorso della Montagna è solo in parte un obbligo per tutti; in parte, invece, ha semplicemente la qualità di un consiglio o di una raccomandazione per quelli che tendono a una perfezione maggiore. Interpretazione un tempo frequente nella teologia cattolica, riscontrabile già alla fine dell'epoca patristica. La debolezza di questa interpretazione sta nel fatto che il testo non offre alcun appiglio per ritenere che certe affermazioni siano rivolte soltanto a una élite.

- Il discorso della Montagna è una richiesta valida alla lettera, che esige di essere osservata anche nel campo socio-politico (L. Tolstoj, L. Ragaz, F. Alt).

L'intenzione, che si trova dietro questa interpretazione, di prendere radicalmente sul serio il discorso della Montagna e riconoscergli un massimo grado di validità, è al di sopra di ogni sospetto e merita apprezzamento e talvolta anche ammirazione.

Va comunque obiettato che Gesù non ha evidentemente pensato a dare leggi in senso stretto (per le quali è essenziale che valgano e debbano essere eseguite alla lettera) o indicazioni dirette per la politica e la società: tale intenzione non può essere documentata da

nessun passo del vangelo.

Tutte le interpretazioni qui citate hanno in comune qualcosa: affermano cose vere e giuste, ma sono sempre anche in contrasto con il testo effettivo.

### 1.2.3. Proposte per una comprensione più adeguata

Senza la pretesa di dare una risposta completamente esatta ed esauriente al problema del senso la più recente esegesi da delle indicazioni che sembrano condurre a una più adeguata interpretazione.

- Una prima indicazione può essere trovata facendo attenzione alla storia della redazione: il discorso della Montagna possiede il carattere di una composizione successiva. Ciò significa che alcuni detti, che risalgono a Gesù stesso, furono pronunciati originariamente in altre occasioni e perciò avrebbero potuto anche essere indirizzati a un'altra cerchia di ascoltatori. Già su questa base alcuni elementi, che ora sembrano esagerazioni quasi inconcepibili, diventano più comprensibili o addirittura evidenti.

Ad esempio, la prescrizione: "Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete" (6,25), è attuabile. Quando si tiene conto in questo modo della situazione originaria, l'idea che questo obbligo valga per tutti passa certamente in secondo piano. Tuttavia la possibilità che essa riguardi personalmente il lettore non diventa affatto minore, ma viene al contrario rafforzata: quest'esigenza, benché giustamente non sia diretta ad altre persone, non potrebbe esserlo proprio a me?

- In un secondo approccio ci si deve anche porre il problema delle intenzioni di Matteo: che cosa ha voluto dire con questa compilazione di detti del Signore? Interessante la tesi di G. Lohfink che ritiene che Matteo, nel discorso della Montagna, voglia mostrare quella nuova etica che deve essere vissuta all'interno della comunità dei discepoli di Gesù e che lì però può anche essere vissuto, perché è una comunità afferrata e condotta dalla salvezza<sup>15</sup>. Tuttavia resta, anche in

---

<sup>15</sup> Cfr. G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?* Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, pp. 56-61; IDEM., *Per chi vale il discorso della montagna. Contributi per un'etica cristiana*, Brescia, Queriniana 1990.

quest'ipotesi, un problema aperto. Infatti non dice in nessun modo come più in particolare debbano essere osservati gli obblighi, se, ad esempio, nella comunità dei discepoli non si debba mai giurare e se in nessun caso si possa usare la forza contro l'ingiustizia.

- La terza ipotesi è quella che può aiutare: le parole del discorso della Montagna, devono essere considerate parole vive, non vincolate alla loro lettera, ma che trovano il loro criterio e la loro interpretazione nel comandamento principale che, anche nello stesso discorso della Montagna, viene ritenuto la sintesi e la sostanza di ogni etica. *“tutto quello che volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la legge e i profeti (7,12)*. Con ciò, però, le altre richieste del discorso della Montagna non diventano puri e semplici esempi intercambiabili di come l'amore possa essere realizzato.

#### 1.2.4. La caratteristica del discorso della Montagna: un nuovo orizzonte della rivelazione

La particolarità e la novità dell'etica del discorso della Montagna non vanno cercate nel contenuto, ma nel riferimento a Cristo, colui nel quale Dio si rivela in maniera nuova e completa.

Così il comandamento dell'amore del nemico nel discorso della Montagna, diversamente da come lo si incontra fuori della Bibbia, deve essere considerato sullo sfondo dell'amore di Dio per il nemico e per il peccatore, e cioè così come si è manifestato in Gesù, nella sua vita e nella sua morte. Senza dimenticare poi l'orizzonte escatologico nel quale Gesù si pone, di un Regno di Dio che viene e che è già venuto in lui stesso, orizzonte necessario, fondamentale, per la giusta interpretazione delle indicazioni etiche presenti nel discorso della Montagna.

## **2. L'ETICA PAOLINA**

Paolo non ha sviluppato un sistema etico e le sue dichiarazioni sono determinate da problemi specifici e intendono dare delle risposte a singoli problemi<sup>16</sup>.

### 2.1 Contenuto

---

<sup>16</sup> Wendland H. D., *Etica del Nuovo Testamento*, op. cit , p. 85.

Paolo tocca molti temi etici; alcuni, che evidentemente gli sembrano particolarmente importanti, con forza e piuttosto spesso, altri solo di rado.

### 2.1.1. I temi più ricorrenti

- Valore e importanza della legge

Il problema della legge si trova al culmine di tutti gli altri temi. In esso si vede in modo particolarmente chiaro l'importanza del pensiero teologico per l'etica. Infatti, dietro al problema della legge, si nasconde quello del rapporto tra morale e salvezza, che può avere una risposta solo teologica.

- Il primo punto determinante in Paolo è il riconoscimento del primato dell'agire divino, che relativizza sostanzialmente tutte le azioni umane e perciò anche tutta la moralità.

Paolo considera aspetto irrinunciabile del Vangelo il fatto che la salvezza giunge all'umanità unicamente attraverso Cristo, per mezzo della croce e della risurrezione e dell'adesione di fede alla grazia e al perdono che in esso sono operati, e non per mezzo di un esatto adempimento della legge (cioè per mezzo della morale).

Intendere la legge, ovvero lo sforzo etico dell'uomo, come via di salvezza, significa per Paolo disprezzare la forza redentrice della morte di Cristo: "Se infatti la giustizia proviene dalla legge, allora Cristo è morto invano" (Gal 2,21).

La consapevolezza di aver compiuto la legge conduce all'autocelebrazione e al tentativo di autogiustificazione, a insistere sulla propria capacità e perciò, in fondo, al rifiuto della fede. Chi si appoggia sul proprio comportamento morale si sopravvaluta ed esige troppo da se (Rm 7,14-23), non riconosce che la sua situazione di partenza è quella di un peccatore (Rm 2,1.17-23; 3,9-18,23) e che fuori da essa può trarlo solo la misericordia gratuita di Dio (Rm 3,24-27).

- Paolo, nonostante ciò, sottolinea con chiarezza l'importanza e l'insostituibilità dell'etica. Contestando una gnosi libertina, egli difende inequivocabilmente la necessità di una testimonianza etica, che va fornita in molteplici campi anche da coloro che già sono

redenti da Cristo.

Colui che è liberato dal giogo e dalla maledizione della legge non è affatto un fuorilegge, ma al contrario è profondamente inserito in un servizio che Paolo designa parimenti come “legge”, anche se “legge di Cristo” o “legge dello Spirito” (1Cor 9,21; Gal 6,2).

Questa consiste nell'amore del prossimo e riguarda, dal momento che si tratta di un amore operoso, l'intero ambito delle situazioni di vita dell'uomo. Anche per il redento, per il cristiano, vale ancora una serie di impegni e di divieti, la cui osservanza è significativa per la sua posizione davanti a Dio (1Cor 7,19).

Un tale adempimento, però, non è un risultato esclusivo della legge e delle sue esigenze e soprattutto non è affatto opera dell'uomo: esso è piuttosto la testimonianza e la trasmissione della salvezza ricevuta. L'amore richiesto al cristiano è quello che anzitutto gli è stato già dato (Rm 5,5); il bene che egli deve fare è “frutto” dello Spirito che in lui agisce e in cui egli vive (Gal 5,18.22.25).

- Il giusto comportamento verso l'altro.

In coerenza con il nucleo della “legge di Cristo”, anche in Paolo, come già nei vangeli, le affermazioni che riguardano i comportamenti sociali costituiscono il tema fondamentale della morale. Così, ad esempio, Paolo, si rivolge contro la gelosia e l'invidia (1Cor 3,3-4; Gal 5,20; Fil 1,15), condanna omicidi e liti (Rm 1,29; 2Cor 12,20), rifiuta processi giuridici (1Cor 6,1-5) e maldicenze (Rm 1,29, 2Cor 12,20), mette in guardia da discordie e divisioni (in particolare, 1Cor passim), in positivo, esorta all'unità (in particolare, 1Cor 12), alla rinuncia alla vendetta (Rm 12,17-21), alla liberalità (2Cor 9), all'aiuto vicendevole (Gal 2), al rispetto reciproco (Rm 14; 1Cor 8) e continuamente all'amore per il prossimo e per il fratello (Rm 13,8-10, Gal 5,14; 6,10; 1Ts 4,9; 5,14 e soprattutto 1Cor 13,1-8).

- Comportamento nella sfera della sessualità

Anche questa è una tematica che ricorre di frequente. Riguardo a essa si incontrano soprattutto affermazioni circa comportamenti sessuali sbagliati e la dissolutezza generale, probabilmente come riflesso della particolare situazione della comunità pagano-cristiana (Rm 1,24-27, 13,9.13, 1Cor 5,1-5.10; 6,9-20; 2Cor 7,1; 12,21; Gal 5,19, Fil 3,18-19, 1Ts 4,4s). Talvolta bisogna riconoscere che Paolo ha avuto

un'attenzione eccessiva per le mancanze in materia sessuale. Così, nella lista dei vizi di 1Cor 6,9-10, su nove vizi ben quattro si riferiscono all'ambito sessuale. Un'integrazione positiva l'offre la trattazione sul matrimonio e sulla verginità in 1Cor 7.

### 2.1.2 Temi trattati solo occasionalmente

Vanno menzionati: la schiavitù (1Cor 7,21-24, Col 3,22)<sup>17</sup>, il comportamento nei confronti dell'autorità politica (Rm 13,1-7), atteggiamenti sbagliati nei confronti del lavoro e della proprietà (1Cor 6,10; 1Ts 4,6; 2Ts 3,10-12) dà esortazioni alla semplicità, all'umiltà e alla pazienza (Rm 12,12.16; 1Cor 4,19; 2Cor 6,6; Fil 2,3-8).

### 2.2 L'aspetto della motivazione.

Paolo non si accontentò di indicare semplicemente gli obblighi morali: si preoccupò spesso anche di darne la motivazione e il fondamento. Accanto a motivazioni singole, ce n'è una indicata più di frequente, che si rivela inoltre onnicomprensiva e sembra valere anche per quelle richieste che non ricevono espressamente alcuna giustificazione.

- I motivi singoli adottati sono: la volontà di Dio (1Ts 4,3), il modello di Cristo (Rm 15,7; Fil 2,5-8), il modello di Paolo stesso (Fil 4,9), la buona fama della comunità (1Ts 4,12) e la sua azione missionaria verso l'esterno (1Cor 14,23s), la tradizione dell'Antico Testamento (1Cor 13,9-10; 1Cor 10,6-11) e le disposizioni di Gesù (1Cor 7,25; 9,14).

- Il motivo addotto più di frequente, e riassuntivo degli altri, è l'idea dell'agire escatologico di Dio in Cristo. In ciò si può addirittura vedere il vero fondamento dell'etica paolina. Bisogna notare che questa motivazione escatologica ha trovato a sua volta una doppia forma in corrispondenza della “escatologia divisa”<sup>18</sup> tra il “non-ancora” e il “già” che Paolo sostiene. Paolo vede i tempi escatologici non come qualcosa di puramente futuro; egli è piuttosto convinto che essi sono già cominciati nella morte e nella risurrezione di Gesù. L'unica azione definitiva di Dio, da una parte, sta ancora nel futuro (“escatologia del futuro”), ma, dall'altra, nell'evento di Cristo, essa si realizza già nel presente (“escatologia del presente”).

In questo senso anche l'etica viene fondata escatologicamente in un duplice modo: sia a partire dalla salvezza futura, sia da quella già

---

<sup>17</sup> Wendeland H. D., *Etica del Nuovo Testamento*, op. cit., p. 138.

<sup>18</sup> Kuss O., *La lettera ai Romani*, Morcelliana, Brescia 1962.

avvenuta.

La motivazione a partire dal futuro è data, ad esempio, là dove le esigenze vengono raccomandate richiamandosi al giorno del Signore (Rm 13,11-14; Fil 1,9-11; ITs 5,2-11) o al giudizio finale (1Cor 11,29-34), oppure parlando della mietitura futura (Gal 6,7-10), dell'eredità del regno (1Cor 6,9s; Gal 5,21) o della fine imminente (1Cor 7,29-31). Per quanto riguarda la motivazione a partire dalla salvezza già avvenuta, talvolta viene citato l'evento di Cristo stesso (in 2Cor 5,14s la sua morte per tutti, in Fil 2,5-8 la sua obbedienza), o più di frequente la partecipazione a questo avvenimento: ad esempio poiché ci si è associati a lui nel battesimo si è tenuti a una vita nella giustizia (Rm 6,3-11); poiché, sempre nel battesimo, si è ricevuto lo Spirito di Dio, si devono far morire le opere della carne (Rm 8,13) e bisogna essere preparati a una trasformazione nello Spirito (Rm 8,4; Gal 5,25). Con un'escatologia così intesa, Paolo fa capire che l'etica non è un puro dato di fatto, ma una conseguenza teologica della cristologia: ciò che l'uomo deve fare va compreso in definitiva a partire dal Cristo che è venuto e che tornerà.

### 2.3. L'originalità

- Ancora una volta l'originalità non va cercata nel contenuto ma nell'escatologia paolina nella quale Cristo sta al centro dell'avvenimento escatologico già presente nella storia (in Cristo la salvezza è già avvenuta), anche se ancora non completo, e la motivazione morale deriva da esso. Questo dato, la salvezza è già presente, permette all'apostolo di guardare il mondo presente in una luce decisamente più positiva e che dunque aumenti l'impegno in esso richiesto.

Contro lo spiritualismo della gnosi Paolo raccomanda un agire reale ed energico, un amore effettivo (Gal 5,6) e una testimonianza morale che si esprima nella corporeità (1Cor 6, 12-20). Inoltre Paolo era tutelato contro lo spiritualismo anche dalla sua fede, di matrice veterotestamentaria, nella creazione. Che questo mondo sia pieno di miserie, per lui è fuori di dubbio (cfr. Rm 8,19-23)<sup>19</sup>, ma più importante ancora è che esso è creazione di Dio (cfr. Rm 1,20; Col 1,16) e come tale deve giungere alla redenzione (Rm 8,21,23): perciò

---

<sup>19</sup> Schnackenburg R., *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, vol.1, op.cit., pp.227s.

non può essere semplicemente scavalcato.

Credendo che Dio ha creato questo mondo e che lo sta ricreando e redimendo in Cristo, Paolo riconosce e dichiara che il compito dell'uomo consiste in un servizio concreto nei confronti del prossimo.

### **3. L'ETICA NEGLI SCRITTI DI SAN GIOVANNI**

Ancor più di Paolo, Giovanni (o gli autori della scuola giovannea) annuncia il messaggio della vita morale cristiana con l'impronta della sua riflessione personale. Egli si trovò costretto a combattere contro gli eretici che minacciavano la fede delle comunità e ne minavano l'unità attaccando la persona e l'opera di Cristo. Si trattava forse di un "docetismo" che negava la vera umanità di Cristo e svuotava così la sua vita offerta per noi. Oppure della "gnosi" che riteneva prive d'importanza la persona e l'opera di Cristo. Infatti gli gnostici pensavano che la comunione con Dio avveniva tramite la conoscenza (gnosi).

Dato lo stile giovanneo risulta difficile o addirittura impossibile trovare un testo classico che riassume gli elementi basilari della morale. Prenderemo in esame alcuni brevi passi della 1 Gv e nello spiegarli terremo sullo sfondo il vangelo di Giovanni.

3.1. Uno degli elementi che risultano evidenti è la concentrazione sulla fede in Cristo e sulla carità. "Ora questo è il suo comandamento: che noi crediamo nel nome del suo Figlio Gesù Cristo e che ci amiamo l'un l'altro secondo il comandamento che egli ci ha dato" (1Gv 3,23).

Negli scritti giovannei non si trattano quasi mai questioni singole di vita morale; per lo più, anzi, non si fa che inculcare la retta fede in Cristo e la carità, che appaiono come una sintesi riassuntiva della vita cristiana.

Le norme singole vengono menzionate solo genericamente, come "precetti" (cfr. Gv 14,15.21; 15,10; 1Gv 2,3ss; 3,22.24; 5,2ss; 2Gv 6). Chi osserva questi comandamenti dimostra di vivere nell'amore di Dio.

Fede e amore costituiscono anche il contenuto del grande discorso di congedo di Cristo nel vangelo di Giovanni. Tenendo presente la situazione in cui l'apostolo scrive, risulta perfettamente comprensibile

la concentrazione di tutta la sua dottrina concernente la vita morale sulla fede e sulla carità.

Alla concentrazione sulla fede e sull'amore, corrisponde logicamente che l'incredulità e la mancanza di amore sono i peccati per antonomasia (Gv 15, 22.24; 1Gv 3,14).

Nonostante questa concentrazione sulla fede e sulla carità, non vengono affatto trascurati altri importanti elementi della vita cristiana, ma vengono invece racchiusi nel duplice postulato fondamentale. Ciò vale ad esempio per il concetto di conversione che riveste un posto così rilevante nei Sinottici. Per mezzo della fede può entrare nella luce della vita soltanto colui che prima si è allontanato dalle tenebre della morte (Gv 5,24).

Esaminiamo più da vicino questi due elementi base, costituiti dalla fede e dalla carità.

Giovanni appunta lo sguardo sul Verbo fatto carne, che ha espiato i nostri peccati e ci ha donato la vita (1Gv 4,9).

In questo modo anche Giovanni sottolinea l'iniziativa di Dio in Cristo, per passare soltanto dopo a parlare dell'agire dell'uomo che vi risponde. L'apostolo presenta ai cristiani il Cristo storico, additandolo come esempio morale: essi debbono comportarsi come s'è comportato lui, quindi fomentando soprattutto l'amore (Gv 13,15; 1Gv 2,6; 3,16), camminando alla sua sequela (Gv 8,12; 12,26), osservando la sua parola e i suoi precetti (Gv 8,51ss; 14,15.21.23; 15,10; 1 Gv 2,3ss; 3, 22.24; 5,3).

La sequela e l'imitazione morale però presuppongono l'unione intima con Cristo. Significativo al riguardo quel passo del discorso di congedo in cui Cristo descrive se stesso come la vite e noi come i tralci (Gv 15,1-8).

3.2. Altro elemento importante è la carità e non la gnosi la via che conduce a Dio.

“Carissimi, amiamoci l'un altro, perché l'amore è da Dio, e chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio. Colui che non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore! Nessuno ha mai contemplato Dio; se ci amiamo l'un l'altro Dio abita in noi e il suo amore in noi è perfetto” (1Gv 4,7-8.12).

Anche da questi versetti risulta che l'accentuazione dell'amore riveste almeno inizialmente un carattere polemico contro gli gnostici. Non solo la sottolineatura dell'amore in sé, bensì anche la maniera con cui esso vien posto in risalto. L'autentico discepolo di Cristo ama la comunità e nella comunità. Si noti la frequenza con cui compare il plurale "noi" nei versetti succitati. Tanto la fede quanto la carità sono quindi "ecclesiali", quindi vincolate alla tradizione.

3.3. A questi aggiungiamo la sottolineatura dell'iniziativa divina nell'amore.

"E tale amore consiste in questo: non siamo noi che abbiamo amato Dio, ma è lui che ha amato noi ed ha mandato il suo Figlio come vittima di propiziazione per i nostri peccati. Carissimi, se Dio ci ha amato tanto, anche noi dobbiamo amarci scambievolmente. Quanto a noi, abbiamo quest'amore perché Dio per primo ci ha amati" (1Gv 4,10-11.19).

Mentre lo gnostico si picca di raggiungere con le sole sue forze e di sua iniziativa la comunione con Dio, l'autentico discepolo di Cristo sa che la propria ascensione a Dio mediante l'amore gli risulta possibile soltanto come riconoscente risposta alla discesa dell'amore di Dio nella persona di Cristo.

Così Giovanni perviene a mettere in luce con vivida chiarezza l'assoluta iniziativa di Dio nell'intera vita cristiana.

La corrente dell'amore scaturisce da Dio, che è l'Amore (1Gv 4,8); in Cristo si effonde sul mondo e dilaga nei cuori che ad esso si aprono; poi passa dal discepolo di Cristo al proprio fratello, per rifluire nuovamente su Dio. Con questo ciclo si può davvero affermare che "il suo amore in noi è perfetto" (1Gv 4,12).

3.4. Senza dimenticare la sottolineatura dell'amore verso il fratello nelle opere e nella verità.

"Se uno dicesse: "Io amo Dio" e odia il prossimo, egli è un bugiardo: chi non ama il prossimo che vede, non può amare Dio che non vede. Or, questo è il comandamento che noi abbiamo ricevuto da Cristo: chi ama Iddio, ami anche il proprio fratello. Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è nato da Dio; e chiunque ama colui che è genitore, ama anche chi è nato da Lui" (1Gv 4,20-5,1).

Giovanni è stato chiamato il mistico. In effetti egli parla spesso della nostra comunione con Cristo e col Padre. Egli indica però anche i

limiti e la sicura pietra di paragone della genuina mistica. I limiti sono tracciati dal fatto che nessuno in questa vita può “vedere” Dio (Gv 1,18;). Già per questo viene smascherata come falsa la mistica gnostica, che si gloriava pretenziosamente di raggiungere la piena conoscenza di Dio.

La vera pietra di paragone della genuina comunione d'amore con Dio è costituita invece dai rapporti col fratello. Qualora manchi l'amore verso il fratello, non se ne può neanche parlare; mentre se c'è amore nei rapporti col fratello, ne abbiamo davvero la realizzazione. Per cui Giovanni può passare direttamente dall'amore di Dio per noi al dovere dell'amore fraterno, senza nemmeno far intervenire come termine medio il nostro amore per Dio. “Carissimi, se Dio ci ha amati tanto, anche noi dobbiamo amarci scambievolmente”.

Il senso pratico del mistico Giovanni non si limita però soltanto a mettere avanti l'amore fraterno come pietra di paragone per l'amore verso Dio. L'amore verso i fratelli deve inoltre avere certe caratteristiche per poter dimostrare che il discepolo di Cristo è realmente inalveato nella corrente dell'amore: “Se uno possiede dei beni di questo mondo e vede il suo fratello nel bisogno e gli chiude il proprio cuore, come può essere in lui l'amore di Dio? Figliolini miei, non amiamo a parole e con la lingua, ma a fatti e in verità” (1Gv 3,17 ss).

Tuttavia non basta nemmeno condividere col fratello le sostanze e i beni materiali. Sull'esempio di Cristo noi dobbiamo esser pronti a dare persino la nostra vita per lui (1Gv 3,16).

La novità del precetto dell'amore datoci da Cristo consiste nel fatto che esso è impostato sul suo esempio (“come io vi ho amati”), così da includere necessariamente anche il dono della vita per il fratello (Gv 15,12).

### 3.5. Ricapitolazione delle direttive di vita morale enunciate da Giovanni.

Le condizioni del tempo, ossia le eresie cristologiche e soteriologiche con le relative divisioni intestine nelle comunità, conducono l'apostolo a concentrare l'intera vita cristiana sulla vera fede e sull'amore-carità, Con la vera fede, noi professiamo di credere in Gesù Cristo che è il Figlio di Dio fattosi uomo, il quale ha espiato i nostri peccati e ci dona la vita. Cristo però non è solo il centro focale della fede, ma è anche il centro della vita morale. Questa consiste nella sequela e

nell'imitazione del Signore. Sicché, anche secondo Giovanni, nella vita cristiana l'iniziativa, parte da Dio che si è rivelato in Cristo.

La fede in Cristo si trasforma in amore. Proprio per mezzo di esso noi imitiamo Cristo. Esso, e non un'arrogante gnosi, è anche la via per andare a Dio.

Proprio nella comunione d'amore che s'instaura tra Dio e noi viene in luce con particolare evidenza l'iniziativa di Dio. Egli ci ha amati per primo, rivelandoci il suo amore in Cristo. Il nostro amore non può essere altro che una risposta: una risposta che si concretizza nell'osservanza dei comandamenti.

L'amore-risposta del cristiano deve tramutarsi soprattutto in operoso e fattivo amore verso i fratelli.

La crisi suscitata dagli eretici mette a fuoco l'inequivocabile "aut-aut" (luce-tenebra, vita-morte) di fronte al quale si trova il cristiano. Essere cristiano presuppone quindi un'opzione radicale, da mantenere e rinnovare continuamente<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. Gunthor A., *Chiamata e risposta*, EP, 1974, pp.152-162.

## Capitolo III

### **L'ATTO UMANO**

Dopo quanto detto a proposito dell'etica biblica iniziamo a prendere in considerazione alcuni temi della cosiddetta morale generale.

Il primo ad essere analizzato è l'atto umano,

Una delle acquisizioni dell'antropologia culturale, ma anche dell'esperienza che l'individuo fa di se stesso, è che l'uomo è un essere aperto e la sua vita si realizza nella misura in cui tale apertura si concretizza.

Dall'exkursus biblico risulta come l'uomo si realizzi nel suo rapporto con Dio: il suo *specifico umano* consiste appunto in questa capacità.

L'uomo creato a immagine da Dio è posto da Dio nella possibilità di scegliere il bene e il male. Ed è proprio questa possibilità che fa degli atti dell'uomo degli atti umani.

Si parla di atti dell'uomo quando questi non sono la conseguenza di una scelta. Gli atti umani sono, invece, quelli derivanti da una scelta; ogni comportamento in cui un uomo esprime se stesso e pone in essere la sua risposta alla chiamata di Dio.

Perché l'uomo possa attuare le suddette azioni, cioè degli atti umani, sono necessari due presupposti:

#### 1. Conoscenza della chiamata di Dio.

Questa può essere riflessa, quando si ha la conoscenza di Dio, oppure la chiamata può essere percepita sotto forma di esperienza del valore e dell'obbligazione morale.

È certo infatti che ogni uomo faccia l'esperienza del valore e dell'obbligazione morale ad esso connessa.

Ma il fatto che tutti gli uomini sperimentino la chiamata del valore non significa che tutti percepiscano gli stessi valori e gli stessi contenuti dell'obbligazione morale.

Già S. Tommaso distingueva tra: conoscenza del principio primo, che è identico a tutti, e conoscenza di una serie di valori e del precetto operativo. La conoscenza dei valori e in particolare del precetto

operativo non è mai evidente per se stessa e richiede sempre la mediazione razionale.

## 2. Scelta di fronte a questa chiamata

Scelta che può essere di accoglienza o di rifiuto.

In ultima analisi possiamo dire che l'atto umano è l'atto posto liberamente dalla volontà di fronte alla bontà o malizia di una azione. Volontà e libertà sono due elementi fondamentali dell'atto umano.

## **CONDIZIONAMENTI STRUTTURALI**

A questo punto è però doveroso porsi un interrogativo: **l'uomo è veramente capace di scelte libere?**

Quando parliamo di libertà intendiamo la possibilità di decisione non interamente predeterminata da fattori esterni, possibilità di autodeterminazione di fronte a scelte alternative di comportamento.

La presenza di una simile libertà fino a ieri data per scontata oggi viene sempre più limitata.

È nata, Lo sviluppo delle scienze umane dell'ultimo secolo ha dato la certezza che l'uomo è sempre in qualche misura condizionato da fattori esterni a lui.

A tale proposito due sono le direzioni della problematica:

### 1. Problema teologico della libertà (Libertà davanti a Dio)

Questo problema non si pone nell' AT. In questo l'uomo è libero davanti a Dio. La stessa promulgazione delle leggi presuppone la libertà. Dio, inoltre, si è sempre presentato come alleato, partner. dell'uomo. Tale problematica viene sollevata nel NT.

Gli autori per mettere in rilievo la *gratuità della salvezza* hanno usato espressioni che hanno posto l'interrogativo e sollevato il problema. Due sono i punti portanti:

a) la giustificazione e l'etica non hanno nulla in comune. Le scelte che liberamente l'uomo fa non influiscono sulla giustificazione. L'uomo è giustificato esclusivamente per la fede che è sua volta puro dono.

b) L'uomo è predestinato alla gloria o alla perdizione. Le scelte che l'uomo pensa libere sono in realtà predeterminate.

L'esegesi attuale ha messo in evidenza che il problema posto in questi termini è errato e inattuale. Il dono dello Spirito è la possibilità non la necessità di rispondere sì!!

## 2. Problema psicologico della libertà.

È quello relativo alla possibilità di essere liberi di fronte alla società e alla stessa struttura psicofisica.

Questo problema, già affiorato fin dal diciassettesimo secolo, esplose nel secolo successivo e in particolare in quello che si è appena chiuso soprattutto per lo sviluppo delle scienze come la psicanalisi, la sociologia, l'antropologia culturale e la genetica.

Esaminiamo sommariamente quanto queste scienze ci offrono in merito all'esistenza e all'influenza dei vari condizionamenti sull'agire dell'uomo.

## **CONDIZIONAMENTI STRUTTURALI**

### 1. Condizionamenti genetici

Ogni uomo è determinato fin dal concepimento nel suo essere uomo in genere, ma anche nel suo essere individuo. È fuori dubbio che il codice genetico influisce in qualche misura sui processi decisionali in quanto la decisione è sempre anche un evento biochimico: in ogni uomo esiste una serie di dati ricevuti attraverso i sensi, dati che restano operanti come memoria (conscia o inconscia), cioè come un certo tipo di modificazione di alcune cellule. Questi dati vengono elaborati e producono risposta (anch'essa esprimibile in termini biologici) e tale risposta è ciò che chiamiamo la decisione.

Il processo decisionale è legato a meccanismi di selezione e di elaborazione di dati che a sua volta dipende dal sistema nervoso centrale e a sua volta dal patrimonio genetico dell'individuo.

In secondo luogo c'è anche un condizionamento da parte della dimensione somatica che a sua volta incide sul processo decisionale (esempio il sistema endocrino). Senza entrare in una situazione patologica dove il condizionamento è più evidente.

Ciò non vuole affatto dire che ogni processo decisionale sia di tipo deterministico: con ciò sparirebbe totalmente la categoria del morale. Comunque gli studi sul cervello e sul suo funzionamento dicono che se pur condizionato dal suo patrimonio genetico un individuo non lo è mai completamente.

## 2. Condizionamenti culturali

Accanto alle informazioni genetiche esiste un'altra serie di informazioni anche esse condizionanti: sono quelle che vengono dall'esterno. Ora tutte le informazioni vengono recepite già in qualche modo classificate, strutturate fra loro dall'ambiente umano che circonda l'individuo, dalla cultura. (Linguaggio)

Una cultura determina quindi una serie di informazioni che ogni individuo riceve fin dai primi giorni di vita. Quindi l'acquisizione e l'elaborazione dei dati, momenti essenziali del processo decisionale, sono culturalmente condizionati

E a questo proposito si devono osservare due cose.

1 - Fino al nostro secolo questo processo di condizionamento c'è sempre stato, ma è sempre avvenuto spontaneamente; a partire dal nostro secolo, dopo la scoperta e gli studi di questi meccanismi di condizionamento, chi ha sufficiente potere politico o economico è in grado di influire su questi meccanismi, così da pilotare, e entro certi limiti statistici predeterminare, atteggiamenti, comportamenti e tendenze dei singoli. È il fenomeno che va noto sotto il nome di manipolazione dell'uomo.

2 - Il concetto di condizionamento non è di per sé negativo. Il condizionamento altro non è che una delimitazione delle infinite possibilità aperte alla libertà umana, ed è al tempo stesso elemento indispensabile per permettere all'uomo di esercitare la sua libertà: è la possibilità di parlare, perciò anche di pensare, e di entrare in rapporto con gli altri uomini.

Da quanto detto si evince che ogni individuo umano è il ricevente di una doppia serie di informazioni, genetiche e culturali e che senza queste informazioni non potrebbe essere considerato omologizzato, capace cioè di esplicare in qualche misura la propria umanità; che infine queste informazioni si costituiscono identicamente in condizionamenti della libertà.

### 3. Condizionamenti psichici

Le informazioni genetiche e culturali che ogni individuo ha in dotazione si incontrano e si scontrano in ogni individuo. Ma l'acquisizione dei dati esterni non è identica per ogni individuo di uno stesso ambiente in quanto è filtrato da un elemento biochimico e da un'ulteriore realtà che è l'elemento psichico - biografico - personale, che li valuta e li organizza.

Le osservazioni fatte potrebbero portare ad una amara conclusione e cioè che l'uomo è assai poco libero. Non si può parlare di libertà totale dell'uomo davanti all'uomo.

Però noi sappiamo che la scelta morale è data da due elementi: il momento della ricerca e del giudizio e il momento della scelta conforme o difforme dal giudizio.

Tutti i condizionamenti di cui sopra influenzano indubbiamente e spesso in larga misura il primo momento. Ma non la scelta. La tragica ma anche stupenda capacità dell'uomo di essere creatore di se stesso rimane intatta, finché rimane libera la scelta di accettare o rifiutare.

La scienza che ci ha resi consapevoli dei condizionamenti che riguardano la prima fase della selezione e dell'informazione non può dire nulla sul condizionamento delle scelte consapevoli. (Anzi l'ammissione anche di questo condizionamento renderebbe vana la stessa ricerca).

Riprendendo una terminologia nota diciamo così:

- a) a livello di scelta categoriale c'è sempre un certo condizionamento
- b) Non c'è invece a livello di libertà fondamentale, a livello di risposta negativa o affermativa a ciò che appare come appello assoluto.

È fuori dubbio che l'uomo sperimenta la propria libertà. La scienza non è in grado di invalidare in alcun modo l'esperienza di libertà che l'uomo ha in se stesso e che coincide con l'esperienza morale originaria.

Possiamo perciò concludere che esistono "atti umani".

Ciò non toglie che ogni uomo sia condizionato nella ricerca dei contenuti concreti dell'unica chiamata. Questo condizionamento non

è un fatto negativo: è semplicemente la condizione (struttura) umana, in cui la possibilità di vita morale è legata intimamente alla vita di relazione.

## **CONDIZIONAMENTI ACCIDENTALI OCCASIONALI**

La condizione umana include necessariamente i condizionamenti strutturali. Ma esistono altri condizionamenti derivanti dalla riduzione o scomparsa; occasionale o stabile, della capacità conoscitiva e volitiva del singolo. Sono i condizionamenti accidentali. Tra questi dividiamo in astratto tra quelli che riguardano l'intelletto e quelli che riguardano la volontà.

### a) Condizionamenti dell'intelletto

Una delle funzioni o capacità dell'intelligenza è quella di discernere la chiamata di Dio.

Ora se questa capacità da una parte è sempre condizionata dai condizionamenti strutturali può esserlo anche per altre cause:

### **L'ignoranza**

Ieri essa era o del fatto o della legge del precetto. Oggi data la più profonda comprensione della chiamata di Dio il concetto di ignoranza è da approfondire. La profonda coscienza dell'ignoranza impone l'obbligo di andare fin in fondo nella ricerca, fino agli ultimi livelli della nostra capacità.

L'ignoranza può essere invincibile o vincibile.

L'ignoranza invincibile toglie completamente ogni responsabilità negativa. Inoltre è un concetto relativo.

L'ignoranza vincibile in relazione alla responsabilità negativa può diminuirla, lasciarla intatta o addirittura aggravarla.

Esistono comunque nella vita dei momenti in cui si perde, del tutto o in parte, la capacità di discernere.

### **La passione**

Discernere è trovare la via giusta tra diversi poli di attrazione: può succedere che un polo ci attragga con particolare intensità, non per il suo particolare valore, ma per circostanze esterne che lo sottolineano ai nostri occhi a scapito di altri valori. Ciò non dipende dalla nostra volontà, ma dalla incapacità, occasionale o costante, congenita o

acquisita, di cogliere in un'unica visione equilibrata tutti i poli di attrazione, o anche tutti i valori in gioco in una situazione che ci coinvolge. Questa tensione disordinata verso un bene è ciò che, tradizionalmente, si dice passione: la passione può far diminuire o scomparire del tutto la facoltà di discernere, di leggere una situazione nella sua interezza, e quindi di poter rispondere nella maniera più piena alla chiamata.

La passione può in certi casi togliere, momentaneamente, la pienezza della capacità intellettuale rendendo esasperata la volontà.

Ma anche a questo proposito si deve stare bene attenti.

Prima di tutto la passione non è un male o una incapacità, infatti ogni scelta umana è in qualche misura scelta passionale, e la funzione del discernimento non è pura deduzione che potrebbe essere anche affidata a un calcolatore elettronico: è la ricerca del punto di equilibrio fra valori di diverso peso.

La passione in se non è perciò un male o una incapacità, se non quando diviene accecamento: in questo senso più ampio di tensione preferenziale e prerazionale prende il nome di concupiscenza.

Può così darsi concupiscenza, per la preghiera, per il possesso o per il potere: compito del discernere è trovare il giusto rapporto fra concupiscenze che rispondano a valori, e scartare concupiscenze che rispondano a degenerazione di valori.

#### b) Condizionamenti della volontà

La volontà in astratto non può mai essere condizionata. Essa è facoltà di fare una scelta. Ma può essere indirettamente condizionata da una situazione esterna dipendente da un soggetto libero o da una situazione indipendente dalla libertà umana.

##### *Il timore (paura)*

In se non toglie la libertà né responsabilità, ma crea una situazione concreta nuova in cui può modificarsi la scala di urgenza dei valori tra cui l'individuo deve scegliere. Inoltre il timore se non incide sulla volontà può incidere sul discernimento (Paesi piccoli timore della reputazione).

##### La violenza

Essa può essere in atto o in fieri - minaccia. Se è in atto toglie ogni significato morale esterno. Se è in fieri, se è minaccia, è riconducibile al timore.

## **CONDIZIONAMENTI ACCIDENTALI NON OCCASIONALI**

Rientrano in questo ambito tutte le forme patologiche che influiscono sulla psiche. In certi casi dei comportamenti che possono sembrare frutto di libera scelta sono invece frutto di meccanismi inconsci.

1. Nevrosi. Tutti siamo disturbati. Quando il disturbo è notevole si instaurano dei meccanismi di difesa automatici. Le cause della nevrosi possono essere di origine sociale o educativa.

Dal punto di vista morale la nevrosi non elimina la responsabilità ma la diminuisce fino a toglierla in alcuni casi.

È dovere morale del soggetto cosciente della sua nevrosi di porre in atto tutto quello che è necessario, tutte le terapie opportune.

2. Psicosi. consiste nella perdita di contatto con la realtà (schizofrenia)

.

Le cause possono essere di origine organica e psichica. Chi è affetto da psicosi non è responsabile di se stesso.

## **L'OPZIONE FONDAMENTALE**

All'inizio di questo capitolo si è detto che perché un'azione sia umana sono necessarie due condizioni: la conoscenza e la libertà.

Altra evidenza osservando l'agire umano è che non tutte le scelte e di conseguenza le azioni hanno lo stesso peso la stessa profondità. Alcune sono più profonde altre più superficiali.

Questo apre la porta alla trattazione dell'opzione fondamentale.

Il tema dell'opzione fondamentale ci conduce nel profondo della persona, nel punto da cui si dipartono le decisioni e le scelte più profonde, che impegnano la persona in modo più radicale, più totale (sebbene sempre limitate e connesse con un esercizio della libertà umana che non può che essere storico e condizionato).

L'uomo sperimenta nel suo agire, nelle sue scelte, nel suo trovarsi di fronte ai valori morali, nel sentire il richiamo della sua coscienza che lo spinge a fare il bene e ad evitare il male, che alcune scelte sono più

periferiche, altre più profonde. Alcune impegnano di meno la volontà e la libertà della persona, altre di più, alcune comportano la necessità di mettersi di fronte a valori più fondamentali, altre invece sono relative ad ambiti in cui sono in gioco valori morali meno importanti.

Si tratta di una realtà che fa parte indubbiamente della vita umana e che la teologia morale tradizionale non ignorava, prova ne sia la distinzione tra peccato mortale e veniale, per esempio, con i criteri annessi per riconoscerli (di tipo oggettivo - materia grave - e di tipo soggettivo - piena avvertenza e deliberato consenso), come anche la teologia delle virtù morali.

Queste, le virtù, altro non sono che il terreno sul quale nascono e crescono le scelte categoriali. Oltre e più in profondità rispetto a ciò che l'uomo decide momento per momento nelle ordinarie circostanze della vita, c'è una disposizione della persona verso un certo valore oppure no, una tendenza ad agire in un certo modo oppure no (difatti la virtù può essere definita come disposizione abituale e stabile della libertà verso il bene).

Altro infatti è compiere un gesto di bontà occasionale, altro essere "buoni", generosi, solidali, altruisti, almeno come disposizione abituale verso questi valori; analogamente, altro è compiere un'azione cattiva, altro essere tendenzialmente orientati a compiere il male.

L'opzione fondamentale, in definitiva, si potrebbe definire quindi come la scelta di fondo che la persona attua nell'esercizio della sua libertà fondamentale, decidendo di se stessa in modo trascendentale, a-tematico, orientando la sua vita verso il bene o verso il male.

Tale scelta informa e ispira le scelte categoriali, periferiche, che, quando sono in sintonia con l'opzione di fondo, la confermano e la rafforzano, quando invece sono in contraddizione con essa, finiscono per indebolirla fino a negarla e modificarla.

## **1. L'OPZIONE FONDAMENTALE NELLA BIBBIA**

La categoria di opzione fondamentale è presente nella Sacra Scrittura "benché non in maniera esplicita, ma implicita; espressa non mediante il *concetto* di 'opzione fondamentale', ma attraverso altri concetti o categorie".<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> A. DI GIOVANNI, *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, in AA. VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, 61.

Lo abbiamo notato a suo tempo: la struttura della vita morale quale emerge dalla Sacra Scrittura è dialogica, responsoriale, si attua nell'Alleanza tra Dio e il suo popolo. In questo contesto dell'Alleanza l'impegno morale si configura come una risposta dell'uomo a Dio. L'impegno dell'uomo con Dio, stabilito nella clausola fondamentale [«Io sono il Signore, tuo Dio,...» (Dt 5,6) «Non avrai altri dèi di fronte a me» (Es 20,3); «Guardatevi dal dimenticare l'alleanza, [...] perché il Signore, tuo Dio, è fuoco divoratore, un Dio geloso (Dt 4,23-24)] imprime un senso alle molteplici e varie prescrizioni particolari, dando così all'etica dell'Alleanza una fisionomia di globalità, di unità, di profondità.

Il comando che Dio rivolge al suo popolo mostra anche la totalitarietà dell'opzione fondamentale: essa impegna tutto l'uomo, tutte le sue facoltà, gli chiede di donarsi totalmente al suo Dio, in una risposta d'amore (Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore....)

La stessa dottrina si ritrova in Gesù Cristo, l'Alleanza fatta persona. All'appello fondamentale della sequela il discepolo risponde con una scelta radicale e alle molteplici esigenze racchiuse nella sequela il cristiano risponde con una serie di scelte particolari, che esprimono e attualizzano la scelta di base. La radicalità e la totalità dell'opzione fondamentale come fattore ultimo e decisivo di moralità nella sequela di Cristo sono formulate con vigore in alcuni testi: «Cercate invece anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (Mt 6,33); «Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà» (Mc 8,35).

## **2. L'OPZIONE FONDAMENTALE NELLA STORIA**

Il concetto di opzione fondamentale, anche se il termine è assente, lo ritroviamo anche nella riflessione teologica sia dei Padri che in S. Tommaso e dopo un periodo di offuscamento ritorna nella riflessione teologico-morale del post concilio e in alcuni documenti del Magistero. Tra questi un riferimento è doveroso alla *Veritatis Splendor*.

Siamo nel 1993, quasi vent'anni dopo il primo intervento magisteriale e ormai a trent'anni da quando la categoria di opzione fondamentale era entrata nella riflessione teologico-morale. Si tratta quindi di un testo che, oltre l'autorevolezza intrinseca che possiede, essendo una

enciclica, raccoglie e valuta in modo critico circa tre decenni di studi e di pubblicazioni sul tema.

Al n. 65 leggiamo:

«Giustamente si rileva che la libertà non è solo la scelta per questa o per quest'altra azione particolare; ma è anche, dentro una simile scelta, *decisione su di sé* e disposizione della propria vita pro o contro il Bene, pro o contro la Verità, in ultima istanza pro o contro Dio. Giustamente si sottolinea l'importanza eminente di alcune scelte, che danno 'forma' a tutta la vita morale di un uomo, configurandosi come l'alveo entro cui potranno trovare spazio e sviluppo anche altre scelte quotidiane particolari».

In queste prime righe la VS ha un approccio positivo al tema della opzione fondamentale, perché per due volte dice "giustamente", riferito al fatto che la libertà umana non è solo il libero arbitrio, cioè la scelta tra due o più opzioni concrete, ma anche e soprattutto decisione su di sé: attraverso delle scelte concrete l'uomo decide su se stesso, su quale direzione dare alla sua vita.

Si dice poi di nuovo "giustamente" a proposito del fatto che alcune scelte, quelle appunto in cui l'uomo dispone di se stesso, sono più importanti di altre, perché orientano tutta la vita e sono l'ambito in cui acquistano pieno significato tutte le scelte quotidiane. Così sono introdotti gli elementi per capire cosa si intende quando si parla di opzione fondamentale. (65)

Ma poi la VS così continua:

«Alcuni autori, tuttavia, propongono una revisione ben più radicale del *rapporto tra persona e atti*. Essi parlano di una 'libertà fondamentale', più profonda e diversa dalla libertà di scelta, senza la cui considerazione non si potrebbero né comprendere né valutare correttamente gli atti umani. Secondo tali autori, il *ruolo chiave nella vita morale* sarebbe da attribuire ad una 'opzione fondamentale', attuata da quella libertà fondamentale mediante la quale la persona decide globalmente di se stessa, non attraverso una scelta determinata e consapevole a livello riflesso, ma in forma 'trascendentale' e 'atematica'. Gli *atti particolari* derivanti da questa opzione costituirebbero soltanto dei tentativi parziali e mai risolutivi per esprimerla, sarebbero solamente 'segni' o sintomi di

essa. Oggetto immediato di questi atti - si dice - non è il Bene assoluto (di fronte al quale si esprimerebbe a livello trascendentale la libertà della persona), ma sono i beni particolari (detti anche 'categoriali'). Ora, secondo l'opinione di alcuni teologi, nessuno di questi beni, per loro natura parziali, potrebbe determinare la libertà dell'uomo come persona nella sua totalità, anche se solamente mediante la loro realizzazione o il loro rifiuto l'uomo potrebbe esprimere la propria opzione fondamentale»

Così dicendo la VS mette in guardia contro possibili degenerazioni non accettabili della teoria dell'opzione fondamentale. Primo il pericolo di una dissociazione tra opzione fondamentale e atti particolari (cfr VS 66).

La distinzione, in sé lecita, può essere pericolosa se porta a pensare che l'uomo può mantenersi fedele ad una sua opzione fondamentale positiva, anche facendo scelte concrete in materia grave contrarie a questa scelta di fondo.

Viene ribadita la dottrina relativa al legame che deve esistere tra opzione fondamentale e peccato.

### **3. L'OPZIONE FONDAMENTALE: ELEMENTI ESSENZIALI E SISTEMATICI**

1. Una prima osservazione ovvia, ma non superflua è che l'opzione fondamentale per lo più *non è improvvisa*, ma è preparata da una lunga maturazione che si volge nel subcosciente»<sup>22</sup>.

Infatti, essendo una scelta di fondo, anzi *la* scelta per eccellenza che la persona dovrebbe operare nella sua vita, che scaturisce dal profondo di se stessa, non può essere improvvisa, estemporanea, occasionale, pena la sua non-verità. È la natura stessa dell'opzione fondamentale che richiede che sia preparata, profonda, che scaturisca da un cammino di preparazione, fatto anche di scelte categoriali che ne permettono una parziale attuazione, e che provenga anche dal nucleo più profondo della persona, quello che possiamo chiamare cuore o coscienza.

---

<sup>22</sup> D. TETTAMANZI, *Temi di morale fondamentale*, Ed O.R., Milano 1975

2. L'opzione fondamentale generalmente non si fa con un atto distinto e conscio, ma *si incarna in una scelta particolare*.<sup>23</sup>Esiste cioè un rapporto di dipendenza e indipendenza tra opzione fondamentale e scelte categoriali.

3. «L'opzione fondamentale, di natura sua, si fa *una volta per sempre*: si sceglie infatti quel polo a cui si intende volgere tutta la vita affettiva. Tuttavia, quest'opzione si inserisce anch'essa nel flusso della vita psicologica dell'uomo e quindi non può sfuggire la categoria della storia»<sup>24</sup>.

Così l'opzione fondamentale:

- si può approfondire e diventare sempre più solida, quanto più la decisione in essa contenuta si fa conscia e deliberata e quanto più la persona opera delle scelte categoriali in sintonia con la scelta di fondo.

- si può modificare nel corso del tempo ed essere vista e percepita in modo diverso, secondo il cammino di crescita della persona, senza per questo essere messa in discussione o rinnegata.

- può essere rinnegata, o con una rottura tragica con il passato, o con un lento processo che sfocia nel tradimento rispetto a quanto si era scelto.

4. L'opzione fondamentale è tendenzialmente una scelta totale e totalizzante: si tratta di porsi di fronte a Dio (o di fronte a ciò che la persona percepisce come fine ultimo della sua vita) e di orientarsi di conseguenza, in modo positivo o negativo.

5. Rapporto opzione fondamentale - azioni categoriali: se è vera, l'opzione fondamentale si deve manifestare negli atti particolari; d'altra parte, un atto categoriale in materia grave contrario all'opzione di fondo, compiuto con libertà e consapevolezza, la cambia.

«Dall'opzione fondamentale le singole scelte ricevono:

- la loro profonda *interiorità*, ossia mettono le loro radici nel 'cuore', nell'intimo decisionale della persona. (Mc 7,20-23);

- la loro armonica *unitarietà*, perché le singole scelte convergono là dove la persona decide di sé stessa in risposta all'appello di Dio, per cui esse sono manifestazioni e attuazione di questa risposta. (cfr Gv 14,15.21; 15,10);

- il loro *valore morale*, perché le singole azioni sono morali [...] a partire dall'autodisposizione di se stessi a Dio e nella misura in cui

---

<sup>23</sup> <sup>1</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> <sup>1</sup> Ibidem

partecipano a questa disponibilità radicale dell'essere a Dio. (cfr Rm 13,8-10)»<sup>25</sup>.

## **LE FONTI DELLA MORALITÀ'**

Prima di chiudere questo capitolo, dopo aver visto quali sono le condizioni che permettono di qualificare un atto posto dall'uomo come atto umano, è necessario dare uno sguardo a quali siano le fonti della moralità, cioè quali sono gli elementi che devono essere presi in considerazione per poter dare un giudizio appropriato sulla moralità dell'atto posto in essere dall'individuo.

Questi elementi sono tre: l'oggetto, le circostanze e l'intenzione. Essi vengono comunemente indicati come fonti della moralità dell'atto umano, in quanto l'atto umano deriva la sua moralità dal loro accordo o disaccordo con la norma morale.

Un atto umano è buono se tutti e tre questi elementi sono in armonia con la norma morale, è moralmente cattivo se anche uno solo di questi elementi non è in sintonia con la norma della moralità. Così l'*oggetto* (per la sua natura buono) dell'elemosina è l'assistenza materiale a una persona indigente. Il fatto che l'elemosina è data da una povera vedova non modifica l'oggetto, ma è una *circostanza* moralmente rilevante, e cioè buona (cf. *Mc* 12,42s). Se qualcuno dà l'elemosina per essere lodato dagli uomini (come gli ipocriti in *Mt* 6,2), è questa una *intenzione* che ugualmente non modifica l'oggetto dell'atto, ma del pari influenza il suo valore morale, e in questo caso in modo negativo.

### **1. L'oggetto**

L'oggetto di un atto umano è quell'effetto che un'azione causa anzitutto e in modo diretto (*finis operis* – *fine dell'azione*) indipendentemente da qualsiasi circostanza o dall'intenzione dell'agente. Il linguaggio identifica i vari tipi di azioni con certe parole e descrizioni, come furto, aborto, bugia, elemosina, guarigione, culto. ecc. L'oggetto di un'azione così identificata è quell'effetto che appartiene all'essenza dell'atto e senza il quale l'azione non sarebbe più la stessa.

---

<sup>25</sup> *Ibidem* 201-202

L'oggetto viene generalmente considerato come la fonte primaria per il giudizio sulla moralità di un atto. L'aspetto più importante di un'azione sembra essere l'effetto immediato che l'azione inevitabilmente origina nell'ordine oggettivo, indipendentemente dall'intenzione dell'agente e dalle circostanze aggiunte.

I manuali di morale cattolica sostengono universalmente che l'oggetto di un atto umano può essere moralmente buono, cattivo o indifferente. (Es.: fare una passeggiata o suonare uno strumento.) Ma questo non significa che tutta l'azione è indifferente dal punto di vista morale, poiché la sua moralità dipende anche dalle circostanze e in modo particolare dall'intenzione dell'agente.

Là dove l'oggetto dell'atto umano è moralmente cattivo, come per esempio nel caso dello stupro o dell'uccisione di un innocente, non c'è scopo o intenzione dell'agente, per quanto buoni, che possano permettere un atto del genere.

È questo l'insegnamento comune della teologia morale cattolica. Esso presuppone l'esistenza di *assoluti morali*, cioè di proibizioni di certi tipi di azioni che, proprio a causa del loro oggetto, sono considerate assolutamente e intrinsecamente cattive. (Cfr. VS 78)

In realtà non basta la buona intenzione per rendere moralmente buona un'azione cattiva.

Ma se si compie un furto per non morire di fame, in questo caso l'eccezione è ammessa. Secondo la comune dottrina della teologia morale, si tratta di un furto lecito perché serve per impedire un male ancora maggiore e solo in questo caso si può eccezionalmente permetterlo. Quindi il furto resta sempre un male, ma non un male assoluto e non sempre un male morale; in casi eccezionali può essere moralmente lecito.

## **2. Le circostanze**

Le circostanze sono particolarità dell'atto umano concreto che non sono necessariamente connesse con il suo oggetto.

L'elemosina può essere fatta da un povero o da un ricco, in privato o in pubblico. Queste circostanze possono variare senza modificare l'oggetto dell'atto di fare l'elemosina, che resta sempre lo stesso.

Non tutte le circostanze esercitano un influsso sulla moralità dell'atto. Di fatto, molte di esse sono moralmente indifferenti, per esempio se l'elemosina viene fatta di lunedì o di venerdì, sulla strada o in casa.

Le circostanze sono moralmente rilevanti se accrescono o diminuiscono gli effetti buoni o cattivi, o se danno origine ad effetti ulteriori di natura cattiva, o se sono tali da potere per lo meno dare origine a tali effetti con una certa verosimiglianza.

Generalmente vengono numerate le sette circostanze seguenti: *chi, che cosa, dove, con quali mezzi, perché, come, quando*.

Le circostanze possono cambiare la moralità degli atti umani per il meglio o per il peggio.

a) In senso positivo, una circostanza può rendere migliore un atto buono per il suo oggetto o rendere buono un atto indifferente per il suo oggetto. (Es.: trattamento amichevole da parte di un datore di lavoro nei confronti dei suoi impiegati)

Una circostanza può rendere meno cattivo un atto cattivo per il suo oggetto. (Es.: il rinnegamento della fede sotto minaccia di tortura è cosa meno cattiva del rinnegamento della fede in vista di una promozione.)

b) In senso negativo, una circostanza può rendere peggiore un atto cattivo per il suo oggetto. Rendersi colpevoli di diffamazione di fronte a diverse persone è peggiore che commetterla davanti ad una sola persona. Una circostanza può rendere cattivo un atto indifferente per il suo oggetto. (Es.: l'ascoltare la radio può diventare cosa cattiva se si alza il volume al punto tale da disturbare gravemente gli altri.) Infine, una circostanza può rendere meno buono o cattivo un atto buono per il suo oggetto. (La costruzione di una cappella è un'opera lodevole; ma se è fatta con materiali rubati o con un titolo di proprietà contraffatto, essa è in ultimo un male.)

### **3. Il fine inteso dall'agente**

Il fine (*finis operantis* – *il fine di chi agisce*) è la ragione per cui colui che agisce compie un atto. L'agente compie l'azione per amore di questo fine, che egli si aspetta o spera sia l'effetto del suo atto. Per cui il fine può essere definito anche come quell'effetto che l'agente ha di mira soggettivamente nella sua azione.

Il fine o l'effetto cui tende colui che agisce nell'azione può essere lo stesso che l'oggetto dell'azione.

Ma l'agente può anche aver di mira un altro effetto, indiretto o remoto, del suo atto, il quale a volte può seguire con certezza, ma altre volte può essere solo possibile e sperato. Una spia catturata può uccidersi per non tradire alcun segreto nazionale. L'oggetto di un tale atto è il suicidio, e il fine è quello di evitare di tradire dei segreti. Questo fine è un effetto indiretto dell'atto, il quale effetto, in questo caso, seguirà con certezza.

Molto spesso, tuttavia, il fine cui l'agente tende è solo sperato e la sua realizzazione non è certa.

Invece del termine "fine" spesso si usa il termine "intenzione" per contrassegnare la terza sorgente della moralità degli atti umani.

L'intenzione è il piano o la determinazione della volontà a produrre un certo effetto. Il fine, d'altra parte è l'effetto al quale tende la volontà.

Il termine intenzione ha di mira un fine così come viene scelto dalla volontà per portarlo all'esistenza, ha di mira cioè il fine come sorgente dell'azione. Mentre il termine *fine* ha di mira solo la realtà dell'effetto in sé, indipendentemente dalla forza motivante che esso esercita sull'agente.

Il fine modifica la moralità di un atto allo stesso modo delle circostanze. Un fine buono può rendere migliore un atto buono per il suo oggetto; può rendere buono un atto indifferente per il suo oggetto; e può rendere meno cattivo un atto cattivo per il suo oggetto. Un fine cattivo può rendere peggiore un atto cattivo per il suo oggetto; può rendere cattivo un atto indifferente per il suo oggetto; e può rendere meno buono o cattivo un atto buono per il suo oggetto. Ma se il fine buono o cattivo inteso dall'agente è identico con l'oggetto buono o cattivo dell'atto, all'atto non viene aggiunta alcuna ulteriore bontà o malizia.

Diversamente dalle circostanze, che sono spesso moralmente indifferenti, il fine incide sulla moralità di ogni atto umano.

Inoltre il fine unisce spesso molte azioni diverse, ne fa un tutt'uno e conferisce a tutte una comune bontà o malizia. Così, il fine di aiutare le vittime di una inondazione conferisce una comune bontà a tutte le azioni intraprese da colui che organizza una campagna di soccorsi.

Nella valutazione morale di un atto, il fine è perciò di grande importanza. Si è affermato che “il fine è l’elemento primordiale della struttura di un’azione, in quanto esso è l’oggetto proprio dell’atto della volontà” Questa affermazione possiede una sua verità. Nondimeno si deve fare attenzione. L’affermazione non deve condurre a conclusioni che sottovalutano il peso delle circostanze e soprattutto dell’oggetto nella valutazione morale di un atto. È evidente che una buona intenzione da sola non basta. Essa non può giustificare tutti i mezzi.

## **VOLONTARIO IN CAUSA (ESTENSIONE DELLA RESPONSABILITA')**

Quando la volontà è libera ogni scelta acquista un senso morale. Ma si può essere responsabili anche di ciò che uno non ha direttamente inteso?

Sono quelle situazioni nelle quali la volontà tende su una realtà da cui potranno scaturire effetti che se deliberatamente intesi caratterizzerebbero di negatività la scelta

Volontario in causa = uno è moralmente responsabile degli effetti negativi non intesi, da una causa intesa, quando si verificano simultaneamente due condizioni:

1. prevedibilità ragionevole
2. possibilità morale di evitare la scelta

### 1 Prevedibilità ragionevole

Nel compito primario del discernere deve rientrare anche la previsione delle conseguenze esterne.

Perciò porre in essere un comportamento senza riflettere sulle sue conseguenze è in se grave mancanza morale.

Ogni parola, ogni gesto che poniamo in essere, ha sì un suo significato per noi; ma ha anche una valenza, una potenzialità che va oltre il significato originario e ciò sia in bene che in male. Da qui deriva subito un imperativo morale e cioè non agire mai senza riflettere; il discernimento è il primo dovere morale. Agire senza seria riflessione è sempre un male morale.

Quanto detto può far venire la paura di agire. Appunto per questo si parla di previsione ragionevole. Una previsione viene detta ragionevole quando il rischio di conseguenze negative non solo è statistico, ma

specifico.

Caso particolare di previsione ragionevole è la inosservanza delle leggi che tendono ad evitare conseguenze dannose per la comunità (Previsione legislativa), la mancanza di scienza, preparazione scientifica, dovuta e la mancanza di attenzione dovuta nel porre in atto le azioni richieste..

## 2. Possibilità morale.

In questa espressione l'aggettivo morale non in contrapposizione a immorale ma a fisico.

Ora ci sono comportamenti che è fisicamente impossibile porre o omettere, nessuna responsabilità scaturisce dalla omissione o rispettivamente dalla connessione di tali comportamenti.

Ma ci sono comportamenti che non è fisicamente impossibile porre o omettere, e che tuttavia non si possono né imporre né proibire in determinate circostanze.

Casi di impossibilità morale.

### 1. Limiti di capacità psicofisica. (Attenzione debita)

Nel caso particolare dell'attenzione debita che abbiamo esaminato poc'anzi, essa è proporzionata alle possibilità psicofisiche di ciascuno, e non sempre gli orari imposti dalle leggi, dai contratti di lavoro, dalle circostanze, rispettano questo limite, che varia da individuo a individuo.

### 2. Doveri prevalenti

Talora avviene che si abbia il dovere di porre in essere un comportamento pericoloso. Le possibili conseguenze infauste andranno commisurate, nella loro gravità ma anche nella loro incertezza, col tipo di dovere grave e certo che incombe di porre la causa di tali possibili conseguenze. Per una missione urgente e grave potrà sussistere il dovere di guidare l'auto a forte velocità anche se questa non è in buone condizioni. In mancanza di altri medici, anche il medico inesperto o stanco dovere di prestare terapie di urgenza. Il dovere di porre un certo comportamento potrà così divenire impossibilità morale di ometterlo.

### 3. Stato di necessità. (salvare la vita)

Infine può darsi il caso che il comportamento unico possibile per salvare la mia vita .possa mettere a grave repentaglio la vita altrui. Questa situazione particolare sarà studiata, alla luce del Vangelo, nell'ambito dei problemi posti dal significato e valore della vita fisica.

Ma già si può dire che solo casi veramente eccezionali potranno imporre di permettere l'unico comportamento utile a salvare la mia vita, e quindi imporre di sacrificare la vita per il prossimo: siamo nell'ipotesi nota al diritto col nome di "stato di necessità", presente in forme diverse in tutti gli ordinamenti giuridici.

### Conclusioni pratiche sul volontario in causa

Quando si verificano insieme le due condizioni: ragionevole previsione di conseguenze infauste di un comportamento e possibilità di omettere tale comportamento, l'agente è da considerarsi responsabile moralmente delle conseguenze previste come possibili, e in varia misura è moralmente condannabile per il solo esporsi deliberato a tali rischi, qualunque sia l'esito del comportamento.

Occorre oggi, riteniamo, insistere molto su questo punto: il principio di egoismo e le condizioni alienanti in cui si svolge la maggior parte dell'attività umana nella società occidentale fanno diventare fenomeno comune, e comprensibile, il disinteresse e la trascuratezza nell'adempimento delle proprie mansioni all'interno del corpo sociale. Ciò è in gran parte inevitabile: ma con ciò svanisce anche la consapevolezza delle ripercussioni che la propria trascuratezza ha sull'esistenza di innocenti che non sono in alcun modo responsabili della lamentata situazione alienante. La nostra civiltà sta uccidendo a poco a poco il nostro cuore : tanto più forte e vigile dovrà perciò essere l'annuncio cristiano e contro i valori fondanti questa civiltà, e contro la perdita del senso della responsabilità sociale del singolo. D'altra parte non si può neppure dire, come talora si è detto, che in nome del principio del volontario in causa le conseguenze eventuali e previste ma non intese di un'azione voluta costituiscono un male morale identico a quello che consisterebbe nell'intendere direttamente tali conseguenze.

Ciò può esser vero quando l'inosservanza di norme, la trascuratezza, la negligenza derivino da totale disprezzo per gli altri : è certo il caso di tanti pirati della strada. Ma non sempre ciò è vero, e il giudizio sulla gravità del male morale è affidato a Dio. È vero invece che il vero male morale, sempre presente in questi casi, non consiste tanto nell'avverarsi delle conseguenze prevedibili, quanto nell'agire senza il dovuto discernimento.