

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

Werner Wolbert

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

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

ABSTRACT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Esortazione ed argomentazione

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

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

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

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

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

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

⁵ EPITTETO, *Discorsi*, III 23,30.

⁶ Ivi, III 23,33.

⁷ BURRIDGE, *Imitating Jesus*, 29.

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

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

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

O *Ebrei* 13,7:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Problemi di applicazione

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

¹⁰ BURRIDGE, *Imitating Jesus*, 3.

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

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

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

¹¹ Ivi, 382.

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

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

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

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

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

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

¹³ BURRIDGE, *Imitating Jesus*, 72.

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

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

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

3. Riflessione etica e messaggio biblico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Ivi, 92.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In questo senso dice Michael Wolter:

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

4. Indicativo e imperativo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Analogamente Isocrate in *A Nicocle*, 61:

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

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

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

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

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

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

Conclusione

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

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

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

E infine, come afferma, Johannes Schnocks:

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

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