Piva Pompeo

LA STRUTTURA DELL'ETICA TEOLOGICA E GLI ATTUALI DISSENSI TRA LE CHIESE NELLA PROSPETTIVA DI UN ECUMENISMO DELLA SANTITÀ

1. La consistenza dell'esperienza morale

Molti moralisti cristiani sono preoccupati di fondare la solidità dell'etica a partire da una lettura costruita sulle capacità dell'uomo *ragionante,* postulando un fondo comune: la natura umana. Da qui la possibilità di costruire un'etica universale sia in senso sincronico sia in senso diacronico. È un'etica che riprende, sotto diverse forme, la metafisica classica a scapito delle potenzialità dell'annuncio contenuto nel *Prologo* del *Vangelo di Giovanni*, che *all'inizio non pone la natura o l'essere ma la Parola,* che crea l'uomo e la donna immagine e somiglianza di Dio; aperti, cioè, all'incontro con Dio[1]. La concezione onto-teologica, Dio ente supremo, causa prima di tutte cose, creatore del mondo *ex nihilo*, impone di cercare nell'ordine della natura, soprattutto umana, l'espressione originaria della normatività cui l'uomo deve attenersi, pur nella sua differenza dalle cose create. Tale differenza è istituita dalla *natura*, che esprime *l'ordine della creazione.* Forse, in questa prospettiva si esprime la recente e discussa proposta di J. Habermas, che sembra prevedere

> **"una nuova moralizzazione della natura umana (…) da cui dipende la possibilità di continuare a intenderci come autori indivisi della nostra storia di vita, nonché di continuare a riconoscerci mutuamente come persone che agiscono in maniera autonoma"[2].**
>
> **L'Autore afferma la necessità che la persona "riconduca la sua origine a un cominciamento indi-sponibile, che non pregiudica la sua libertà soltanto in quanto sottratto al potere di disposizione di altre persone, dal momento che un indisponibile destino di natura sembra essere elemento essenziale alla coscienza della nostra libertà"[3].**

Il presupposto di queste concezioni riposa sul convincimento secondo cui l'uomo possiede una natura iscritta nell'ordine del creato, il quale, a sua volta, riflette il piano divino della creazione. Se è così, si deve accogliere l'idea che l'uomo *è progettato*. *Operari sequitur esse,* afferma un antico adagio scolastico. Assistiamo alla trasformazione del Dio della rivelazione e della Parola nel Dio dell'essere. La verità di Dio è prima di tutto il suo essere, dotato di tutti gli attributi naturalistici di cui la metafisica greca ha arricchito i propri dèi. Su questo principio si fonda prima un ordine etico razionale, che si vuole coerente nel rapporto tra

---

[1] **Secondo la narrazione delle origini di *Genesi 1-2*. "Dio ci ha creati per essere interdipendenti, perché ci ha creati a sua immagine, l'immagine di una comunione divina, quella della santissima Trinità. Noi impariamo ad esser umani associandoci ad altri esseri umani. Identità e relazione vanno alla pari. Il contenuto di questa interdipendenza è costitutivo dall'assoluta dipendenza di ciascuno di noi riguardo a Dio e al prossimo (…). Essere è partecipare (…). Ciò che è vero per la persona umana lo è anche per i gruppi umani": FALCONER A., *Al di là dei limiti del paesaggio familiare*, StEc XV (1997) 183.**

[2] **HABERMASS J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Milano 2001, p. 28. Cfr la recensione al volume di Habermass J. di MICHELETTI G., in *Rivista Telematica di Filosofia*, anno 5 (2003), pp. 1-19..**

[3] **IBIDEM, pp. 59s.**

a cura del gruppo Mons. Piva

autonomia e teonomia del soggetto, e solo in seguito si aggiunge la condizione mistica cristiana[4]. Penso sia necessario andare oltre la condizione sia del Giudeo sia del Greco per accedere alla novità cristiana. Paolo, nella *Prima Lettera ai Corinzi,* nel momento in cui presenta l'evento della salvezza, rifiuta ogni forma di intelligenza dell'uomo, della sua storia e della sua esistenza concreta fuori dell'evento Cristo.

> **"Anch'io, o fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza. Io ritenni di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questo crocifisso. Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione; e la mia parola e la mia notizia non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio (...). L'uomo naturale non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno"[5].**

E quando parla della legge e della libertà nella *Lettera ai Romani,* sottolinea l'insufficienza della comprensione razionale della libertà umana di fronte alla proposta della fede.

> **"Ora indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, dopo la tolleranza usata verso i peccati passati, nel tempo della divina pazienza. Egli manifesta la sua giustizia nel tempo presente, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù. Dove sta dunque il vanto? Esso è stato escluso! Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede. Noi riteniamo, infatti, che l'uomo è giustificato per la fede a prescindere dalle opere della legge"[6].**

È necessario arrischiare lo stesso rovesciamento di prospettiva anche nella questione etica a partire dalla necessaria riflessione personale ed ecclesiale sul vissuto dei cristiani, come si è delineato e consolidato nel corso delle vicende storiche delle chiese. L'etica è radicata nella fede; per questo è sottratta alla pretesa di ogni forma di autosufficienza. In questo modo si compie una seria riflessione sulla santità, cioè sul vissuto concreto della vita del singolo e delle chiese. *Siate santi*, non è solo un indicativo, ma è prima di tutto un imperativo. La vita santa non si addiziona *simpliciter* alla vita etica. Ne è la verità. La fonda. Paradossalmente F. Nietzsche, *il moralista,* si affianca a Paolo, *lo spirituale.*

> **Il primo scrive: "Siccome ritenevano di possedere già la coscienza, gli uomini non si sono affaticati per acquistarla (...). L'immoralità**

---

[4] **Vedi l'insegnamento di GIOVANNI PAOLO II nell'enicclica *Veritatis Splendor* (1983), soprattutto il capitolo secondo, parte I: *La libertà e la legge,* nn. 35-53.**

[5] **1Cor 2,1-15.**

[6] **Rm 2, 21-30.**

a cura del gruppo Mons. Piva

estrema sta nella pretesa di avere già raggiunto la moralità"[7].

Paolo annuncia: "Quello che poteva essere per me un guadagno, l'ho considerato una perdita a motivo di Cristo. Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui, non con una mia giustizia derivante dalla legge ma con quella che deriva dalla fede in Cristo, cioè con la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede. E questo perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti. Non però che io abbia già conquistato il premio o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo"[8].

Alle sorgenti della vita morale c'è, perciò, il dinamismo della fede in Cristo. Siamo chiamati, attirati verso la libertà dei figli di Dio, verso la santità. Tecle Vetrali con riferimento alla *Lettera agli Efesini* 1, 3-14 scrive:

"Prima di tutto è da notare che santità non ha nulla che la possa qualificare come un premio conquistato o una tappa raggiunta, ma è inserita all'interno del piano salvifico di Dio, interpretato come una benedizione nei nostri confronti. Questa benedizione divina è articolata in tre momenti: l'elezione di Dio e la predestinazione (vv. 46a), concessione di grazia o remissione dei peccati (vv. 6-7b), l'iniziazione al mistero (vv. 8-10). Da questo contesto la santità acquista tutta la sua dinamica: essa ha origine nella elezione in Cristo, nella predeterminazione, nell'amore e nel beneplacito di Dio. Essa, poi, non è fine a se stessa: finalità ultima è lo stesso Gesù Cristo risorto, nel quale solo è possibile accedere alla benedizione. Questo processo non è visto nella prospettiva di una realizzazione umana, bensì a lode e gloria della sua grazia. La santità, quindi, fa parte di un processo che ha la sua origine e la sua finalità all'interno del disegno e dell'azione di Dio. Già all'origine emerge il protagonismo dell'iniziativa divina e colloca nei giusti ranghi ogni presta-zione umana. La santità è tutta avvolta e quasi nascosta nell'iniziativa gratuita di Dio. I cristiani vivono su questa terra la realtà celeste operata dal mistero pasquale. Questa collocazione nei cieli cambia l'orizzonte alla vita cristiana, che non può più confrontarsi solo con la realtà terrestre. Così il dinamismo della santità cristiana parte da Dio e ritorna a Dio: non dinamismo umano che raggiunge la sfera divina, ma un dinamismo divino che coinvolge l'uomo"[9].

Suggerisco una mia formula di riferimento carica di anni, forse vecchia, che ho utilizzato nel mio balbettare teologico. L'etica ha il suo fondamento nel *fatto previo* del dono della salvezza. Mi pare che il contenuto della espressione *fatto previo* sia il seguente: *l'autocomunicazione di Dio Padre per mezzo di Gesù Cristo, morto e risorto, nella potenza dello Spirito Santo, effuso sui singoli e sulle chiese.* È la santità della vita. Non è sufficiente affermare che Dio esiste; non è sufficiente credere che Dio Padre ha mandato il suo Figlio per la nostra redenzione e che lo Spirito Santo è stato donato per suggerire ai discepoli i *magnalia Dei*. È necessario il

[7] **NIETZSCHE F., *Genealogia della morale*, Torino 1998, p. 67.**
[8] **Fil 3, 7-12. Vedi Gv 14, 1-7 ed anche *Letttera ai Galati*, 3, 1-29.**
[9] **VETRALI T., *Il Santo e l'esperienza di Dio*, Milano 2000, p. 192.**

a cura del gruppo Mons. Piva

dono della fede personale ed ecclesiale perché il cristiano si spinga oltre se stesso, verso il futuro escatologico del Regno di Dio[10]. *L'unico fondamento dell'etica è, dunque, la realtà storica e concreta della persona cristiana, considerata nella completezza del suo vissuto santo, personale e comunitario.* Nasce una tensione nella vita del cristiano tra *essere dato santo* e *dover essere santo,* mediante *l'esperienza del contrasto.*

> **"Ad immagune del Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta; oiché sta scritto: Voi sarete santi m perché io sono santo (Lv 11,44)"[11].**

La comprensione del fatto etico per il cristiano ha due riferimenti, molto spesso in contrasto tra loro: la legge e le sue determinazioni (legge divina, legge naturale, legge mosaica, legge ecclesiastica, legge umana), e il vissuto storico del cristiano e delle chiese. Sembra raggiunto un accordo tra le chiese quando si afferma che la legge non è l'unica mediazione fra l'essere e il dover essere[12]. Il credente realizza la propria dignità personale secondo un orizzonte assiologico costituito dal Regno di Dio che viene, accettato per fede, ma che di continuo consciamente deve essere superato. *La coscienza non è mai un dato ma un compito; non è una realtà chiusa ma una finestra aperta; non un cerchio completo ma un vettore aperto ad una realtà mai del tutto raggiunta*. L'etica si inscrive in questo spaccato che si identifica con la santità. L'asserzione vale per i singoli e per le chiese[13].

2. Un interrogativo.

Sorge un interrogativo: qual è il vissuto teologico morale dei credenti, nel corso della storia, colto nell'ottica di Cristo? Se le esperienze esistono (intendo dire: il vissuto personale ed ecclesiale) per quale ambito sono valide? La domanda sembra legittima. La morale cristiana, infatti, è impensabile senza la vita dei credenti. Se l'evento Cristo non è scindibile dalla storia dei suoi effetti, esso diviene il luogo ermeneutico privilegiato per la formazione dell'autocoscienza del credente, sorgente prima della qualità e dell'obbligazione dell'azione morale. Emerge così il punto critico: evento *(fatto previo)* ed implicanze antropologiche (*esperienza di vita*) sono vincolati tra di loro. In questo contesto si pone la questione della fondazione della norma di moralità e della sua interpretazione. Norma e interpretazione sono, infatti, due concetti che si richiamano a vicenda: ogni norma dev'essere interpretata per essere fondata. La differenza che intercorre tra la formulazione concettuale astratta e la concretezza storica della situazione particolare, impone una mediazione. Interpretare è appunto compiere una mediazione: ridurre il salto qualitativo che intercorre tra la riflessione e la vita, senza tuttavia poterlo mai

---

[10] **Cfr PANNENBERG W., *La teologia e il Regno di Dio,* Brescia 1998[2], pp. 133s.**

[11] **1 Pt 1, 15-16.**

[12] **Il consenso, tuttavia, non sembra certo quando si afferma che la mediazione è realizzata dal cristiano nella sua piena responsabilità.**

[13] **Consiglio la lettura di un ottimo articolo di FERRARI P. M., *Della non autosufficienza ecclesiale. Abbozzo fenomenologico*, St Ec 2 (2007) 147-163. A prima vista può sembrare che la citazione non sia appropriata. In realtà si tratta della messa in luce di un substrato culturale e teologico che costituisce (almeno presumo ma forse in maniera eccessiva) il *fondo* delle mie argomentazioni. Una più ampia e completa documentazione vedi presso lo stesso AUTORE, in *Sfide del pos-tmoderno e risposta "ecumenica"*, L'Autore Libri Firenze, Firenze 2008.**

a cura del gruppo Mons. Piva

annullare del tutto. La tesi che intendo proporre può essere formulata nel modo seguente: *la persona umana, e quindi la persona cristiana, dev'essere considerata fondazione adeguata della norma e sua condizione ermeneu-tica.* L'enunciato può apparire molto semplice, addirittura ovvio. Ma tanto ovvio a me non sembra, perché riassume l'intricata ed ardua problematica che investe la natura oggettiva ed universale della norma morale, la sua formulazione e il significato della soggettività.

Nella complessa e specifica natura della persona umana sembra necessario precisare che essa è condizione dell'interpretare. Interpretare una norma significa ricondurla alla propria fonte originale, all'insieme cioè dei significati relativi alla concezione di vita cristiana, di cui la norma è la via di intenzionale compimento. Successivamente, significa rapportare alla persona in situazione la problematizzazione della norma, ottenuta con il ricondurla alla sua fonte. La norma rimane definita nella sua formulazione; ma interpretarla comporta un allargamento del contesto, percorrendo a ritroso il suo iter formativo, e una puntualizzazione applicativa che ne restringe la imperatività al caso particolare. Attorno alla norma si delinea perciò una forte tensione: rinvio al complesso mondo interiore delle motivazioni personali da cui la norma nasce e si sviluppa in continuità storica, e rimando al più angusto ma pur sempre ricco ambito situazionale, in cui la norma chiede di essere vissuta di volta in volta[14].

Una seconda domanda. Quali caratteristiche emergono quando si considera la persona come necessaria condizione ermeneutica della norma? La persona è capace di atti intenzionali, ossia di atti che non si concludono entro la delimitazione empirica dei gesti che li costituiscono, ma sono orientati verso un orizzonte specifico; sono per loro natura *allusivi a qualcosa d'altro o a qualcuno,* che dona la possibilità di comprenderli, di armonizzarli ed esprimerli in unità. Orientati secondo un comune orizzonte, gli atti intenzionali vi convergono e alla sua luce devono essere interpretati. Quell'orizzonte è costituito dalla persona, da cui gli atti scaturiscono e alla quale devono convergere, come a polo significante. In questo senso la persona si presenta come struttura ermeneutica. Nell'universo mentale indicato, la norma è termine di un riferimento che disciplina l'attività pratica; è una oggettivazione in termini razionali di atti intenzionali, riferiti al senso della vita. Questo significa che la norma è sempre strumentale allo scopo.

Ma fondare e interpretare la norma presuppone dei criteri più espliciti e puntuali, secondo i quali appunto si fonda e si interpreta. Questi criteri sono dedotti dalla situazione storico-culturale, oppure la persona è portatrice di un criterio metastorico alla luce del quale elabora le proposte di significato? In questo modo, ritorna la quaestione da cui sono partito. La concezione della persona, i cui caratteri essenziali inducono a definirla come il compimento di atti intenzionali ermeneutici,

[14] **Cf SCHÜLLER B., *La fondazione dei giudizi morali,* Cittadella, Assisi 1985. Vedi anche RIGOBELLO A. - BACCARINI E. e ALTRI, *Compimento di atti intenzionali e orizzonte personalistico dell'interpretazione,* in AA.VV., *Studi di ermeneutica,* Roma 1981, pp. 13-23. Inoltre LABOURDETTE A., *Théologie morale fonda-mentale,* in RTh 80 (1980) 309-325.**

a cura del gruppo Mons. Piva

sottolinea la necessità di non optare né per l'una né per l'altra delle due tesi. La fondazione della norma, infatti, non può esaurirsi nella relativizzazione storicista o situazionale; e nemmeno in un confronto impersonale con norme universali. Piuttosto si realizza nella difficile mediazione tra un centro significante personale, per sé non riducibile a dati materialmente circoscritti, e la situazione storica. In questa ottica la norma morale è una proiezione formale, sempre bisognosa di interpretazione, non dotata di assolutezza universale, tuttavia riconducibile ad una valutazione non priva di autentica oggettività. Si stabilisce perciò una reciprocità tra persona e norma. La persona è condizione costitutiva della norma, in quanto essa è oggettivazione razionale di atti intenzionali riferiti al senso globale della vita; la norma è condizione costitutiva della persona stessa. La consistenza della persona nella totalità del proprio significato, generato dal *fatto previo,* esige una normatività che la sottrae alla varietà del contingente storico e alle fluttuazioni situazionali. La vita morale deve articolarsi attorno ad un fondamento interiore obbligante, anche se la personale quotidianità dell'esperienza si presenta come "il me stesso variopinto e diverso" di cui parla Immanuel Kant[15]. Ma qual è la natura di una tale normatività?

3. L'annuncio della volontà di Dio nel tempo finale della salvezza, *ora iniziato*, muove il singolo e le chiese alla decisione

Il primo dovere del cristiano e delle chiese, dunque, è dato dal discernimento della *chiamata di Dio qui ed ora alla santità.* La scoperta che si compie per mezzo della fede e per nessuna altra via.

> **"La *forma mentis* morale di Gesù si rifà estesamente ai testi dell'Antico Testamento: la volontà di Dio è la norma morale suprema dell'agire (...). Neppure gli esigenti precetti del *Discorso della montagna*, conside-rati solo dal punto di vista del loro contenuto materiale, superano i confini dell'etica vetero-testamentaria (...). L'etica di Gesù si presenta nella sua singolarità solo come messaggio escatologico, tipico del mandato messianico. Esso è l'annuncio della volontà di Dio, nel tempo finale della salvezza, ora iniziato, che muove alla decisione (...)"[16].**

La consistenza del messaggio che dona all'etica di Gesù un volto preciso e singolare è l'annuncio che la sovranità di Dio davvero è vicina. L'intervento salvifico sta per tradursi in realtà; è già realtà. Ciò che suscita interesse negli uditori di Gesù è l'affermazione che il Padre ha deciso d'intervenire per la salvezza del suo popolo. La predicazione morale di Gesù trova qui la sua ragion d'essere, la sua spiegazione ultima ed anche la fonte dei suoi contenuti[17]. La

---

[15] **KANT I., *Critica della Ragion pratica,* UTET, Torino 1970, A 134.**

[16] **SCHNACKENBURG R., *Sacramentum mundi. Enciclopedia Teologica,* vol. 1, ed. it. a cura di Bellini A., Brescia 2004[3], pp. 662663.**

[17] **Sul tema della fondazione dell'etica di Gesù nella realtà del Regno di Dio, da tempo l'accordo tra i biblisti è abbastanza largo, a partire da MONTAGNINI F., *Messaggio del Regno e appello morale nel Nuovo Testamento,* Brescia 2000[3], particolarmente il capitolo III, fino alle opere fondamentali opere di SCHNACKENBURG R., di cui cito soltanto il volume dal titolo *La Chiesa nel Nuovo***

a cura del gruppo Mons. Piva

notificazione dell'Evento veicola le esigenze della risposta umana: proclamazione ed invito, notificazione ed esigenza, indicativo ed imperativo, vangelo e comandamento si trovano strettamente uniti all'inizio della predicazione di Gesù, quale ci è riferita dall'evangelista Marco, quando scrive:

> **"Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò in Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al Vangelo"[18].**

La Buona Novella assume forma di comandamento perché Dio ha notificato la situazione *in e per mezzo* di Cristo[19]. All'uomo è data la possibilità di vivere in una condizione nuova. Il comandamento fondamentale dell'etica può essere così formulato: *Dal momento che tu vivi nel tempo in cui ha avuto inizio l'intervento gtatuito e definitivo di Dio in Cristo nella potenza dello Spirito Santo per la salvezza dell'uomo* (il fatto previo), *deciditi qui e adesso ad accettare la sovranità di Dio* (la santità). *Rimani fermo, per grazia, nella tua decisione per non essere escluso dal Regno* (l'etica, risposta dell'uomo). Il *tu* di Dio *per* Cristo *nello* Spirito santo fonda ogni forma di etica personale ed ecclesiale. Come l'uomo fa proprio l'Evento di salvezza? La risposta della Parola di Dio è chiarissima: per mezzo della fede nella morte e risurrezione di Gesù; in nessun altro modo. L'affermazione è posta in contrasto con l'affermazione della salvezza per mezzo delle opere, come recita un testo della *Lettera ai Romani*.

> **"E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono gratuitamente giustificati per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia"[20].**

La fede è un atteggiamento complesso, multiforme ed unitario insieme. Coinvolge tutta la persona, al punto che questa rinuncia in modo definitivo ad appoggiarsi su se stessa per edificarsi solo sull'amore di Dio. Nella sua giustizia, Dio rende noto qualcosa di più di una semplice pazienza che lascia il peccato impunito: la santità che è al tempo stesso giudizio e grazia. E proprio per questo conduce il peccatore alla fede, che è ravvedimento, autocondanna e conversione vera[21]. Il testo della Commssione Fede e Costituzione, *Battesimo, Eucarestia, Ministero* (Lima 1982) si pone sulla stessa linea proprio riguardo alla vita morale, radicata nella santità. Il testo afferma:

> **"(I cristiani) riconoscono che il battesimo, in quanto battesimo nella morte di Cristo, ha delle implicazioni etiche, che non solo richiedono la santificazione personale, ma altresì spronano a lottare perché si realizzi la volontà di Dio in tutti i settori della vita (Rm 6,9ss; Gal**

***Testamento*, *Il messaggio morale del Nuovo Trestamento, Parte seconda: La Chiesa primitiva di fronte alle esigenze morali di Gesù*, Brescia 2006[2], pp. 199358. Ho citato due etremi; in mezzo si dà una notevole letteratura esegetica e teologica.**

[18] **Mc 1,14-15.**

[19] **Cfr Lc 4,18-20; 7,22-30; 11,14-21; Mt 12,28s.**

[20] **Rm, 3,23-25.**

[21] **Vedi HERMANN H., ἱλαστήριον, in GLNT, vol. IV, Brescia 1968, coll. 998-1011.**

a cura del gruppo Mons. Piva

3,2628; 1Pt 2,214,6)"[22].

Di grande rilievo è il documento dal titolo *Implicazioni ecclesiologiche ed ecumeniche di un battesimo comune*. Riferisco soltanto alcune parti del testo.

> **"La vita cristiana, basata sulla fede e alimentata dalla fede, deve diventare sempre più ciò che Dio promette e crea nel battesimo (...). Per tutti i battezzati la crescita in Cristo implica la chiamata e la capacità di tendere alla santtità realizzata dallo Spirito: Voi sarete santi, perché io sono santo (...). La credita in Cristo significa crescita nella santità, che comporta l'abbandono del peccato e la pratica della nuova vita dello Spirito. Il fatto che il battesimo, come ingfesso nella chiesa, incammini l'individuo su questa strada (...), attira l'attenzione su questa implicanza ecclesiologica. La comunità cristiana è una comunità morale di discepoli, costituita da membri che cercano, con la forza della grazia di Dio, di vivere santamente secondo il modello offerto dallo stesso Gesù, che li ha chiamati ad essere santi come è santo il loro Padre celeste, e ha mandato lo Spirito Santo per aiuitarli a percorre fino in fondo questa strada. Ogni comunità cristiana dovrebbe essere una scuola di pregfhiera e di addestramento morale e di crescita personale"[23].**

Che la preghiera di Cristo rivolta al Padre, che *tutti siano uno*, riguardi l'unità nella fede, non è oggetto di discussione da parte delle chiese, almeno credo[24]. In realtà le Chiese, a volte, non sembrano credere che ci siano ragioni di verità più forti di quelle consacrate alla difesa di una propria identità immutabile di ciò che si è costituito come *loro* tradizione. Ma neppure la tradizione rappresenta un dato di fatto fisso; diventa tale in forza di decisioni interpretative sincroniche e diacroniche. La tradizione può esprimere la forza vitale della istituzione, ma nello stesso tempo può cadere nel rischio di una sclerosi; si conserva non ripetendola ma ripensandola e re-interpretandola, come risposta alle domande che ogni volta la sottopongono a una prova di verità. *La tradizione non può costituire un surrogato che rassicura una verità che si nasconde di continuo.* Questa, infatti, se è tale, non è mai del tutto a disposizione né di un singolo né delle chiese. Sarebbe una specie di naturalizzazione dell'intelligenza immaginare parole immutabili, fuori di ogni tempo, perché se Dio ha parlato e continua a parlare agli uomini, lo fa affidando al tempo le sue parole. Forse anche per la fede, Dio è conosciuto non solo per ciò che ha detto, ma anche per quello che ha da dire.

Ricorda il *Vangelo di Giovanni* che Gesù ha ancora "molte cose da dire"[25] e promette per i suoi discepoli sostegno, conforto e intelligenza del mistero di Dio, quando verrà lo Spirito di verità che "io manderò a voi". Egli li mette sulla strada di ogni verità. Gesù dichiara, in questi termini, l'incompiutezza della rivelazione e il suo necessario compimento da parte di una potenza, di cui Lui solo dispone e che opera senza sosta: lo Spirito santo. Uno Spirito che *insegna* la verità proclamata da Gesù, e che si rivela bisognosa non tanto di definizioni teoretiche risolutive quanto

---

[22] **Commissione Fede e Costituzione, Lima 1982, *Battesimo, Eucarestia, Ministero,* n. 10. Edizione italiana a cura di RICCA P. e SARTORI L., Torino 1982, pp. 17s.**

[23] ***Appendice C all'Ottavo Rapporto*, Creta 2004, in EO 7, 1289-1402. Il documento merita uno studio attento.**

[24] **Cfr Gv 17, 20-26.**

[25] **Gv 3, 1-7, passim.**

a cura del gruppo Mons. Piva

della partecipazione a una vicenda che si svolge e si decide nella dimensione misteriosa dello Spirito di verità che proviene dal Padre[26].

4. In che modo il tema etico è compreso e vissuto dalle e nelle Chiese?

Alcuni *Documenti del Dialogo ecumenico*, in tempi abbastanza recenti, dedicano uno specifico interesse per i problemi etici sia a livello locale sia internazionale. Gli argomenti più vivi sono: rapporto fra etica e comunione ecclesiale, l'etica fondamentale e l'etica speciale, l'ermeneutica e la storia, l'etica in relazione alle questioni ecclesiologiche, l'esercizio dell'autorità in campo morale, l'etica e la scienza. Esiste una qualche conformità tra le mie asserzioni e quanto è detto nei Documenti del Dialogo ecumenico? Ho la presunzione di dire di si. Presento una rapida sintesi di alcuni Documenti.

4.1. *Choix éthiques et communion ecclésiale. Éthique et unité de l'Église. Histoire et actualité* (1992).

Il documento elaborato dal *Comitato misto cattolico-protestante in Francia*, tematizza la relazione fra le scelte etiche e la comunione ecclesiale. Il testo, in realtà, risulta dall'unione di due documenti diversi[27]. Il primo riflette sulla funzione della Scrittura nelle scelte etiche e fa dichiarazioni rilevanti per la discussione dei problemi ecumenici. Il secondo ricostruisce, da un punto di vista storico, la relazione fra etica e unità delle chiese nei suoi caratteri essenziali. In particolare, interessa l'analisi della prima parte del Documento.

Nell'introduzione, il testo riconosce che non è possibile dedurre direttamente, senza mediazioni intermedie, l'etica dalla Scrittura sacra. Sull'impossibilità di una semplice deduzione sembra esistere un accordo fra le chiese. Ne deriva l'esigenza di affrontare due problemi: 1) il significato fondativo della giustificazione per fede, che implica anche quello del *canone nel canone*; 2) il ruolo di una teologia della creazione e quindi l'emergere delle nozioni di *natura umana* e di *legge naturale.* Il Documento afferma che la riflessione etica va collocata nella prospettiva *della Croce e della Risurrezione*, le quali assumono la funzione rivelatrice di due polarità complementari e non riservate ad una chiesa specifica. Nel passato, forse anche nel presente, la coppia *Croce e Risurrezione* ha inviato alle contrapposizioni confessionali: il protestantesimo=etica della croce, il cattolicesimo =etica della risurrezione. *Croce e Risurrezione* mostrano invece la co-appartenenza al mistero di Cristo di ogni chiesa e l'orientamento metodologico per capire il radicamento comune dei patrimoni confessionali.

Si intravede il problema del rapporto fra il *Centro della Scrittura* e la *Creazione-Risurrezione.* Il tema del *canone del canone* è sempre stato un punto fermo della teologia protestante[28]; e il tema della giustificazione per fede da nessuna chiesa è accreditato come una dottrina ideologica. Esprime un evento

[26] **Gv 16, 12-15.**
[27] **In EO 4, 753-919.**
[28] ***Solus Christus* della Riforma in opposizione alla teologia cattolica degli *et … et.***

a cura del gruppo Mons. Piva

irriducibile ad un'idea; non sfocia in un sapere, ma in un'adesione che abilita il credente ad agire secondo l'evangelo di Cristo. È urgente, perciò, rinunciare a situare la proposta morale in un ordine naturale antecedente a ciò che struttura la fede. L'etica va ripensata a partire dalla Scrittura[29]. È notevole che le due confessioni abbiano compreso il comune riferimento all'evento-Cristo come strumento di revisione critica delle proprie tradizioni confessionali. L'approccio ha per-messo un consenso tra le due comunità ecclesiali, ma anche di riconoscere questioni ancora aperte, ad esempio il rapporto fra autorità ecclesiale e determinazione della norma prossima della moralità. A me pare che il discor-so sul fondamento dell'etica teologica, che ho abbozzato sopra, sia in linea con le indicazioni del documento[30].

4.2. *Life in Christ. Morals, Communion and the Church* (1993)[31].
Il documento di Arcic II: *Vita in Cristo. La morale, la comunione e la chiesa* costituisce un fatto degno di attenzione nello svolgimento complessivo del movimento ecumenico. Dopo un'introduzione generale, il Documento espone i temi: a) una visione condivisa, b) la natura del comune patrimonio morale fondamentale, c) la divergenza dei percorsi delle due chiese, d) i punti di accordo e quelli del disaccordo, e) la ricerca di una comune testimonianza, f) il dover essere, che indica il senso della rappacificazione morale e del reciproco riconoscimento della comunione esistente. I primi tre paragrafi contengono elementi rilevanti per un dialogo ecumenico sui problemi dell'etica. È evidenziata soprattutto una metodologia. Raccolgo gli enunciati principali nelle seguenti tre indicazioni.

1) **La comunione è fondamento teandrico della moralità cristiana, sia nell'espressione personalistica sia in quella comunitaria.**
2) **I sentimenti di Cristo costituiscono l'*exempla, e non* semplicemente l'*exemplum* del comportamento morale: un modello non casistico ma personalista.**
3) **Lo Spirito santo guida il credente nel recepire, nel discernere e nell'attualizzare quanto la Scrittura testi-monia sui sentimenti di Cristo.**

Anglicani e Cattolici condividono una visione personalistica della moralità cristiana, in continuo dialogo fra le diverse componenti che orientano la vita cristiana: Scrittura, Tradizione, tradizioni particolari, istanze normative ecclesiastiche, coscienza individuale e coscienza ecclesiale. La presenza dello Spirito santo impedisce che quelle componenti si sclerotizzino in un rigido casuismo etico, ma le rende sempre più capaci di novità e di apertura, anche nelle necessarie determinazioni normative. La moralità cristiana si radica in un contesto antropologico relazionale, fra uomo e Dio in Cristo, fra chiamata di Dio alla comunione e risposta umana per fede nella prassi individuale ed ecclesiale.

La quarta parte del testo è importante nell'itinerario del documento: elenca le divergenze fondamentali e la loro genesi.

[29] **Per questo occorre un'ermeneutica comune della Parola di Dio.**
[30] **Il secondo testo del documento riprende, come ho già affermato, il problema dell'approccio alle questioni etiche da un punto di vista storico, in EO 4, 819-878.**
[31] **Il testo di Arcic II è pubblicato da Church House Publishing & Catholic Truth Society, London 1994, in EO 3, 125-233.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Esse costituiscono una premessa necessaria al cammino verso la comunione. Mette in luce come, dopo una plurisecolare comunione, le due chiese si sono separate nel contesto della Riforma protestante. Tale divisione ha innescato un movimento di adattamento alla situazione che ha modificato le strutture esistenti, determinando una diversa modalità di concepire il giudizio morale del singolo e delle chiese. Risulta un quadro strutturale in cui valori comuni (autorità e comunione, vita e celebrazioni liturgiche, relazione fra spiritualità e moralità, evoluzione personalistica dell'etica teologica e dimensione comunitaria) sono vissute da entrambe le chiese, anche se con una prassi storica diversa. Una larga parte è riservata a questioni di etica matrimoniale e sessuale, in cui sussiste una posizione ufficiale divergente da parte delle due chiese[32]. Tuttavia la comunione già esistente risulta vasta e profonda.

> **"Separate l'una dall'altra, le nostre due comunioni hanno approfondito il loro rispettivo insegnamento morale e le relative discipline pratiche e pastorali. Le differenze che sono sorte tra loro sono serie, ma lo studio e l'analisi accurata di tali differenze ha dimostrato che non sono fondamentali. I bisogni urgenti del nostro tempo e la perplessità sulla condizione umana richiedono che ora facciano tutto il possibile per arrivare a dare insieme una testimonianza comune e una guida per il benessere dell'umanità e il bene di tutta la creazione"[33].**

Il testo pone in relazione le grandezze della *comunione* e dell'*ordine morale.* Il progresso verso la piena comunione non si verifica senza l'acquisizione di un'autentica pienezza morale. Solo una profonda koinon...a e comunicazione di esperienze possono permettere la comunione nelle questioni morali.

> **"Come abbiamo già detto, la comunione è una caratteristica costitutiva di una vita del tutto umana, ed esprime un rapporto basato sulla partecipazione e una realtà condivisa (cfr *La chiesa come comunione,* n. 12)". In questa prospettiva la dimensione morale della vita umana è di per sé fondamentalmente relazionale, determinata in eguale misura dalla natura della realtà cui partecipa e dalla forma appropriata di tale partecipazione"[34].**

La struttura comunionale dell'esistenza umana, quando è interpretata come dono e domanda di Dio all'uomo, ha un'immediata ricaduta etica, che consente di affermare che "la responsabilità morale è un dono della grazia divina; l'imperativo morale è un'espressione dell'amore divino"[35]. La chiamata di Dio alla comunione implica, di conseguenza, una risposta da parte degli uomini.

> **"Il compito morale è quello di discernere come poter esprimere e comprendere i valori fondamentali ed eterni in un mondo che è soggetto a continui cambiamenti"[36].**

La scoperta della comunione come dimensione morale ed esistenziale ha, a sua volta, una sua ricaduta sulla comprensione

---

[32] **In EO 3, 182-216.**
[33] **In EO 3, 216.**
[34] **In EO 3, 219.**
[35] **In EO 3, 220.**
[36] **In EO 3, 222.**

a cura del gruppo Mons. Piva

della chiesa come comunione.

> **"Nel quadro di questa responsabilità comune, coloro che esercitano l'ufficio di pastore e di maestro hanno il compito speciale di preparare la chiesa e i suoi membri ad affrontare la vita nel mondo, e di guidare e confermare la loro risposta spontanea e fedele all'Evangelo. L'esercizio di questa autorità sarà di per sé un segno di comunione, nella misura in cui l'attenzione assidua alla esperienza e alla riflessione dei fedeli diventerà parte integrante del processo di elaborazione di un giudizio informato e autentico"[37].**

4.3. *La testimonianza comune* (1981).

L'attività del *Gruppo Misto di Lavoro* si esprime in settori diversi ed è descritta nei *Rapporti*[38] e nei *Documenti collegati*[39]*.* Agli inizi, i testi rare volte hanno fatto un esplicito riferimento alle questioni etiche, se si escludono le analisi compiute dal *VI Rapporto* (1990)[40]. La lettura spinge nella direzione di cercare modelli capaci di realizzare un approccio corretto alle questioni etiche. Altri due testi aiutano in questa ricerca: la riflessione su *La testimonianza comune*[41] e il documento dal titolo *Dialogo ecumenico sulla questione morale. Potenziali fonti di comune testimonianza o di divisione* (1995*)*[42]. Il primo si preoccupa di descrivere il concetto di testimonianza comune.

> **"La testimonianza è compresa nel senso dell'atto cristiano mediante il quale un cristiano, oppure una comunità cristiana, proclamano gli atti di Dio nella storia e si sforzano di rivelare Cristo come la vera luce che risplende in ogni uomo. Questo fatto abbraccia l'intera esistenza: la liturgia, il servizio responsabile, la proclamazione della buona novella tutto è fatto sotto la guida dello Spirito santo affinché gli uomini possano essere salvati e radunati nell'unico corpo di Cristo e raggiungere la vita eterna (...). La testimonianza comune. Con questa espressione si intende la testi-monianza che le chiese, pur essendo separate, rendono insieme, soprattutto mediante sforzi comuni, in cui si mani-festano di fronte agli uomini i doni divini di verità e di vita che esse già condividono"[43].**

È facile individuare il filo conduttore che guida l'argomentazione:

---

[37] **In EO 3, 225.**

[38] ***Primo rapporto*** **(1966),** ***Secondo rapporto*** **(1967),** ***Terzo rapporto*** **(1971),** ***Quarto rapporto*** **(1975),** ***Quinto rapporto*** **(1983),** ***Sesto rapporto*** **(1990). I testi sono tradotti in italiano in EO 1 e in EO 3.**

[39] ***Verso una professione di fede comune (1980), La testimonianza comune*** **(1981),** ***La chiesa locale e universale*** **(1990),** ***La nozione di "gerarchia delle verità": un'interpretazione ecumenica*** **(1990),** ***La formazione ecumenica*** **(1993). Vedi i testi in EO 1 e in EO 3.**

[40] **Il documento pone in rilievo un dato: le antiche controversie dottrinali lasciano il campo a conflitti su questioni di etica personale e sociale, minacciando di provocare divisioni fra le chiese o all'interno delle chiese stesse. Vedi In EO 3, 782s.**

[41] **Che prende il via dal *Terzo Rapporto* (1971) e si esprime nel documento dal titolo *La testimonianza comune* (1981).**

[42] **Vedi il testo in OE 7, 1189-1234. Il concetto di testimonianza comune appare per la prima volta nel *Terzo rapporto* (1971), poi in una affermazione del *Secondo Rapporto* (1967), in cui nel paragrafo dedicato ad *Unità e missione,* è citata "la testimonianza comune delle chiese", come condizione necessaria per la proclamazione efficace del vangelo. Il *Terzo rapporto* (1971) approfondisce la riflessione sulla testimonianza comune nella seconda appendice dal titolo *Documento di studio su testimonianza comune e proselitismo*. Ad essi sono connessi problemi come il proselitismo, l'ostilità reciproca fra le chiese e il servizio che le chiese possono rendere le une alle altre.**

[43] **In EO 1, 764s.**

a cura del gruppo Mons. Piva

il dovere e il fondamento della testimonianza comune[44], le occasioni e le situazioni di testimonianza comune[45], la testimonianza comune come proclamazione e servizio[46], la testimonianza comune e le differenze presenti fra le chiese[47]. Il perdurare di divisioni ecclesiali non è riconosciuto come motivo valido per evitare una testimonianza comune; essa è doverosa anche nel contesto delle divisioni, pur riconoscendo che la divisione ne indebolisce la forza e l'efficacia. La testimonianza alla verità e alla vita nuova è privilegio ed obbligo, dei singoli e dell'intera comunità dei cristiani. Ha un comune fondamento cristologico-soteriologico, corrispondente all'autocoscienza che le chiese hanno del dono loro concesso da Cristo. Sono tenute a testimoniare insieme perché si riconoscono volute da Dio in Cristo, senza nessuna esclusività nel possesso dei doni divini.

> **"(Il) compito centrale delle chiese è semplicemente la proclamazione delle opere salvifiche di Dio. Questo dovrebbe essere quindi il punto centrale della loro testimonianza comune (...). Tutte le forme della testimonianza comune sono in realtà segni dell'impegno delle chiese per la proclamazione del vangelo a tutti gli uomini; è nell'unico Vangelo che esse trovano la loro motivazione, il loro scopo e il loro contenuto"[48].**

Nel documento c'è l'indicazione metodologica più importante: la relazione tra la testimonianza comune e il tentativo di organizzare una riflessione sulla sua struttura e sulle sue conseguenze[49]. Il documento afferma che le tesi elaborate

> **" (...) sono nate dal dialogo leale tra persone di diverse tradizioni teologiche, man mano che esaminavano il passato e si sforzavano di affermare una volta di più le verità centrali rivelate in Gesù Cristo, che le tradizioni delle varie chiese hanno codificato e conservato con cura. Sono sorte dall'esperienza dello studio in comune della Bibbia e della preghiera fatta insieme (...). Sono nate dall'unità trovata nell'impegno missionario verso il mondo, fonte originaria del movimento ecumenico (...). Questo impegna a pensare la testimonianza comune come un segno di unità che viene direttamente e visibilmente da Cristo, e un riflesso del suo regno"[50].**

Dalla prassi del popolo cristiano nasce la testimonianza comune e in seguito la riflessione sull'etica. La testimonianza comune è frutto e nello stesso tempo causa del rinnovamento delle chiese, in una dinamica guidata dallo Spirito Santo. La dimensione ecumenica non si comprende solo perché si opera insieme, ma emerge anche dalla capacità di ciascuna chiesa di porre attenzione a quanto Dio dice tramite le altre comunità, diverse dalla propria, attraverso la loro parola e la loro vita. Nella testimonianza comune si attua quindi il fondamentale principio ecumenico dell'apprendere gli uni dagli altri, che permette alle chiese di riscoprire quelle parti della verità che la propria storia,

[44] In EO 1, 767-771.
[45] In EO 1, 772-774.
[46] In EO 1, 775-776.
[47] In EO 1, 777-782.
[48] In EO 1, 775.
[49] In EO 1, 926-994.
[50] In EO 1, 927-928.

a cura del gruppo Mons. Piva

forse, ha nascosto o trascurato o non capito[51]. Da qui una serie di interrogativi.

Perché certe questioni etiche sono fonte di divisioni, tanto che spesso, un dialogo maturo diventa molto difficile o è evitato? Come formulano le chiese I loro principi etici e prendono decisioni su questioni specifiche? Le chiese aiutano ad illuminare e a formare la coscienza dei fedeli? L'esercizio dell'autorità in campo etico come è realizzato. Quali strade le chiese devono seguire per addentrarsi in un dibattito con persone di altra fede o di orientamenti laici che desiderano anch'esse vivere in pace e giustizia? Come dovrebbero essere presentate le convinzioni cristiane per contribuire al bene comune? Quando una questione etica, sulla quale i cristiani non sono d'accordo, diventa ostacolo alla piena comunione ecclesiale?

Nella discussione di questi problemi, i cristiani possono riscoprire le risorse che offrono le diverse tradizioni per la presa di decisioni etiche. Ogni chiesa deve imparare a rispettare le convinzioni delle altre chiese, radicate nelle loro tradizioni e nei coinvolgimenti ed a perseguire il dialogo, anche in situazione di disaccordo, senza domandare a chiunque di transigere con le sue convinzioni in nome dell'unità" [52].

4.4. *The Ecumenical Dialogue on Moral Issues. Potential Sources of Common Witness or of Divisions* (1995)[53].

Costituisce l'apporto, forse, più esplicito. Si tratta di un esame ordinato dei problemi morali, con particolare attenzione a quelli metodologici. Si colloca in una più ampia discussione, che ha come retroterra sia il percorso sulla testimonianza comune sia il parallelo programma di studi su etica ed ecclesiologia all'interno del *Consiglio Mondiale delle Chiese*. La domanda fondamentale è: qual è il compito delle chiese rispetto ai problemi della morale contemporanea? Il secondo paragrafo del Documento lo indica nella *formazione alla decisione morale*, che ha come soggetto il discepolo di Cristo. Il concetto di discepolato è centrale per descrivere la condizione cristiana, sintesi di credo e prassi, capacità di rendere conto del proprio credo nell'agire coerente. Si realizza nella κοινονία, che appare come il luogo in cui è possibile operare il discernimento etico.

> **"Formazione e deliberazione descrivono la formazione del carattere e della deliberazione umani. Il tipo di persone cristiane che siamo e che diventiamo è il tipo di azioni che decidiamo di fare. L'obiettivo della moralità cristiana comprende sia il nostro essere che il fare" [54].**

Tutte le chiese devono condividere il compito della formazione per la deliberazione morale dei propri membri. Esse, però, non possono limitarsi solo a proporre *obblighi morali*, ma sono chiamate ad indicare *valori morali*, che sono di stimolo alla

---

[51] **Il *Sesto rapporto* (1990) presenta un resoconto analitico della attività del *Gruppo Misto di Lavoro* e una preoccupata comprensione dell'importanza che le questioni etiche hanno a livello ecumenico.**

[52] **In EO 3, 783s.**

[53] ***Il Dialogo ecumenico sulle questioni morali. Potenziali fonti di testimonianza comune o di divisioni* In EO 7, 1189-1238.**

[54] **IBID. *The Ecumenical Dialogue on Moral Issues…*, in EO, 7, 1201.**

a cura del gruppo Mons. Piva

formazione delle virtù morali personali. La partecipazione a quest'opera delle chiese è un obiettivo ecumenico. Il dialogo sulle questioni morali diviene quindi spazio non solo per un confronto sull'esistente, ma anche per un cammino verso la comunione ecumenica. Le chiese dispongono di un patrimonio comune per la formulazione delle deliberazioni etiche: la Scrittura, la liturgia, le tradizioni morali, i catechismi; ma l'organizzano in modo diverso. Questo implica una difficoltà, che va al di là della scoperta di comuni punti di riferimento, come ad esempio la centralità della Scrittura. È necessario prendere atto che nella storia delle chiese si sono sviluppati modi diversi di riflettere sulle questioni morali. Da queste differenze è necessario partire, coscienti che i diversi modi di organizzare la riflessione hanno portato a differenti conclusioni su questioni concrete. Il problema delle divergenze fra tradizione e decisioni morali è reso più difficile dalla relazione che le chiese hanno fissato nel tempo fra il processo di decisione morale personale e le istanze autoritative. Il testo evidenzia l'esistenza di modi diversi di collegare autorità ecclesiastica ed istanze morali personali. Ad esempio, la tradizione cattolica romana sottolinea il ruolo del papa e dei vescovi; quella ortodossa sviluppa la problematica etica alla luce dell'oikonom…a, mentre le chiese evangeliche mettono al centro la relazione fra l'insegnamento della Scrittura e l'appello alla coscienza individuale. Tensioni e conflitti sembrano nascere soprattutto da due fattori: 1) il problema della immutabilità delle norme morali, rispetto all'esigenza di un loro aggiornamento nel mutare dei contesti storici; 2) la funzione dell'autorità, che da alcuni è accentuata, da altri invece è ritenuta eredità di una teologia superata[55].

4.5. *Ecclesiology and Ethics* (1993-1996).
È il contributo forse più consistente per una ridefinizione concettuale dell'etica ecumenica; ne percorro i temi fondamentali[56]*.* La definizione di chiesa come *moral community* esprime il superamento di ogni estrinsecismo nella relazione fra chiesa e morale, e può essere indicato come il contributo più rilevante di *Costly Unity*. Il testo fa il tentativo di elaborare uno strumento concettuale idoneo a stabilire una relazione fra etica ed ecclesiologia, che può essere guidata dalla rilettura in termini etici del concetto di κοινονία. La chiesa è nel suo vissuto una κοινονία *etica*. Il concetto diventa fondamento ecclesiologico, poiché esprime il vissuto reale del popolo cristiano, reso possibile dall'azione dello Spirito santo. Nella κοινονία *etica* il credente non trova solamente modelli o insegnamenti morali, ma fa l'esperienza di un vissuto, che si esprime in atti individuali e comunitari. La prassi comunionale precede e fonda la riflessione sul vissuto.

Nel testo elaborato a Tantur, *Costly Commitment*, è possibile

[55] **Si legga la parte finale del documento: *Linee guida per il dialogo ecumenico sulle questioni morali*, in EO 7, 1227-1238.**

[56] **Il documento è stato avviato dalle Unità I e III del CEC con *Justice, Peace and Integrity of Creation*, intrecciandosi poi con l'*Assemblea di Fede e Costituzione* di Santiago di Conpostela (1993) e il *Processo di rinnovamento* in preparazione di Harare (1999). I tre testi che compongono *Ecclesiology and Ethics* sono raccolti nel volume di BEST T. F. - M. ROBRA (edd.), *Ecclesiology and Ethics*, WCC Publications, Geneva 1997. Sui problemi sollevati da *Ecclesiology and Ethics* si può vedere PIVA P.- SGROI P., *L'etica teologica nei documenti del dialogo ecumenico. Un bilancio*, in *St Ec* 18 (2000) 179-214.**

a cura del gruppo Mons. Piva

evidenziare uno spostamento dal concetto di κοινονία *etica* a quello di *formazione morale*, realizzazione concreta della *moral community*. Ogni chiesa è responsabile della vita morale dei suoi membri e della qualità della loro testimonianza. In questo senso si comprende come il concetto di κοινονία *etica* individui la realtà della chiesa legata al suo esistere storico. Nella forma in cui la chiesa vive, forma i suoi membri ad agire. È l'ethos della famiglia della fede che forma l'orientamento morale.

L'ultimo testo di *Ecclesiology and Ethics, Costly Obedience,* costituisce una ripresa e un approfondimento del tema della *moral formation*, con una particolare attenzione alla coniugazione della relazione fra globalità e località delle scelte etiche[57]. Al movimento ecumenico è affidato il compito di presentarsi come forza comunicativa, ovviando al rischio che l'attenzione per la particolarità delle situazioni locali impedisca una comunicazione globale, ottenendo una frammentazione esasperata delle testimonianze locali[58]. La crisi riguarda la definizione di cosa è centrale per la fede cristiana; definizione problematica e che fa porre in termini drammatici la domanda circa la possibilità di una reale comunione reciproca[59].

5. L'etica teologica ecumenica

È possibile costruire un'etica teologica ecumenica? L'espressione *etica teologica ecumenica* a me sembra, per lo meno, ambigua. Che cosa s'intende affermare con questa dizione? Un contenuto normativo, dedotto dalla Sacra Scrittura, dalla Tradizione, dalla riflessione teologica, capace di costruire *un insieme di principi*, chiamato *etica cristiana*? Io non credo che un tale *insieme* esista o debba esistere. Se invece si vuole indicare la metodologia secondo cui si affronta il problema etico ecumenico, io sono d'accordo, a condizione di accettare che il compito l'etica non è quello di fornire delle norme con un contenuto preciso, valido *semper pro sempris*.

5.1. L'etica cristiana

La teologia cristiana, radicata nella Scrittura, ricorda che l'etica ha inizio dall'ascolto. "Ascolta Israele!". La parola viene dall'A(a)ltro e fa nascere la comprensione di noi stessi, degli altri, di Dio stesso. Una parola che spezza la chiusura narcisistica in cui è possibile trovare il proprio compiacimento. Il Vangelo è proclamazione, esige che si faccia posto all'A(a)ltro, agli altri, a tutti gli altri. La struttura della stessa Legge di Dio sottolinea il fatto che l'etica nasce dall'intervento, dall'interpellanza dell'A(a)ltro, di tutti gli altri; ed ha come effetto la liberazione dalla schiavitù del peccato e della morte. La libertà sorge, quando siamo interpellati dalla parola dell'A(a)ltro. Essa è reale, quando ricerca le vie e i mezzi per rispettare gli altri, nei loro beni come nella loro vita, nello spirito come nel corpo. Questo significa ascoltare, imparare ad ascoltare. La Parola di Dio esige di essere,

[57] **Anche i primi due testi di *Ecclesiology and Ethics*, sono d'altra parte connessi agli eventi di Canberra e Santiago; ma forse *Costly Obedience* lo è in misura maggiore.**

[58] ***Costly Unity,* 40.**

[59] **Il problema delle espressioni centrali della fede può implicare un riferimento al tema della "gerarchia delle verità", sviluppato dal *Gruppo Misto di Lavoro* (EO 3, 897-937); ma non è stato elaborato.**

a cura del gruppo Mons. Piva

a poco a poco, compresa nel grido gioioso, nella sofferenza, nella ribellione degli uomini e delle donne, nelle loro aspirazioni od anche nella loro indifferenza, persino nella loro noia. Così testimonia la *parabola del buon Samaritano*.

Non è sufficiente essere esperti in questioni morali o religiose per comprendere la parola che sopraggiunge a noi dall'A(a)ltro. È necessaria la sola fede. Si può anche rifiutare di capire e giustificare la sordità dei singoli e delle chiese con eccellenti argomenti teologici provenienti dalle diverse tradizioni. Si può conoscere la Legge, le sue prescrizioni normative e passare accanto ad un ferito senza fermarsi. Che cosa è mancato al sacerdote e al levita della parabola? *Hanno visto il ferito, ma non hanno capito, non hanno letto in se stessi la sua richiesta di aiuto.* Non hanno lasciato parlare *in loro* la voce che chiamava a compassione. Hanno rispettato le prescrizioni legali, riguardanti le proibizioni legate al loro stato, ma non hanno inteso la parola dell'A(a)ltro. Ciò che invece ha capito il samaritano che per caso passava per quella strada. "Afferrato da pietà alla vista del ferito (ἐσπλαγχνίσθη)" torna sui suoi passi e aiuta il malcapitato.

L'etica comincia, dunque, con l'ascolto della voce dell'A(a)ltro. Pertanto la verità della questione etica si gioca anzitutto nel profondo del cuore di ogni essere umano. Se c'è una verità che la tradizione teologica ricorda è proprio quella indicata. Essa condiziona tutto il dibattito sulla vita morale. Effettivamente, il rischio di vedere oggi la morale ridotta a mera funzione sociale, apprezzata soltanto per la sua utilità o la sua efficacia, è grandissimo. Tende sempre più ad avvicinarsi al diritto; e come il diritto, inclina a diventare l'espressione di un consenso sociale maggioritario, cercando di imporre a tutti norme legittimate per il loro valore socíale. Ma la morale, anche nei suoi aspetti più sociali, non deve mai dimenticare che essa è prima di tutto l'espressione di una responsabilità personale, in cui trova senso la libertà del soggetto. Questo è quanto di più significativo può portare la tradizione biblica, giudaica e cristiana, al dibattito moderno sull'etica.

5.2. Le esigenze dell'etica cristiana

Posto questo tipo di comprensione della responsabilità etica, quattro esigenze o indicazioni (almeno mi sembra) sono formulabili in altrettante indicazioni di valore.

***Prima esigenza*. Essere eticamente responsabile significa prendere sul serio la realtà concreta. Gesù non si stanca mai di ricordare che il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato. La legge orienta agli altri; ed è questo concreto A(a)ltro che occorre prendere sul serio, non la difesa dei principi. Ciò non implica la negazione dell'esistenza di norme astratte o di leggi. Secondo il richiamo della Scrittura i principi hanno senso perché ci rinviano all'A(a)ltro; esige che ognuno si lasci sconvolgere, come testimonia la parabola evangelica del Buon Samaritano[60]. Prendere in considerazione la realtà, significa accogliere il carattere drammatico dell'esistenza umana, votata alla morte, anticipando frequentemente, con la sua violenza, le sofferenze**

[60] **Vedi Lc 10, 29-37.**

a cura del gruppo Mons. Piva

che essa infligge o subisce o il male che l'opprime senza apparente ragione. Si deve rinunciare a costruire un'etica prometeica che vuole correggere questo dramma o addirittura abolire la realtà del male, del peccato. Da tutto ciò, l'etica deve imparare a conoscere la modestia e la fragilità delle sue proposizioni; ma anche la grandezza del suo scopo: manifestare la forza della speranza e il valore della persona umana, qualunque sia la propria personale realtà. Cosa sarebbe un'etica senza speranza?

***Seconda esigenza*. Essere eticamente responsabile, significa infine valorizzare l'interdipendenza. Una decisione etica, anche quando è frutto di una scelta personale, si inscrive sempre in una rete di relazioni spaziali e temporali, che la nutrono, la condizionano, le conferiscono legittimità. Il fatto che ogni decisione deve tener conto del contesto, ci spinge ad una certa umiltà. Siamo infatti coscienti di essere condizionati nelle nostre scelte, sulle quali possiamo esercitare un certo controllo. Ma esiste anche ciò che ci condiziona, senza che noi ne siamo coscienti. Di conseguenza, risulta che le nostre decisioni sono sempre parziali, precarie, suscettibili di revisione.**

***Terza esigenza*. Inoltre il riconoscere il valore della interdipendenza porta a decisioni consensuali, frutto di una deliberazione in cui sono presi in considerazione moltissimi elementi; e questo, si dovrà convenire, costituisce una grande ricchezza. Interdipendenza significa che ciascuno rappresenta per gli altri una sfida etica: il rispetto degli altri è messo così direttamente alla prova. Se la sfida è cosciente, allora l'apprendistato di un'etica comunitaria può avere inizio. Ed è proprio così che la responsabilità si esercita in modo comunitario. L'esperienza cristiana della vita ecclesiale può essere ricordata come capace di manifestare la ricchezza relazionale di una visione positiva della interdipendenza. La quale, lungi dallo sterilizzare le responsabilità personali, le affina, facendo di esse l'espressione dell'amore e, dunque, della libertà, e non della necessità. Per questo, come cristiani, noi saremo sempre contrari all'individualismo, il quale rifiuta ogni positività all'interdipendenza e cerca di evitarla il più possibile, spesso a prezzo della solidarietà, ed anche al conformismo morale, che scioglie la responsabilità in un'accettazione senza ritorno dell'opinione dominante.**

***Quarta esigenza*. Essere eticamente responsabili, vuol dire riconoscere la necessità di un assoluto morale, che sottintende e orienta le nostre decisioni ed ha valore universale. Questo assoluto, si sostanzia nel rispetto per gli altri. Ma non si può avere rispetto per l'A(a)ltro soltanto perché questi possiede qualche qualità che lo rende rispettabile ai nostri occhi; è la nostra decisione etica che lo rende rispettabile. Rispetto è incondizionato, assoluto. Anche se la decisione ha un carattere razionale (si può in effetti ammettere che questo rispetto si sviluppa nel senso di una migliore cooperazione tra gli individui) ciò che la legittima sul piano etico è l'esperienza personale che non è un possesso privato e chiuso; deve esistere almeno un'altra persona che ne attesti il valore. Perché, al nostro desiderio occorre che risponda il desiderio di almeno un'A(a)ltro, il quale ci**

a cura del gruppo Mons. Piva

vuole viventi. Senza questa attestazione, non esistiamo affatto: si chiama amore, così necessario per vivere come l'aria che respiriamo. Il Vangelo non cessa mai di ricordarci che possiamo manifestare agli altri l'amore, proprio perché e prima di tutto è stato manifestato a noi. *Voi potete amare perché io vi ho manifestato il mio amore, dice Dio. Perché io mi sono avvicinato a voi in Gesù Cristo, come il buon samaritano si è avvicinato al ferito, che voi potete, a vostra volta, diventare prossimo agli altri.* Ciò che fonda il rispetto verso gli altri, è il rispetto per se stessi. Questo è possibile perché l'abbiamo riconosciuto presente in uno sguardo, nella parola o in un gesto di altri nei nostri confronti. Ora, nessuno, dice la Scrittura, è abbandonato da Dio, qualunque sia il suo smarrimento o la sua colpa. Uno solo in realtà ha potuto fare l'esperienza dell'abbandono radicale: Cristo sulla croce. "Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato?". E proprio perché Gesù Cristo ha esperimentato l'abbandono al nostro posto non c'è nessuno che sia sul punto di dover perdere ogni rispetto di sé. È possibile, allora, fondare teologicamente l'esigenza del rispetto della persona altrui: "Tu amerai il tuo prossimo, come te stesso". Il *come te stesso* pone in evidenza la reciprocità del rispetto di sé e del rispetto per gli altri.

5.3. La secondarietà dell'etica

Se ciò che sto dicendo è corretto, l'apporto della riflessione teologica all'etica consiste essenzialmente nel richiamo della secondarietà dell'etica, sempre in situazione di risposta alla domanda dell'A(a)ltro. Che cosa suscita e nutre la riflessione etica? È la preoccupazione di far emergere dei principi, di gestire degli interessi divergenti, di mantenere con il timore la ricerca nei limiti giudicati ragionevoli? In breve: mirare ad un interesse sociale prima di tutto, oppure all'ascolto della parola dell'A(a)ltro? Dalla risposta a questa prima questione, elementare ma fondamentale, scaturisce la responsabilità. Se siamo d'accordo sulle regole, appena ricordate, constatiamo che il meglio che possiamo dare come teologi, non sono i contenuti normativi o le regole del funzionamento etico, ma le motivazioni per la decisione personale. Chiamare in causa la realtà concreta, significa che il primo passo vincolante è mettersi in ascolto di ciò che dice l'A(a)ltro su un determinato problema, in una situazione concreta. Apprendistato dell'ascolto, che non è spontaneo nemmeno per i teologi. Significa anche rinunciare a negare la realtà, per es. la morte o la malattia o il male in generale, e rinunciare a proporre soluzioni che cercano più di mascherare la drammaticità della esistenza che ad assumerla. Far proprio il valore dell'interdipendenza implica la scelta di un'etica fondata sulla deliberazione contro un'etica imposta dall'esterno. Un'etica che non ha un *a priori universale a-storico*, ma che è nutrita dal convincimento cristiano che tutti hanno il diritto di esprimersi e di essere ascoltati.

Infine occorre decidere per un riferimento comune, che serva da norma critica per il comportamento: un assoluto morale. Le teologie cristiane ricordano con convinzione che la norma della carità, in perfetta linea sia con il Decalogo sia con il Vangelo, non è fondata soltanto su una tradizione religiosa e culturale, ma innanzitutto sull'esperienza più essenziale radicata nel *fatto previo: Gesù Cristo donato per noi.* A partire da questo assoluto

a cura del gruppo Mons. Piva

morale, ogni riflessione (forse) trova la sua chiarezza. Non è liberata dalla responsabilità delle decisioni concrete, spesso difficili, ma è sostenuta da questa certezza che solo il rispetto della propria persona e degli altri può tutelare la vita morale da manipolazioni ingiuste, da atteggiamenti autoritari, da fallimenti personali ed ecclesiali. S. Agostino scrive:

> **"Non c'è nessuno che non ami; ma quel che si domanda è che cosa ami. Non siamo esortati a non amare, ma a sce-gliere l'oggetto del nostro amore. Come potremo noi scegliere, se prima non siamo stati scelti noi stessi? In effetti, se non siamo stati prima amati (…). Cerca come l'uomo possa amare Dio: assolutamente non lo troverai se non nel fatto che egli ci ha amati per primo. Poiché dunque tanto grande è la fiducia che abbiamo, amiamo Dio attraverso Dio. Effet-tivamente, se ho potuto affermare che l'amore di Dio è diffuso nei nostri cuori attraverso l'azione dello Spirito Santo che ci stato donato (Rm 5,5), ne segue che, essendo lo Spirito Santo Dio, noi non possiamo amare Dio se non attra-verso Dio (…).Stimolati, cantate al Signore un cantico nuovo (Sal 149,2). Eccomi - tu dici - io sto cantando. Stai can-tando, è vero, stai cantando: io ascolto. Ma che la tua vita non proferisca testimonianza contrastante con la tua lingua. Cantate con le voci, cantate con il cuore; cantate con le labbra, cantate con i costumi (…). Volete sapere cosa occorre cantare di colui che amate? (…). La lode da cantare è lo stesso cantore. Volete innalzare lodi a Dio? Siate voi la lode che volete proferire. E sarete sua lode se vivrete bene[61].**

Sommario

L'Autore si propone di rileggere la questione morale in chiave ecumenica. Scopre nella rivelazione dell'evento di morte e risurrezione di Cristo (denominato *fatto previo*), il fondamento della moralità per i credenti e le chiese. Razionalizza, le proprie riflessioni in chiave antropologico-filosofica con una riflessione sulla natura della interpretazione. Giunge alla conclusione, certamente provvisoria, che il vissuto della persona umana e il vissuto delle chiese sono la condizione per una corretta interpretazione della stessa norma morale. Interpretazione mai conclusa ma sempre aperta a suggestioni storiche. Il *crescere* della rivelazione cristiana, attraverso il vissuto dei credenti e delle chiese, è la chiave per l'interpretazione della obbligatorietà dell'etica.

[61] **AGOSTINO, *Disc 34, 1-6, passim*. Nuova Biblioteca Agostiniana, *Opere di S. Agostino*, *Discorsi*, vol. XXIX, Roma 1979.**

a cura del gruppo Mons. Piva