

Teologia Morale – Contenuti essenziali

Francesco Compagnoni, Giannino Piana

Sommario 1. *La storia dei contenuti*; 1.1 Dignitas Humana; 1.2 I contesti storici; 1.3 Dalle *Summae* alle *Institutiones*; 1.4 La svolta cristologica; 1.5 Etica filosofica e teologia morale; 1.5 Dalla storia al Kerigma. 2. *I contenuti essenziali*; 2.1 Il fondamento cristologico; 2.2. La dimensione ecclesiale; 2.3 La prospettiva escatologica; Conclusione; BIBLIOGRAFIA

In questo contributo a quattro mani si ha l'ambizione di presentare, in forma semplice ma strutturata, il contenuto essenziale dell'etica cristiana. Presentazione che si riferisce all'oggi, nel senso che questo è il modo che nella nostra società attuale, a questo momento dello sviluppo della Storia della Salvezza e della Storia dell'Umanità, sembra esprimere al meglio la sostanza dell'annuncio evangelico in relazione all'agire del cristiano.

Nella lunga storia della comunità cristiana i teologi hanno presentata la stessa «sostanza evangelica» in modi diversi, ma quanto è rimasto stabile è il Gesù storico e il suo essere presente nella Chiesa. Nella storia del Cristianesimo la comunità credente si è sviluppata ben prima della riflessione teologica sistematica. Questo vale sia dal punto di vista della successione temporale – prima dei teologi alessandrini, per intenderci - sia dentro alle varie epoche; la fede dei cristiani era la fonte della teologia e non viceversa.

1. *La storia dei contenuti*

1.1. Dignitas humana

Se in questa brevissima introduzione storica si salta a piè pari il primo millennio non è perché esso sia ritenuto ininfluenza nella elaborazione della teologia morale. Teologi come Ambrogio, Agostino e Gregorio Magno sono pietre miliari, in Occidente, come ad es. Giovanni Damasceno lo è stato per l'Oriente e l'Occidente. Ma il contesto culturale delle teologie antiche, latina ed orientale, è onestamente troppo lontano dal nostro tempo per poterlo affrontare in poche righe, e trarre utili indicazioni.

Un solo punto, essenziale, non può però essere tralasciato: il tema del rapporto tra Dio e la dignità dell'uomo. Sappiamo che lo stato romano (*res publica*) riconosceva ai grandi condottieri, ai buoni amministratori, ai fedeli servitori dello stato una *dignità*. A color che avevano fatto cose grandiose, il senato attribuiva una dignità, li poneva su un gradino alto della considerazione sociale: il corteo trionfale attraverso il foro romani fino al Capidoglio, una grande tenuta agricola, o magari un bel medaglione, come quelli che vediamo sulle corazze nelle statue romane.

Ma i papi e padri della chiesa Leone Magno (V sec.) e Gregorio Magno (VI sec.) – entrambi romani e con educazione laica superiore – invertirono questa visione antropologica. Non è perché una persona ha qualità particolari (*virtutes*) e quindi ha compiute grandi cose (*res gestae*), che gli aspettano delle *dignitates*. È vero il contrario: l'uomo ha una dignità che gli viene dall'essere creato da Dio e redento da Cristo, quindi ha delle *virtutes*/capacità che lo rendono capace di *res gestae*/grandi opere.

Da tale visione segue *logicamente* che la dignità dell'uomo è inalienabile, ma ciò non è stato riconosciuto sempre nella storia della teologia. Tommaso d'Aquino (XIII sec.) negava che i grandi peccatori/criminali mantenessero la dignità umana e riteneva perciò che potessero essere giustiziati dalle autorità incaricate del bene comune. È l'Umanesimo e ancor più l'Illuminismo che riaffermano la dignità umana come fondamento e leva di ogni civiltà e progresso umano. Il movimento dei diritti umani ha poi definitivamente consacrato questa “assolutizzazione” dell'uomo. Indubbiamente ci troviamo davanti ad un influsso cristiano che, secolarizzato, è entrato a far parte del patrimonio irrinunciabile dell'umanità occidentale e ora globale. Il processo di secolarizzazione della “dignità” ha però anche portato, in contesti sociali atei o agnostici, alla contrapposizione tra i diritti di Dio e i diritti dell'uomo. Contrapposizione dolorosamente sentita oggi dai cristiani, e non solo da loro.

1.2. I contesti storici

È preferibile allora partire nel ragionamento storico/teoretico dal XIII secolo latino, consapevoli però che esso è debitore e portatore di tutta la tradizione, greca e latina, ma anche siriana, armena, egiziana... D'altronde è dal medioevo latino che proviene la nostra teologia occidentale: è un *résourcement*, un'ispezione delle proprie radici, quello che si vuole qui schizzare.

Quando si parte da quest'epoca bisogna tener presente che da allora fino alla metà del XX secolo il contesto culturale (e statale) nel quale la teologia morale cristiana si è sviluppata era esplicitamente (e agli inizi anche ufficialmente) cristiano. Mentre lo stato costantiniano, al contrario, non era cristiano nel senso che comunemente si ritiene. Si pensi che il codice dell'imperatore Giustiniano prevede ancora a metà del VII sec. il divorzio.

Ma i filosofi illuministi, e i teorici della separazione tra chiesa e stato del secolo XIX, hanno influito sulla struttura del pensiero teologico-morale nel senso che lo hanno messo decisamente sulla difensiva. Le due secolarizzazioni europee, successive alla Pace di Vestfalia e alla Rivoluzione francese, colpiscono duramente le strutture della chiesa non solo materialmente ma anche mentalmente. Se consideriamo «il pensiero teologico» ufficiale quello insegnato nelle Facoltà di teologia e nei seminari, possiamo dire che esso dal XVII fino al Vaticano II non ha più realmente integrato la cultura del proprio tempo al suo interno. Se non, come detto, nell'inserire elementi di difesa del «dato rivelato», che era poi quello elaborato nel medioevo.

La Riforma Protestante, la guerra dei 30 anni, l'illuminismo teoretico dei filosofi e pratico dei principi assolutistici del XVIII, la rivoluzione francese, la massonerie di molti movimenti nazionali del XIX, secolo hanno influenzato solo *estrinsecamente* il pensiero teologico. Molto maggiore è stata invece la loro influenza sulla vita della Chiesa, sulla vita dei cristiani.

1.3. Dalle *Summae* alle *Institutiones*

Le Facoltà di Teologia medievali sono state – fino al Vaticano II - considerate ufficialmente i nostri antenati nobili. Se partiamo, per essere concreti, dall'impostazione della teologia morale nella Somma Teologica di Tommaso d'A. avremo però delle sorprese rispetto al nostro modo attuale di fare teologia morale. Innanzi tutto non troviamo la divisione della teologia in tante sotto-discipline ed inoltre i maestri medievali erano maestri in *Sacra Pagina*, cioè nelle loro lezioni principali esponevano le Scritture. E quando elaboravano opere sistematiche lo facevano solo come aiuto didattico ai loro studenti. Nella *Summa* tomistica dunque la materia che noi trattiamo in teologia morale costituisce la *Seconda Parte* dell'esposizione, dopo che nella *Prima* si era parlato di Dio e dell'uomo che è fatto a sua immagine. La *Seconda Parte* è l'esposizione del cammino del ritorno esistenziale dell'uomo a Dio, suo modello primo e fine ultimo. È qui che la Grazia viene trattata, essendo insieme alla Legge il modo con il quale Dio ci aiuta nel cammino di ritorno a Lui. Ed è sempre in questa *Parte* – mentre l'antropologia teologica è trattata nella *Prima Parte* – che viene esaminato l'agire e l'azione umana perché è l'uomo concreto che deve tornare alla sua fonte, non un'astrazione teoretica. Per questo i primi capitoli sono dedicati alla questione essenziale: qual è il fine che l'uomo persegue nel suo agire e nel suo vivere? Quale è il Fine Ultimo? Nella Seconda parte della Seconda parte, *seconda secundae*, Tommaso attraverso lo schema delle virtù teologali e cardinali imposterà l'analisi delle situazioni esistenziali fondamentali in cui l'uomo viene a trovarsi. Nella *Terza Parte* si parlerà di Cristo, ma non nel senso che Gesù è un'appendice necessaria mentre i giochi fondamentali sono già stati fatti. Il Gesù storico è la trama storica e reale sulla quale tutto quanto detto prima è tessuto. Nel trattato sulla Legge Nuova Tommaso dirà esplicitamente che lo specifico della morale del cristiano è la Grazia dello Spirito portataci dal Cristo.

Questa è una visione che fino al XVI sec. sarà adottata lentamente dalle Facoltà di Teologia, ma che da allora - mediante la grande Scolastica Spagnola che dominò anche il Concilio di Trento - diventerà patrimonio generale della teologia cristiana, divenuta però «cattolica» a causa della Riforma.

Per disposizione del Concilio di Trento nacquero i seminari, e i relativi manuali da adottarsi. Non si dimentichi che fino alla Controriforma il clero 'normale' non studiava all'Università, e che quindi la teologia accademica aveva avuto fino ad allora relativamente poche relazioni con quello che oggi noi chiamiamo la 'pastorale' e forse potremmo anche dire la 'vita reale del popolo di Dio'. Era un

po', per usare un esempio chiarificatore, come la medicina universitaria di allora: un medico universitario non toccava il malato. Quello era compito dei cerusici e dei guaritori popolari e popolani.

Seguendo la interpretazione autorevole di J. Verrecke [cf Storia della Teologia Morale], rileviamo che dopo il Concilio di Trento un fenomeno ben definito nell'insegnamento della teologia morale, sia nei seminari che nelle Facoltà: la compilazione di manuali intesi come manuale di preparazione professionale per il clero. «Qual è il piano adottato dalla *Institutiones morales*, che ben presto si intollerano semplicemente *Theologia Moralis* ? La I-II della Summa Theologica di s. Tommaso fornirà il quadro della *prima parte*. Bisognerà tuttavia sopprimere due trattati detti speculativi, quello del "fine ultimo", che in s. Tommaso comandava tutto lo sviluppo della morale ma che non poteva servire per i penitenti, e quello *de gratia*, di cui non si vedeva l'utilità pratica e che si lasciava alla discussione dei teologi. Si metteva come primo il trattato Della coscienza». Il che equivale al mettersi a rischio di tagliare le radici propriamente teologiche della teologia morale.

Ancora oggi c'è chi si ricorda di aver avuto tra le mani il *Compendio di Teologia Morale* del tedesco H. Jone che era significativamente dottore in Diritto Canonico, materia influente nella elaborazione della teologia morale specialmente dopo il Codice del 1917.

1.4. La svolta cristologica

Già S. Alfonso aveva cercato di rendere "cristianamente sostenibile" la morale teologica ufficiale, ma sono alcuni i teologi tedeschi del XIX sec. che si impegnano a riscoprire il carattere cristiano della/nella teologia morale, per quanto questo possa suonare strano.

Oggi ammiriamo la costruzione, ad es., di Jochem Magnus (+1893), della scuola di Tubinga, che costruisce tutta la teologia morale intorno alla realtà del Corpo mistico di Cristo.

Per noi italiani è poi particolarmente significativa la figura di Fritz Tilmann (+1953), originariamente esegeta, che organizzò tutta la sua teologia morale come imitazione di Cristo, come *Sequela Christi*. Carlo Colombo, teologo personale di Paolo VI, tradusse nel 1945 la prima edizione del suo volume *Il Maestro chiama. Compendio di Teologia Morale*. Successivamente questa scuola fu portata a Roma, all'Accademia Alfonsiana, da B. Häring che formò intere generazioni di teologi morali ed insegnanti di teologia morale.

E poi avvenne il Vaticano II, che stiamo ancora oggi cercando di capire e realizzare.

1.5. Etica filosofica e teologia morale

Resta il problema del rapporto tra la struttura dell'etica filosofica e di quella cristiana. Problema che non è mai stato così attuale come oggi, dove le due istanze si diversificano sempre di più, sotto la spinta di istanze sociali per nulla teoretiche.

La tradizione tomista e neo-tomista ha molto insistito su questo rapporto, fino a sostenere che non esiste una morale specificamente cristiana e viceversa - se si esclude la grazia.

Questa problematica non è priva di dirompente ambiguità, in un'epoca post-religiosa e post-cristiana. La grazia però "non si tocca ma non si vede", al contrario delle norme morali che sono verificabili. Il divorzio è proibito dal diritto naturale o solo dal *logion* evangelico ? I cristiani, di converso, possono divorziare ? E la schiavitù ? E la tortura ? E la guerra atomica ? Quali principi, anche in via non deduttiva, possono ancorare le norme morali ? Questi principi, o valori, o realtà esistenziali sono gli stessi per la filosofia e la teologia cristiana ?

Il discorso - di lontana origine kantiana - sull'autonomia dell'etica dalla riflessione filosofica, si estende anche alla morale cristiana in riferimento alla fede? L'identificazione della libertà come centro della vita umana e dell'agire in che rapporto sta con la fede religiosa?

Problemi sono solo relativi alle norme concrete, ma anche ai valori umani ultimi e alla stessa struttura filosofica o teologica della nostra disciplina.

Prima del Vaticano II la filosofia ha avuto una grande importanza in teologia, successivamente il suo influsso è notevolmente diminuito. In parallelo evidente all'indebolimento della rilevanza della filosofia nella nostra società tecnologica. Si pensi all'importanza politica e sociale dell'idealismo filosofico fino alla seconda guerra mondiale, o all'esistenzialismo filosofico nel secondo dopoguerra.

Attualmente fuori della teologia i luoghi dove si elaborano le teorie morali sembrano essere piuttosto le parti teoretiche di discipline come l'economia o le teorie biologiche di impronta darwiniana. Questo fatto, dipendente dalla frammentazione del sapere, non cambia però il problema del rapporto tra riflessione razionale e riflessione cristiana sull'agire morale.

1.6. Dalla storia al Kerigma

Il discorso teologico che segue questo schizzo storico vuole rispondere a queste domande. Si vorrebbe enucleare – se l'espressione non è troppo impegnativa - il Kerigma primitivo. Primitivo però nel senso sorgivo, *primogenio*, che non cambia perché legato al Cristo storico e mistico e alla sua Chiesa.

Siamo quindi ad una nuova presentazione del rapporto *Dio e la dignità dell'uomo* dal quale i Padri Latini hanno fatto partire la storia della teologia morale cristiana. Storia lunga e complessa ma che ci permette vedere all'opera Cristo nella storia della sua Chiesa.

2. I contenuti essenziali

L'agire morale del cristiano scaturisce (e non può che scaturire) dall'inserimento nella “vita nuova” come partecipazione alla vita di Cristo, e in particolare al suo mistero pasquale di morte e di risurrezione. Esperienza di fede ed esperienza morale sono pertanto tra loro strettamente interconnesse e interdipendenti. La teologia morale non può di conseguenza prescindere dal riferimento alla teologia in generale, e specificamente dallo stretto legame con alcune fondamentali categorie teologiche, che forniscono ad essa l'orizzonte ultimo di senso.

Le questioni che si pongono sono allora le seguenti: quali sono tali categorie? E ancora: quale è la loro incidenza sulla condotta del credente? Per rispondere a questi interrogativi diviene necessario un accostamento globale al mistero cristiano, che ne evidenzia la dimensione storico-salvifica, cioè il suo dispiegarsi nel tempo secondo una traiettoria che va dal passato al presente e si proietta nel futuro. L'evento cristologico, che rappresenta l'essenza stessa del cristianesimo, è reso oggi attuale nell'ambito della chiesa in tensione verso il suo compimento nella pienezza del Regno. Cristologia, ecclesiologia ed escatologia sono dunque i presupposti ai quali rifarsi per cogliere il significato proprio dell'agire morale cristiano, e perciò i connotati peculiari dell'etica cristiana.

2.1. Il fondamento cristologico

L'agire morale del credente affonda – come si è accennato – le sue radici nel mistero di Cristo, in quanto luogo della definitiva riconciliazione del divino e dell'umano. Questo significa che la persona di Gesù di Nazaret costituisce (prima ancora del suo messaggio) la sorgente e il modello dell'*éthos* cristiano. Al centro del messaggio evangelico non vi è dunque un principio astratto, ma una persona, nella quale si è reso visibile e sperimentabile l'amore di Dio. Questo amore diviene l'intima struttura della personalità del credente e la legge del suo agire. L'esistenza cristiana ha il suo senso ultimo nella partecipazione alla vita di Cristo liberamente accolta nella fede e resa operante nella carità. L'essere in Cristo coincide con l'acquisizione di una pienezza ontologica che non può che avere una ricaduta immediata sull'agire del credente.

2.1.1. I vari modelli del rapporto

I modelli attraverso i quali è possibile delineare, alla luce di questa visione, il senso dell'agire cristiano sono molti: dalla rivelazione è possibile rilevarne alcuni meritevoli di particolare attenzione: la sequela, il rapporto tra indicativo e imperativo di salvezza, e infine le grandi indicazioni di carattere normativo contenute nel discorso della montagna.

a) La sequela di Cristo – L'instaurarsi di un rapporto vivo con la persona di Gesù implica il coinvolgimento dell'esistenza in un progetto globale che anima di sé l'intero agire. L'istanza etica è dunque conseguenza di un'opzione radicale per Cristo, fondata sull'inserimento nella sua stessa vita. La *sequela*, che più che imitazione è un “andare dietro” il Maestro prendendo parte alla sua vicenda storica

– a questo rinvia l'azione liturgico-sacramentale – non può prescindere dall'attenzione al contesto concreto nel quale la vita del credente si svolge. Il che comporta l'immersione nella nuova realtà della vita divina e la capacità di assumere le istanze umane derivanti dall'inserimento nel tempo.

b) La connessione tra indicativo e imperativo – Un secondo modello neotestamentario è costituito dalla *connessione tra indicativo e imperativo*. Nei testi paolini e giovannei l'esistenza cristiana è presentata come rinascita, rigenerazione e ri-creazione; è vita nuova in Cristo, da cui discende l'impegno ad agire come lui ha agito. Per Paolo, in particolare, la vita del credente è incorporazione a Cristo mediante la partecipazione ai suoi misteri, *in primis* a quello pasquale. Il dinamismo della vita morale è perciò rappresentato dallo sviluppo di tale incorporazione, dall'inserimento nell'evento pasquale di morte e di risurrezione dal quale scaturisce la vittoria sul peccato e la capacità di rinascere alla vita nuova di figli di Dio. L'indicativo di salvezza si trasforma così in imperativo di salvezza: sei divenuto in Cristo nuova creatura, cammina in novità di vita. Il dono ricevuto richiede un impegno radicale; comporta la piena adesione dell'uomo al disegno di Dio.

c) “E' stato detto agli antichi... ma io vi dico” – Il contenuto di questo impegno radicale trova piena espressione nel discorso della montagna, al cui centro vi è la richiesta perentoria al discepolo di portare alla pienezza la legge antica, radicalizzandone le istanze e aderendo a una forma di giustizia superiore a quella degli scribi e dei farisei. Il senso di questa richiesta è chiaramente enunciato nelle “beatitudini” e nelle “antitesi”, dove in gioco vi è la stessa funzione della legge. “La signoria del Padre, che si afferma definitivamente nell'evento di Gesù – osserva Klaus Demmer – non mette solo in questione ma capovolge radicalmente il dilemma delle valutazioni esistenziali tipiche dell'obbedienza della legge e della casistica. E questo perché sono mutate nel credente le condizioni dell'agire. Ha nelle sue mani una nuova forza di libertà che permette una nuova strategia di valutazione” (*Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, S. Paolo, Cinisello B. 1989, p. 98). L'influsso della fede in Cristo sull'agire morale è qui evidente. La fede incontra infatti una ragione storicamente “situata”, dalla quale non può prescindere, ma alla quale offre il contributo di una radicalità che viene dall'accoglienza dell'evento cristologico, e dunque dal compimento delle promesse relative alla venuta del regno.

2.1.2. Il Gesù della storia come modello

La visione etica descritta riceve il suo significato più profondo dal riferimento alla vicenda storica di Gesù, in particolare alla sua predicazione e alla sua prassi. E' quanto rileva giustamente Giuseppe Angelini, il quale ritiene che proprio a questo livello si verifichi il ricupero del nesso tra fede e forme dell'agire. Il vangelo che Gesù annuncia, e che ha al centro la proclamazione dell'ingresso del Regno nella storia, influenza profondamente il modo che egli ha di intendere il comandamento di Dio rivolto alla libertà dell'uomo.

La prassi di Gesù diviene il modello concreto al quale il discepolo deve riferirsi per comprendere il significato vero della legge, la quale ha come asse focale il dono totale di sé. Emblematico è, in proposito, l'atteggiamento di Gesù nei confronti della legge del sabato; atteggiamento che evidenzia con chiarezza la sua autorità di interprete autentico della volontà di Dio. La revisione delle modalità secondo le quali la legge era in passato applicata acquista dunque valore solo nel contesto di una lettura cristologica ed escatologica.

Analoga riflessione vale anche per il discorso della montagna; le sue istanze diventano comprensibili solo in riferimento alla persona di Gesù. E' l'amore di Dio che si è pienamente manifestato in lui a rendere ragione della plausibilità di fare proprie alcune istanze, culminanti nell'amore del nemico. Il rapporto tra la legge nuova e la persona di Gesù è dunque strettissimo: nella storia di Gesù è infatti rivelato lo svolgimento profondo della storia dell'uomo: l'antropologia è conseguenza diretta della cristologia. Il legame tra comandamento e sequela è allora radicato nella testimonianza resa dal Maestro.

2.1.3 Il paradigma della prassi messianica

Il fondamento dell'agire morale cristiano sta dunque nella singolarità della persona di Gesù. L'evento cristologico non è soltanto la forza motivazionale dell'agire del credente. E' anche offerta di precise indicazioni, che derivano dal farsi del Regno nella persona di Gesù e dalle modalità con cui egli ha espresso l'adesione ad esso nella prassi quotidiana.

La categoria che meglio definisce questo modo di essere di Gesù, che coinvolge in unità persona e prassi, e che diviene il luogo privilegiato in cui cogliere il senso della condotta umana nel suo radicamento cristologico è la categoria di *prassi messianica*. In essa si rende trasparente l'unità della persona di Gesù – il suo essere il Cristo della fede e il Gesù della storia – e si verifica la comprensione della sua prassi. Nel segno della ricettività nei confronti di Dio, la quale si traduce nell'obbedienza assoluta al suo disegno e nell'incondizionata donazione agli uomini che lo fa essere-totalmente-per-gli-altri, Gesù rivela la signoria di Dio; anzi diviene la forma concreta di tale signoria nella storia.

La potenza di Dio, che Gesù rende manifesta nella concretezza della storia umana attraverso la sua prassi, ha un carattere di liberazione – si pensi ai miracoli –, ma essa non esclude l'insuccesso umano, che ha nella croce la sua più alta espressione. Attraverso la sua prassi messianica Gesù delinea la figura di ciò che l'esistenza umana può diventare se fa spazio all'accoglienza del Regno: un'esistenza connotata dall'obbedienza a Dio e dall'impegno a far crescere tutte le possibilità emancipatrici dell'umanità e del mondo. Ma insieme anche un'esistenza pronta a riscattare il negativo nell'apertura a una trascendenza i cui contorni non sono mai del tutto definiti, e che esige per essere integrata un atto di abbandono fiduciale.

La prassi messianica di Gesù diviene così il modello al quale il discepolo deve conformare la propria condotta. L'opera fecondante della grazia, la quale modifica nel profondo la soggettività umana, gli consente di cogliere e fare proprie le istanze evangeliche, che illuminano l'intero campo della vita e lo sollecitano a ricercare, nel contempo, forme concrete di mediazione storica. Si determina in questo modo una circolarità virtuosa tra esperienza di fede ed esperienza morale: l'unità del soggetto cristiano, che ha nello Spirito il proprio principio unificante, conferisce all'agire radicato nella grazia accolta dalla fede la capacità di aderire al comandamento divino.

La prospettiva dell'*agàpe*, alla quale il cristiano deve ispirare il proprio comportamento, deve tradursi nella messa in atto di una forma di giustizia, che ha la sua attuazione nell'amore con cui l'uomo è accettato e riconosciuto nei suoi diritti e nella sua irripetibilità personale, così da suscitare – come ci ricorda Emanuel Lévinas – la speranza nell'"altro indifeso", il cui potere irresistibile è colto soltanto da chi si abbandona al dinamismo della gratuità e del dono assoluto.

La realizzazione della prassi messianica implica perciò un continuo sforzo di adattamento delle istanze evangeliche alle esigenze del tempo. Essa è l'ambito in cui l'esperienza di fede si trasforma in esperienza morale, destinata a restituire credibilità e spessore storico al vangelo nel vivo delle situazioni esistenziali in cui si dispiega la vita dell'uomo nel mondo.

La cristologia narrativa, con la possibilità di accesso al Gesù storico, consente, in definitiva, di far luce sulle dimensioni più profonde del messaggio evangelico. La prospettiva cristologica è in grado, in questo modo, di dare corso a una nuova antropologia che trova sbocco in un'etica, la quale mette a soqquadro il sistema valoriale proprio di concezioni borghesi e perbeniste, per introdurre una visione del tutto nuova, che ha nel perdere se stessi la regola fondamentale di vita: "Chi avrà tenuto per sé la propria vita, la perderà; e chi avrà perduto la propria vita per causa mia, la troverà" (Mt 10, 39).

2.2. La dimensione ecclesiale

L'esperienza morale cristiana si sviluppa nel contesto della chiesa, che ha nel mistero dell'incarnazione il suo fondamento e nel mistero pasquale la logica della sua crescita. La chiesa, il luogo in cui si raduna l'umanità rinnovata, è l'ambito in cui si fa trasparente la prassi messianica.

2.2.1. Nel segno della "comunione"

Il Vaticano II recupera il carattere "comunione" della chiesa presente nei testi neotestamentari, mettendola in stretto rapporto con la nozione – anch'essa presente nelle fonti bibliche e patristiche – di "popolo di Dio". Questa congiunzione si riflette, nell'esperienza della chiesa delle origini, in una prassi paradigmatica. Esempio è la vita della comunità di Gerusalemme, dove lo spirito di un'autentica *koinonìa*, che ha a fondamento il rapporto con il Signore, si incarna nella solidarietà fraterna (cfr. soprattutto At 2, 42-48; 4, 32-35; 5, 12-16). Lo stile che anima la convivenza dei discepoli è uno stile familiare, che trova espressione sia nel pasto comune consumato nelle case private – la "spezzare il

pane” rinvia probabilmente alla “cena del Signore” (At 2, 42) – che nella “condivisione dei beni” (At 2, 44).

Ma il tema della *koinonìa* è soprattutto presente in 2 Cor 8s., dove la colletta per i cristiani bisognosi della chiesa gerosolimitana non consiste in una semplice operazione assistenziale, ma è una iniziativa di bene, suscitata dal “Dio della carità” (2 Cor 13, 11): si tratta di un rapporto solidale di mutuo riconoscimento tra comunità cristiane diverse, che realizza una vera “comunione intraecclesiale”. Lo Spirito, che è lo Spirito di Cristo, è il principio unificatore del popolo di Dio e la molla interiore della propria attività solidale. La *communio* ha insieme una valenza *teologale* e una valenza *etica*: essa è infatti *donò* dall’alto e nel contempo *risposta* ad esso. Tale risposta consiste nel rendere trasparente, attraverso la vita fraterna, la grazia ricevuta, percependola come una *vocazione*, una chiamata a diventare “sacramento” della comunione universale e cosmica del Regno mediante l’edificazione della civiltà dell’amore.

L’*èthos* cristiano ha pertanto come ambito privilegiato di sviluppo la realtà della chiesa, in quanto sacramento in cui la salvezza portata da Cristo e offerta a tutta l’umanità, trova la sua effettiva concretizzazione. L’etica cristiana, in quanto tale è (e non può che essere) un’etica ecclesiale, sia perché nella chiesa il credente attinge la propria forza, sia perché ad essa si riferisce come ambito nel quale sperimentare la comunione fraterna e dal quale partire per rendere trasparente all’umanità il farsi nella storia del regno del Signore.

2.2.2. L’*agàpe* come principio normativo

In quanto prassi ecclesiale l’etica cristiana ha quale contenuto fondamentale – come già si è accennato – la *carità*. La chiesa si fonda sull’*ordo caritatis* e vive in funzione di esso. Ogni carisma e ogni ministero in essa presente va esercitato nella carità; una carità che deve rivestire i connotati di *amore operoso*, nutrendosi di concrete azioni di solidarietà (1 Tim 5, 10. 16), soprattutto nei confronti dei fratelli più bisognosi (Mt 25, 31-46), e concorrendo in tal modo alla crescita della comunità umana.

L’*agàpe*, mediante la quale si realizza la *koinonìa*, ha il suo concreto archetipo nell’esperienza del Dio della rivelazione; un Dio che è in se stesso dono – si pensi al mistero trinitario – e che si è fatto radicalmente *donò* in Gesù Cristo, offrendo la propria vita per la salvezza dell’umanità. L’*èthos* cristiano si qualifica dunque come *èthos* della gratuità; il fatto di aver ricevuto ogni cosa in dono implica che essa diventi realtà da donare: “gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date”.

2.2.3. Il dinamismo sacramentale

Il momento più alto in cui si verifica nella chiesa l’esperienza dell’incontro con il mistero divino è il momento celebrativo. In esso si dà infatti la partecipazione dell’uomo alla grazia divina perché sorretto da essa, si ponga radicalmente alla sequela di Cristo. Sussiste dunque (e non può che sussistere) uno stretto rapporto tra celebrazione e prassi cristiana; culto celebrato e culto della vita sono momenti che interagiscono tra loro nel contesto della comunione ecclesiale.

Il ricupero della fondazione sacramentale dell’agire conferisce a quest’ultimo un reale dinamismo. La prassi cristiana trae infatti la sua origine e il suo orientamento nell’agire divino che si rinnova nella storia – come già si è ricordato – mediante l’attualizzazione dei misteri della vita di Cristo. L’esperienza morale assume, in questo quadro, carattere responsoriale; è accoglienza del dono di Dio ma insieme anche impegno a portare a compimento ciò che si è ricevuto. L’etica che discende dal momento celebrativo è dunque un’etica della “responsabilità”, che si traduce nell’impegno a costruire la comunione ecclesiale e nell’offerta di un particolare servizio al mondo e alla sua liberazione.

L’eucaristia è il sacramento da cui scaturiscono più direttamente alcuni orientamenti concreti per l’agire quotidiano: in essa ha luogo la piena immersione nel mistero pasquale, con la conseguente esigenza di farlo diventare sorgente di vita nuova, morendo a se stessi e dando testimonianza di una radicale rinascita interiore. Dalle radici ecclesiali-sacramentali, l’agire morale cristiano assume alcuni precisi orientamenti, due dei quali meritano di essere ricordati.

a) Il *primo* è il carattere di “sovrabbondanza”. Nella eucaristia si rende trasparente l’assoluta gratuità dell’amore che ha contrassegnato l’agire di Dio. In essa si condensa la logica di Dio nella rivelazione: un Dio che sorprende incessantemente l’uomo, che dilata gli spazi del desiderio, che non

cessa di rivelare la propria alterità, e dunque la sua assoluta imprevedibilità. L'agire del credente non può che fare propria questa logica: all'esuberanza dei doni divini non si può rispondere mediante prestazioni circoscritte, ma solo aderendo al dinamismo dell'amore infinito. L'essere amati ci immette nel vortice di un'esigenza assoluta, che assume come forma essenziale la conversione permanente.

La possibilità di questa corrispondenza è legata al riconoscimento della propria povertà e, conseguentemente, all'assunzione di un atteggiamento di totale ricettività. L'atto fondamentale, che deve stare alla base dell'agire cristiano – l'eucaristia lo testimonia in modo inequivocabile – è perciò il rendimento di grazie. L'etica deve pertanto privilegiare la dimensione contemplativa, facendo discendere da essa l'impegno a trasformare il mondo per fare in esso sempre più spazio alla glorificazione del Padre.

b) Il *secondo* orientamento è costituito dall'"esercizio della convivialità". Nelle parabole di Gesù il convito è un'immagine privilegiata per descrivere l'unione degli uomini con Dio e tra di loro. L'ultima cena è il momento in cui ciò assume piena evidenza: in essa si fa trasparente la comunicazione dell'amore di Dio agli uomini, attuata nella persona di Gesù. Egli è infatti, in primo luogo, l'ospite che offre la comunione con se stesso e, per suo tramite, la comunione con il Padre.

Il cammino che si realizza tra i discepoli e Gesù, e per mezzo suo con il Padre, è il fondamento della comunione dei discepoli tra loro. L'unità dei fedeli, realizzata mediante la partecipazione all'unico pane eucaristico, deve tradursi nell'attuazione dell'unità nella vita quotidiana (cfr 1 Cor 10). L'eucaristia è l'azione in cui Cristo si dona nel modo più intenso alla sua comunità e unisce i membri tra loro i membri che la compongono. La chiesa come corpo di Cristo è una comunità eucaristica: "Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo" (1 Cor 10, 17).

L'imperativo etico deriva immediatamente dalla realtà stessa che si celebra, la quale deve trovare attuazione nella concreta corporeità storico-sociale della chiesa. L'agire del credente, in quanto agire eucaristico, è contrassegnato dalla condivisione e dal servizio; un agire ispirato dunque all' "essere-per", al dono permanente di sé agli altri. Nell'eucaristia viene pienamente in luce il principio dell'esodo, che sta a fondamento dell'esistenza cristiana. In quanto etica eucaristica, essa fa proprio questo principio, che va tradotto nei diversi ambiti della vita quotidiana.

2.3. La prospettiva escatologica

Da ultimo, l'agire cristiano è un agire costantemente aperto al futuro: l'esistenza cristiana è infatti fondata sulla prima manifestazione di Cristo ed è radicalmente proiettata verso la seconda venuta (cfr. 1 Pt 1, 3-5; Tt 3, 5-7). La prospettiva escatologica, cioè l'attesa di nuovi cieli e di una nuova terra (Ap 21, 1-5), è al centro delle esortazioni evangeliche e della parea apostolica, e costituisce la motivazione morale più stimolante e più realistica. La vita cristiana è una peregrinazione verso la pienezza, che implica perciò l'adozione di una costante *metanoia*.

2.3.1. Il fondamento della speranza

Il fondamento della speranza cristiana è la persona di Gesù. La sua esistenza storica costituisce il "sì" straordinario di Dio all'umanità: ciò che rende possibile per l'uomo un futuro definitivo. Nell'avvenimento-Gesù le attese messianiche sono portate a compimento. Egli è, nello stesso tempo, la causa iniziale della speranza e colui che agisce nel credente per mantenerla viva e condurla alla pienezza. La vittoria della vita sulla morte, che in lui si è operata, è comunicata all'uomo mediante l'infusione dello Spirito che lo fa "nuova creatura".

L'ingresso del Figlio di Dio nella storia è un evento definitivo, che inaugura l'*éschaton*. La salvezza, che ha inizio fin da quaggiù, raggiunge la sua pienezza con la risurrezione dei morti, divenendo liberazione integrale dell'uomo nelle sue relazioni con Dio, con gli altri e con il mondo. Nell'evento pasquale Dio ha reso manifesto, in modo irrevocabile ("una volta per sempre"), il suo amore nei

confronti dell'uomo e del mondo, chiamati a partecipare della sua glorificazione. La morte e la risurrezione di Cristo non sono eventi soltanto del passato, ma costantemente presenti. Lo Spirito, che abita il profondo della coscienza, suscita un atteggiamento di fiducia che alimenta la capacità di agire imprimendo all'esperienza cristiana una struttura *dialogica*, basata sull'incontro tra la grazia di Cristo e la libertà dell'uomo chiamata a dare il proprio assenso al progetto divino.

2.3.2. Tra impegno e attesa

L'escatologia cristiana mette l'accento sulla dialettica tra il *già* e il *non-ancora* del Regno: da questa dialettica discende, nell'ambito dell'agire, la tensione tra *impegno* e *attesa*. La composizione dei due poli non è facile. La considerazione che Dio ha preso sul serio la storia, fino a farsi storia in Gesù di Nazaret, comporta per il credente l'impegno in essa. Ma implica anche una concezione non meramente immanente della storia, bensì come realtà aperta al futuro.

La responsabilità umana nel mondo è un'esigenza ineludibile: il Regno che è dono di Dio è legato, nel suo farsi storico, alla disponibilità dell'uomo a coltivarne i "segni". Tale disponibilità va mediata con l'apertura al senso dell'attesa, alla percezione cioè che non tutto si risolve dentro alla storia; che esiste una tensione metastorica, la quale consente di fare permanentemente giudizio di ciò che nella storia avviene, mettendone in luce il limite e proiettando il proprio sguardo e il proprio impegno nel futuro.

Questa tensione dialettica è radicata, del resto, nell'essere stesso dell'uomo, nella contemporanea esperienza che egli fa del proprio limite e della propria apertura all'infinito. L'agire umano acquista in tal modo il carattere di una permanente proiezione in avanti; la meta sta infatti sempre "oltre", sia per l'apertura illimitata dello spirito umano che per la radicalità della proposta evangelica.

2.3.3. Per un'etica della speranza

La speranza escatologica conferisce alla vita morale cristiana il suo *sensu*, il suo *stile* e il suo *slancio* (Fil 3, 13s.). Essa deve permeare di sé l'intero agire del cristiano, il quale è chiamato a darne concreta testimonianza (1 Pt 1, 3; 3, 15); rimanere fedeli alla confessione cristiana equivale a permanere "irremovibili nella speranza del vangelo" (Col 1, 23) o – come afferma l'autore della *lettera agli Ebrei* – "mantenere senza vacillare la professione della speranza" (Eb 10, 23). La speranza genera un atteggiamento, segnato da un'unica preoccupazione, quella di accogliere il Signore quando verrà.

In questo *tempo intermedio* l'atteggiamento fondamentale da assumere è la *vigilanza* (Lc 12, 36s.). L'attesa della venuta del Signore è strettamente legata alla coltivazione di uno stato di allerta permanente, e alla *perseveranza*, che non deve venire meno neppure nell'ora della prova nella certezza che l'assenso è dato a una promessa garantita dalla veracità e dalla fedeltà di Dio.

La speranza, la cui testimonianza deve diventare il sigillo permanente della condotta del credente, oltre a vincere la sclerosi del cuore che rende sterile l'azione della grazia, dà origine alla *parresia*, al coraggio di osare abbandonando ogni paura. L'etica che da ciò scaturisce è un'etica caratterizzata da una grande libertà di spirito. Ma è soprattutto un'etica della *fraternità universale*, che ha nell'amore del prossimo il proprio imperativo incondizionato e che deve ricercare, di volta in volta, le modalità attraverso le quali renderlo operante.

Conclusione

Le tre categorie fondamentali, che definiscono l'orizzonte entro il quale l'etica cristiana va collocata, rispondono rispettivamente a tre dati strutturali, che stanno alla base dell'agire morale cristiano: il fondamento, il contenuto valoriale e il dinamismo. Dietro ad essi si possono in qualche modo intravedere altrettanti atteggiamenti ispirati a quella vita teologica, nella quale si condensa la "novità di vita" cristiana. Se infatti a dare fondamento all'agire è per il credente anzitutto l'adesione incondizionata alla persona di Cristo, e dunque alla sequela di lui (*fede*), è evidente che la virtù attorno alla quale si impenna l'agire morale è l'autodonzione a Dio e ai fratelli, vissuta all'interno della comunità cristiana e attraverso di essa nel mondo (*carità*), con la proiezione costante in avanti nell'attesa del futuro di Dio (*speranza*). L'etica cristiana si regge dunque su un complesso orizzonte metaetico che imprime all'agire

un orientamento e un senso e la cui incidenza non può che farsi sentire anche nel processo di elaborazione delle norme concrete dell'agire.

Bibliografia – Aa. Vv., *Cristologia e morale*, Dehoniane, Bologna 1982; G. Angelini, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999; H. U. von Balthasar, *Seguire Cristo oggi*, Cittadella, Assisi 1982; L. – M. Chauvet,, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, ElleDiCi, Leumann 1985; M. Chiodi, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2014; J. Ratzinger – Ph. Delhaye (a cura di), *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Città Nuova, Roma 1986; K. Demmer, *Fondamenti di etica teologica*, Cittadella, Assisi 2004; Id., *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, S. Paolo, Cinisello B. 1989; K. Demmer – B. Schüller (a cura di), *Fede cristiana e agire morale*, Cittadella, Assisi 1980; Ch. Duquoc, *Cristologia. Saggio teologico, L'uomo Gesù. Il Messia*, Queriniana, Brescia 1975; W. Kasper, *Gesù, il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975; Id., *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989; G. Piana, *In novità di vita, I: Morale fondamentale e generale*, Cittadella, Assisi 2012; A. Rizzi, *Messianismo nella vita quotidiana*, Marietti, Torino 1981; E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980; C. Zuccaro, *Teologia morale fondamentale* Queriniana, Brescia 2013.