

I FONDEMENTI BIBLICI DELLA TEOLOGIA MORALE DI ENRICO CHIAVACCI

Gianni Cioli

La riflessione teologico morale di Enrico Chiavacci costituisce un esempio riuscito di quanto auspicato dal concilio Vaticano II nel noto passo della *Optatam totius* 16: «Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale, in modo che la sua esposizione scientifica, più nutrita della dottrina della sacra Scrittura, illustri la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo».

Il fortunato corso di *Teologia morale* pubblicato da Cittadella editrice a partire dal 1977, in virtù del carattere sistematico proprio di un manuale per corsi istituzionali, offre un punto di vista privilegiato per indagare sui fondamenti biblici dell'etica teologica di Chiavacci.¹ Nei quattro volumi prodotti nell'arco di tredici anni l'autore si è confrontato con il messaggio morale dell'Antico e del Nuovo Testamento per fondare teologicamente sia l'esposizione della morale generale che quella della morale speciale.

Il merito maggiore da riconoscere a Chiavacci nell'uso del dato biblico è quello di aver evitato il rischio della giustapposizione, sempre presente nell'utilizzo della Scrittura in teologia morale. Mi riferisco al rischio di esporre correttamente i risultati della ricerca biblica, magari i più

¹ Il corso ha visto realizzati quattro volumi: *Teologia morale*, I: *Morale generale*, Assisi 1977 (TM 1); *Teologia morale*, II: *Complementi di morale generale*, Assisi 1980 (TM 2); *Teologia morale*, III/1: *Teologia morale e vita economica*, Assisi 1986 (TM 3/1); *Teologia morale*, III/2: *Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, Assisi 1990 (TM 3/2). Era previsto un ultimo volume dedicato alle tematiche della bioetica, della sessualità e dell'ecologia che non è stato realizzato (cf. TM 3/1, 6). Sempre presso la Cittadella editrice è stato invece pubblicato un nuovo manuale, *Teologia morale fondamentale*, Assisi 2007, che riunisce in modo organico, con modifiche, riduzioni e aggiunte, le tematiche di TM 1 e TM 2. Poiché le parti relative ai fondamenti biblici della morale non hanno subito sostanziali variazioni, quando non sono state ridotte, nella mia ricerca tralascerò di far riferimento al volume del 2007, anche perché l'esame sequenziale dei volumi del corso nella loro prima elaborazione potrà rendere meglio l'idea dello sviluppo del pensiero di Chiavacci. Nelle note a piè di pagina saranno riportate le citazioni bibliche utilizzate dall'autore nonché la letteratura scientifica a cui egli ha fatto riferimento. In ragione della diacronicità della ricerca ho preferito non uniformare nel caso di un'opera citata talora nel testo originale, talaltra in traduzione, oppure facendo riferimento ad edizioni diverse.

aggiornati e interessanti, senza tuttavia riuscire a farli dialogare compiutamente con le conclusioni a cui il moralista giunge per rispondere alle questioni teoretiche o pratiche che la sua materia gli pone. Il metodo che Chiavacci privilegia per realizzare la sua sintesi, fin dalle prime pagine del primo volume della *Teologia morale*, è quello della circolarità ermeneutica: si rivolge alla Scrittura sulla base di una precomprensione filosofico teologica; nel dialogo, la precomprensione si delinea ulteriormente e si arricchisce per affrontare le specifiche questioni teologico morali tornando a interrogare la Scrittura.

1. I fondamenti biblici della morale generale

1.1. *Il morale nella rivelazione*

Nel primo volume della *Teologia morale* il capitolo su *Il morale nella rivelazione* non è il primo ma il secondo. È significativamente preceduto da un capitolo intitolato *Il morale come supremo problema dell'uomo*: Chiavacci, dopo una riflessione fenomenologica sull'attività morale e sulla necessità di un orizzonte metaetico, vi prende in esame alcuni punti nodali della riflessione morale moderna e contemporanea.² Secondo Chiavacci, il «dramma posto oggi dal problema dell'autocomprensione dell'uomo», colpevolmente ignorato dalla morale cattolica della prima metà del novecento arroccata su «una filosofia» e «una metafisica ritenute cristiane, anzi le uniche cristiane»,³ può sicuramente trovare luce adeguata nella parola di Dio. In un modo o in un altro l'attività e l'esperienza morale pongono l'essere umano di fronte a una «chiamata trascendente»: ⁴ l'uomo non trova in se stesso il suo significato. È qui che per Chiavacci si deve individuare la specificità dell'annuncio cristiano. A partire da ciò si comprende appieno la collocazione del capitolo sulla rivelazione nel suo manuale. «La Bibbia è la rivelazione e la storia di un'unica realtà: della chiamata di Dio all'uomo, a ogni uomo». Dio è colui che chiama: di lui «in realtà non si sa altro che ciò che egli rivela di sé nell'atto stesso di chiamare l'uomo a qualcosa». L'uomo è nato per rispondere: «già nel racconto della creazione l'uomo è chiamato all'esistenza da Dio, ma questa esistenza è a sua volta una chiamata». Nella Scrittura «l'uomo non è con-

² Quali la prospettiva della fondazione morale nella filosofia analitica inglese, il collegamento fra etnocentrismo ed etica eteronoma, la relazione complessa fra marxismo e problema morale, le implicazioni etiche dell'esistenzialismo, la critica sociale della scuola di Francoforte.

³ TM 1, 26.

⁴ TM 1, 28.

cepito se non come chiamato, come singolo e come umanità: e il solo possibile significato dell'esistenza è il rispondere a Dio».⁵

1.1.1. Il morale nell'Antico Testamento

Le pagine sull'etica veterotestamentaria del manuale dipendono molto dalla teologia biblica di Gerard von Rad.⁶ Nell'Antico Testamento, secondo Chiavacci, la categoria del morale è inseparabile da Dio.⁷ «Non è pensabile un valore della creatura che non sia nel suo creatore. Non è pensabile un "ordine naturale" che soddisfi la spontanea sete di gioia dell'uomo, una virtù che sia premio a se stessa». Siamo «agli antipodi di una morale eudaimonistica di tipo aristotelico». Un uomo «è qualificato giusto o ingiusto in dipendenza del suo rapporto globale con Dio: Abramo "credette al Signore, che glielo accreditò a giustizia" (Gen 15,16)».⁸ L'*éthos* dell'Antico Testamento non è da cercarsi nel decalogo.⁹ Lo si deve piuttosto collocare nell'orizzonte della risposta alla chiamata a «vivere una fedeltà all'interno di una storia fatta da Dio stesso»:

Dio, con le sue chiamate imprevedibili, è il senso del singolo uomo, del popolo, della storia dei popoli. La chiamata di Dio potrà rivolgersi al singolo o al popolo; potrà passare attraverso il carisma profetico o quello sacerdotale o attraverso un'esperienza interiore; potrà essere chiamata a una scelta concreta attuale, o alla reinterpretazione di un messaggio o di un evento antico; ma resta sempre chiamata alla fedeltà a un Dio, che nella mutevolezza delle situazioni storiche, culturali o psicologiche di un popolo, è sempre a esso fedele come salvezza e misericordia.¹⁰

1.1.2. Il morale nel Nuovo Testamento

Le riflessioni di Chiavacci sull'etica neotestamentaria, pur facendo riferimento alla letteratura scientifica in materia,¹¹ offrono significativi

⁵ TM 1, 30.

⁶ G. VON RAD, *Teologia dell'Antico testamento*, I-II, Brescia 1972-1974.

⁷ Cf. Gen 6,9; 12,17; 29,7; 38,26; 39,9; Es 22,20; Lv 19,33; 2Sam 12,7-9; Ger 20,7.

⁸ TM 1, 32. Cf. F. NÖTSCHER, «Giustizia», in J. BAUER (ed.), *Dizionario di teologia biblica*, Brescia 1965, 617-618.

⁹ TM 1, 35. Sulla questione Chiavacci rimanda a G. GHIBERTI (ed.), *Rivelazione e morale*, Brescia 1973 e ad ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII settimana biblica*, Brescia 1973.

¹⁰ TM 1, 37.

¹¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, Alba 1959; C. SPICO, *Etica del Nuovo Testamento*, I-II, Paris 1965; N. LAZURE, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris 1965; J.M. CASABÓ SUQUÉ, *La teología moral en San Juan*, Madrid 1970; K.H. SCHELKE, *Teologia*

tratti di originalità. Si percepisce sullo sfondo l'influenza dei documenti del Vaticano II, in particolare della *Dei Verbum*¹² e della *Gaudium et spes*.¹³ Secondo l'autore la differenza fra l'Antico e il Nuovo Testamento non sta nel passaggio da una morale formalistica a una morale del cuore: «la struttura chiamata-risposta, come fondante il bene morale, rimane immutata. Ciò che muta è la qualità della chiamata»:

Nell'Antico Testamento Dio si rivela negli eventi, nella parola rivolta ai singoli o al popolo intero: ma il disegno finale di Dio resta sempre un futuro misterioso; la chiamata è chiamata a inserirsi storicamente in questo cammino, in questa storia di popolo in marcia verso un avvenire che è mistero. Nel Nuovo Testamento Dio si rivela in un evento definitivo: rivela se stesso, ormai senza residui. [...] Quella che era in Mosè, nei profeti, nella legge, rivelazione, diviene in Gesù Cristo *autorivelazione*.¹⁴

Dio in Cristo si autorivela inequivocabilmente come amore, carità, dono di sé, e la chiamata diviene necessariamente appello all'amore, alla carità, al dono di sé.

Le linee portanti intorno a cui si può organizzare la tematica neotestamentaria sono riconducibili a quattro concetti fondamentali tra loro correlati: la fine dei tempi come disvelamento del senso della storia;¹⁵ l'autorivelazione di Dio come dono di sé;¹⁶ la chiamata all'amore e al discer-

del Nuovo testamento, III: *L'ethos cristiano*, Bologna 1974; H.D. WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975.

¹² La *Costituzione sulla divina rivelazione* viene esplicitamente citata là dove si sottolinea la centralità di Cristo nell'annuncio morale cristiano: «Gesù Cristo è, con tutta la sua vita terrena, la risposta umana perfetta alla chiamata del Padre: egli costituisce perciò la chiamata e la risposta esemplare per ogni uomo. Si può dire in questo senso che Gesù Cristo è la nostra legge morale [...]. Gesù è rivelatore in quanto ci insegna qualcosa coi suoi detti, ma prima ancora egli è rivelazione col suo essere insieme vero uomo e immagine perfetta del Padre. È il suo essere carne, con la sua vicenda spazio-temporale, le sue scelte, i suoi pianti e le sue ire, suoi gesti quotidiani e il suo parlare, che è rivelazione e legge morale: «piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso [...]. La verità profonda su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione, risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione» (DV 2)» (TM 1, 46-47).

¹³ Il messaggio della *Costituzione sulla chiesa nel mondo contemporaneo*, nell'orizzonte dell'interpretazione che lo stesso Chiavacci ha proposto accuratamente e a più riprese per il documento (cf. il contributo di Nadia Toschi in questo stesso volume), è implicitamente richiamato là dove si dice: «Nulla dunque è più antibiblico che pensare l'annuncio neotestamentario come un annuncio di salvezza *dalla* storia, o fuori della storia: la salvezza, in continuità e novità rispetto all'Antico Testamento, è anche salvezza *della* storia, che ora è nelle mani dell'uomo, consapevole del disegno nascosto dai secoli (Ef 3,9). [...] Ormai la storia è segnata per sempre come storia di pace. Dio si rivela Dio di tutti e di tutto, l'unico significato e l'unica logica del cosmo e della storia» (TM 1, 40-41).

¹⁴ TM 1, 39.

¹⁵ La storia non è più un mistero impenetrabile. Appare palese il disegno di Dio sulla storia come pure il senso della sua volontà manifestatosi attraverso la legge: «pieno compimento della legge è l'amore» (Rm 13,11). Cf. Mt 5,17; Lc 4,21; Rm 3,26; 8,19; 1Cor 12,13; Gal 3,28; Ef 3,9; Col 3,11; Eb 1,1-3.

¹⁶ «Se nell'Antico Testamento Dio si manifesta come misericordioso, salvatore, fedele verso il suo popolo, nel Nuovo Testamento si rivela come dono di sé». L'elemento centrale del mistero trini-

nimento;¹⁷ la centralità di Cristo e del tema della sequela¹⁸ nell'annuncio morale cristiano.¹⁹

Cristo stesso, «come vicenda umana e vita umana compiuta, è norma».²⁰

Fra le tante pagine di forte spessore teologico e spirituale presenti nel capitolo sono da riportare quelle in cui Chiavacci, sulla scorta di Oscar

tario: l'amore fra Padre e Figlio, che «è il costitutivo di Dio», si comunica all'umanità nell'autorivelazione in Cristo. Egli, «immagine perfetta del Padre, proprio nel suo esser "carne" è la perfetta espressione – traduzione in gesti, parole, stile di vita umani – della vita divina, è la perfetta rivelazione, ed è identicamente il perfetto dono di Dio agli uomini». La sua morte in croce «non è che il momento riassuntivo di una vita che è tutta obbedienza perfetta, dono di sé, risposta di carità all'amore del Padre» (TM 1, 41). Così «nel rapporto fra Padre e Figlio, che si rivela attraverso la carne stessa, cioè la vicenda terrena di Gesù, appare finalmente il volto profondo di Dio: Dio è carità (1Gv 4,8.16)» (TM 1, 42). Che cosa significhi carità – *agápe* – è definito in maniera inequivocabile dallo stesso Gesù: «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13). In lui questo amore ci è stato rivelato e contestualmente donato. Cf. Mt 3,17; 11,26; 17,5; Lc10,21; 22,41; Gv 3,35; 5,20; 8,29; 10,17-18; 12,27-28; 15,9; 17,5.20-26; Gal 2,20; Ef 5,2; Tt 3,4; 1Gv 3,16; 4,8.

¹⁷ «L'autorivelazione divine chiamata: [...] *L'unica sorgente neotestamentaria del dovere morale è nel fatto che Dio ci ha amato*» (TM 1, 44). Cf. Rm 11-13; 1Gv 3,16; 4,16.19.

¹⁸ Cf. Mt 4,20-22; 8,22; 9,9; 19,38; 16,24; 19,21.27-28; Mc 1,8; 2,14; 34; 10,21; Lc 5,27; 9,23; 14,27; 18,22-28; Gv 8,12; 10,27; 12,26; 13,36-37; 21,22. Rimandando a L. DI PINTO, «Seguire Gesù secondo i vangeli sinottici», in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *Fondamenti biblici della teologia morale*, 187-251, Chiavacci rammenta che il tema della sequela «è all'origine di importanti [...] vie di rinnovamento della morale, quali quelle battute da B. Häring, F. Tillmann, D. Bonhöffer» (TM 1, 48 nota 27).

¹⁹ «La legge morale non è per il cristiano una serie di precetti, che mai potrebbero descrivere minutamente le esigenze della carità: è invece una vita vissuta nella pienezza della logica di Dio, la logica del dono di sé. Così nasce il grande tema evangelico della sequela» (TM 1, 47). Fra i numerosi passi evangelici a cui si può fare riferimento a proposito della sequela Chiavacci ne commenta in particolare due, quello relativo al giovane ricco (Mt 19,20-21) e quello relativo alla confessione di Pietro seguita dall'annuncio della passione (Mt 16,16-24). Il giovane ricco ha sempre osservato tutti i comandamenti. Ma questo, «in sé, non è niente: è invece l'osservanza come frutto di un dono totale, è la sequela che salva» (TM 1, 47). «Pietro confessa che Gesù è il Figlio di Dio e Gesù lo dichiara "beato" (vv. 16-17). Subito però Gesù imprime una svolta secca al significato della sua vera missione: egli non è il messia glorioso, il padrone sceso dal cielo, ma il servo sofferente, destinato al dolore e alla morte, e a questa sua missione Gesù decide di avviarsi materialmente, muovendo verso Gerusalemme (v. 21). Questo Pietro non può accettarlo e cerca di distogliere Gesù dall'insano proposito; è la parte di Satana, è la logica del potere, non la logica del servo: "Lungi da me, Satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini" (vv. 22-23). Allora – cioè subito, a commento di ciò – Gesù disse ai suoi discepoli: "Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua" (v. 24). La sequela è la sequela nel dare la vita, nell'assumere la croce» (TM 1 47-48). Cf. 1Pt 2,21.

²⁰ TM 1, 46-47. L'affermazione richiama la nota espressione di Hans Urs von Balthasar: «Cristo è l'imperativo categorico concreto» (H.U. VON BALTHASAR, «Neun Sätze zur christlichen Etik», in J. RATZINGER [ed.], *Prinzipien christlichen Moral*, Einsiedlen 1975, 71) che Chiavacci riprende in TM 2, 202-213, ritenendo di poterla sottoscrivere, a proposito della questione della fondazione della norma nel quadro di riferimento della fede e dell'«ambiguità dello specifico cristiano». Per il credente – commenta il teologo morale – Cristo, immagine perfetta del Padre è già legge (e non solo legislatore) che impone di assumere la carità (dono totale di sé) come unico valore supremo, unico senso. Tuttavia dire che la fede cristiana è a vera fondazione della morale non deve significare che solo la fede possa permettere un'etica completa e vera, ovvero che vi siano norme giustificabili solo appoggiandosi alla rivelazione diretta della volontà di Dio, che non possano ricevere nessun'altra adeguata giustificazione, nel senso di un esclusivo cristiano. La rivelazione può e deve essere piuttosto interpretata come *parennesi* rispetto a un'esigenza di bene presente (anzi posta da Dio stesso) nel cuore di ogni uomo (cf. GS 3.16.22.92).

Culmann,²¹ fonda biblicamente la relazione fra la chiamata al dono di sé e l'imprescindibile compito del discernimento in cui il cristiano si vede costantemente impegnato. Quella del "discernere" (*dokimázein*) si rivelerà, in effetti, una tematica chiave per comprendere appieno il significato della coscienza, della legge e quindi della morale cristiana nello sviluppo della teologia di Chiavacci.

Questa rigorosa fondazione del dovere di amare, di fare della nostra vita umana un dono di sé, appare lucidissima nei versetti di congiunzione fra la parte dogmatica e la parte parenetica – morale-esortativa – della lettera ai Romani: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo gradito a Dio; questo è il vostro culto spirituale» (Rm 12,1). Dio ha usato misericordia verso tutti, ebrei e pagani in ugual misura: l'essere misericordioso di Dio è apparso in Cristo come la "via" misteriosa e imperscrutabile di Dio, la sua stessa insondabile essenza (Rm 11,33). Questo essere misericordioso di Dio, che è in realtà traducibile con "curvare pietosamente su chi geme" (gr. *oikteirō*), viene posto a fondamento e giustificazione del supremo precetto morale: donare se stessi, attraverso il genitivo causale – *dià tōn oiktirmōn* – mal tradotto con "per la misericordia", e che potrebbe meglio esprimersi con "per il fatto che Dio ha avuto misericordia".

Il corpo – *sōma* – vale qui per la persona nella sua interezza: questa va donata continuamente, di attimo in attimo, di scelta in scelta, per tutto l'arco dell'esistenza terrena, così da farne una "vittima vivente". Il dono di sé anche qui è identico alla carità: e infatti s. Paolo prosegue (12 e 13) con un'elencazione sommaria di situazioni interumane da risolvere nella carità, per concludere: «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole, perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge [...] pieno compimento della legge è l'amore» (Rm 13,8-10).

Questo dono di sé, per essere piena risposta alla chiamata, allo svuotamento totale di Cristo (Fil 2,7), deve trovare in ogni istante la sua migliore espressione: non c'è una serie di precetti che possa essere adeguata a regolare tutti i possibili comportamenti di tutti i possibili uomini in tutte le possibili situazioni. È invece lo spirito di carità, lo spirito che deve guidare il cristiano: ogni evento in cui il cristiano è coinvolto è chiamata, e in ogni luogo chiamata a "discernere". Prosegue infatti il versetto seguente: «Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2). Nell'Antico Testamento l'atteggiamento fondamentale era la fedeltà a un Dio misterioso, la cui logica nei suoi interventi nella storia era incomprensibile. Ora lo schema è lo stesso: Dio chiama – negli e attraverso gli eventi – a inserirsi in un suo disegno, in una sua logica;

²¹ Cf. O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965, 265-268.

ma questa logica divina ha un nome preciso, ed è *agápe*. Il discernere è una ricerca paziente e amorosa di ciò che è carità in ogni singola circostanza. Così in Filippesi lo stesso verbo *dokimázein* viene usato nella stessa costruzione – *eis tò dokimázein hymâs*: fino a che possiate discernere – come punto di arrivo di una ricerca condotta con riflessione e sensibilità [...]. Da notare che lo stesso verbo è usato nel celebre testo dei “segni dei tempi” di Lc 12,56, nel testo della prova attraverso il fuoco di 1Cor 3,13 e 1Pt 1,7 e infine nell’esame della propria coscienza prima dell’eucaristia in 1Cor 11,28.

È proprio il fatto che c’è unità e unicità di significato nella vita dell’uomo che impone una vita morale fatta di continuo discernimento. [...] La carità come dono di sé non è *un* precetto divino, e neppure direttamente *il* precetto divino: è Dio stesso e – come tale – è l’unico significato dell’esistenza umana.²²

1.2. La libertà di fronte a Dio²³

Nel terzo capitolo del primo volume della *Teologia morale*, dedicato a *L’atto umano*, Chiavacci si confronta con il dato biblico in misura piuttosto limitata, affrontando il problema teologico della libertà, ovvero la questione se l’uomo sia libero di fronte a Dio. Se nell’Antico Testamento il problema non si pone,²⁴ nel Nuovo Testamento ci sono testi, come i capitoli 7 e 8 della lettera ai Romani dai quali sembrerebbe apparire rispettivamente un’incapacità di fare il bene non dipendente dalla libertà umana, e una destinazione alla salvezza al di là della libertà umana. In realtà Rm 7 andrebbe interpretato, secondo l’autore, come la descrizione di cosa sarebbe l’uomo senza Cristo; e Rm 8 come la presentazione di *ciò che è l’uomo* animato dal dono dello Spirito: «Questo dono è la *possibilità*, non la necessità fisica, di rispondere di sì: noi siamo salvi nella speranza (Rm 8,24)».²⁵

D’altra parte i capitoli 7 e 8 della lettera a Romani, per Chiavacci, non dovrebbero neppure essere necessariamente intesi come riferimenti a due epoche della storia, ma piuttosto essere interpretati come l’illustrazione di quale sarebbe stata la sorte dell’umanità senza la redenzione in Cristo Gesù. «L’uomo è dunque libero, in Cristo, di fronte alla chiamata di Dio; anzi è in ciò stesso che è costituito in uomo, capace di conoscere a amare

²² TM 1, 44-46.

²³ Cf. O. KUSS, *La lettera ai Romani*, II, Brescia 1969, 40-41; P. ALTHAUS, *La lettera ai Romani*, Brescia 1970; WENDLAND, *Etica del Nuovo Testamento*, 86-100.

²⁴ «Il testo di Dt 30,15-20 è l’espressione forse più compiuta della coscienza antico testamentaria del libero arbitrio. Il Dio di Giacobbe, il Dio di Mosè, non è il padrone ma l’alleato del suo popolo» (TM 1, 54).

²⁵ TM 1, 56.

il suo creatore. Ogni uomo – credente o non credente in Cristo – è stato creato in un disegno “cristiano” di salvezza, e solo in Cristo – che lo conosca o lo ignori – egli è persona, autodeterminazione, libertà vivente».²⁶

1.3. Dal discernimento alla coscienza.

L'idea di coscienza nella Scrittura

Più ampi e articolati sono i riferimenti biblici presenti nel quarto capitolo su *La coscienza*. Lo specifico paragrafo dedicato a *L'idea di coscienza nella Scrittura* è significativamente preceduto da quello intitolato *Dal discernimento alla coscienza* che riprende e sistematizza con categorie filosofiche e teologiche il tema scritturistico del *dokimázein* emerso nel secondo capitolo.

Se l'agire umano libero e moralmente significativo implica, in ultima analisi, la realtà di una chiamata trascendente come orizzonte di senso, la prospettiva cristiana «è sostanzialmente la proposta di un nome, di una verità esplicita per questa chiamata». In Cristo e nel dono dello Spirito diviene manifesto che la vocazione fondamentale per l'essere umano è quella al dono di sé. «Ma gettato nel mondo e nella storia [...] l'uomo deve trovare in ogni singolo momento la scelta concreta che [...] meglio realizzi il dono. Questa difficile e tormentosa attività è il discernere, il *dokimázein*, quale sia “la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto” (Rm 12,2)». Il «radicale atteggiamento di discernimento», ovvero lo scegliere di discernere, «è il primo e radicale atteggiamento della carità, la disponibilità alla chiamata: “prego che la vostra carità si arricchisca sempre più in conoscenza e in ogni genere di discernimento perché possiate distinguere sempre il meglio” (Fil 1,9-10)».²⁷

Un'adeguata riflessione teologico morale sulla coscienza dovrebbe partire, secondo Chiavacci, da queste premesse. È evidentemente inadeguata una definizione della coscienza come capacità passiva di recepimento o interiorizzazione della legge, e come capacità deduttiva dell'applicazione della legge a circostanze determinate. Ed è inadeguata la concezione di legge che una simile considerazione della coscienza presuppone. L'idea biblica di discernimento, riletta attraverso le categorie della teologia trascendentale,²⁸ rimanda piuttosto a una concezione ampliata di coscienza in cui convergono, in una rete complessa di relazioni, consape-

²⁶ TM 1, 58. Cf. GS 22.

²⁷ TM 1, 95-96.

²⁸ Cf. J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, Brescia 1970.

volezza di sé, consapevolezza dell'assoluto, consapevolezza della situazione e consapevolezza della legge.

Volendo poi recuperare più compiutamente *L'idea di coscienza nella Scrittura*,²⁹ Chiavacci ci fa notare che il termine coscienza – in greco *syneidēsis* – è tipico di Paolo e dei testi neotestamentari influenzati dal pensiero paolino.³⁰ Non lo troviamo nell'Antico Testamento, se non in Sap 17,10, e neppure nei sinottici, né in Giovanni né in Giacomo. In effetti, «il complesso nodo di relazioni che indichiamo col termine coscienza è indicato spesso nell'Antico Testamento col termine “cuore”³¹ [...] che equivale pressappoco all’“io”, all'intima struttura individuale che caratterizza ogni individuo». Ciò è vero anche per i sinottici,³² mentre in Giovanni la prerogativa dell'uomo di disporre di sé di fronte a Dio, e così realizzare o perdere se stesso, è ben evocata dalla dinamica luce-tenebre, dall'accettazione o dal rifiuto di Gesù.³³

Paolo invece utilizza ampiamente il termine *syneidēsis* caricandolo di molteplici e peculiari significati.³⁴ Nel suo epistolario si ritrova infatti il significato stoico di “consapevolezza” prima che di giudizio (2Cor 5,1); si presenta il significato propriamente morale di testimonianza del bene o del male fatto (1Cor 4,4) e, quindi, di discernimento e consapevolezza del bene e del male (Rm 2,15); «c'è soprattutto la clausola, assai significativa, che esprime chiaramente la coscienza morale antecedente alla scelta, la funzione di discernimento e di giudizio sul da farsi, ed è la clausola “per motivo di coscienza” di 1Cor 10,25.7.28 e di Rm 13,5».³⁵

Mettendo a confronto Rm 14 e 1Cor 10 l'autore può affermare che nella teologia paolina si giunge a una sorta di identificazione fra coscienza e fede, nel senso di *totum se committere Deo*.³⁶ Anche alla luce di alcuni testi delle lettere pastorali³⁷ (1Tm 1,5.19; 3,9; 2Tm 1,3; Tt 1,15) la coscienza può essere adeguatamente compresa come «il momento di appropriazione o di interiorizzazione della fede [...] *il momento attivo dell'uomo nel suo rapporto con Dio*». Dal confronto fra Rm 14 e 1Cor 10 emer-

²⁹ Cf. E. SCHICK, «Gewissen», in J. HÖFER – K. RAHNER (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, Freiburg ²1960, 860; J. STENZELBERGER, *Das Gewissen*, Paderborn 1961; A. MOLINARO – A. VAL-SECCHI, *La coscienza*, Bologna 1971.

³⁰ Fra questi ultimi Chiavacci segnala «At 23,1 e 24,16 dove è Paolo che parla; 5 volte in Eb; 1Pt3,16.21; 2,19» (TM 1, 102 nota 7).

³¹ Cf. Dt 30,11-15.17.

³² Cf. Mc 7,14-23; Mt 6,21; 15,10-20.

³³ Cf. Gv 3,19-21; 7,17; 8,42; 9,39-41; 10,26; 12,35-36; 15,24; 18,37.

³⁴ Cf. O. KUSS, *La lettera ai Romani*, Brescia ²1968, 109-115.

³⁵ TM 1, 104.

³⁶ DV 5.

³⁷ Cf. N. BROX, *Die Pastoralbriefe*, Regensburg 1969, 167.

ge inoltre l'idea della coscienza come libertà dalla legge, intesa come insieme di prescrizioni, e l'affermazione del legame fra coscienza e carità, per cui «ogni scelta per motivo di coscienza sarà sempre una scelta per motivo di carità».³⁸ Per Chiavacci si può dunque giungere ad affermare che «scegliere di accogliere o rifiutare la chiamata di Dio è *identico* a scegliere di rifiutare la carità come significato supremo dell'esistenza».³⁹ Dall'antropologia biblica elaborata dall'autore emerge l'idea che non si dà «la persona umana in sé, anteriore alle sue scelte, che poi viene qualificata in qualche modo, a titolo aggiuntivo o accidentale, dalle sue scelte: la persona umana è essa stessa una scelta in atto. E il termine di confronto della scelta è *identicamente* Dio quale si è rivelato in Gesù Cristo, e la carità quale si è rivelata in Gesù Cristo».⁴⁰

Dopo aver rielaborato la sua lettura biblica attraverso un serrato confronto con i dati della tradizione cattolica e gli apporti della filosofia contemporanea, Chiavacci giunge, alla fine del capitolo, alle seguenti conclusioni che possono costituire una sorta «modello logico» per una definizione di coscienza, capace di esprimere adeguatamente la complessità dell'esperienza morale: compito primario dell'uomo è il *dokimázein*. Ora, questo discernere «non è altro che l'atto con cui l'uomo accoglie la chiamata assoluta» ed è «il momento attivo» in cui il *totum se committere Deo*⁴¹ della fede tende a divenire vita vissuta; questo «momento non può essere vissuto che autonomamente: non può mai essere pura passività di fronte a un precetto esterno, ma deve essere creazione autonoma del precetto proprio»; la «creazione del precetto concreto» diviene così «l'espressione di una convinzione di fede». Non si tratta evidentemente di una creazione *ex nihilo* rispondente al paradigma dell'etica della situazione.⁴² Il «modello logico e biblico di coscienza» proposto, infatti, «non avrebbe senso se non vi fosse un termine di confronto» sulla base del quale operare il discernimento morale. Ed è proprio «questo termine di confronto, in cui debbono di necessità entrare in gioco Dio stesso che si rivela in Cristo, i compagni di umanità e di chiesa a me compresenti, la

³⁸ TM 1, 107.

³⁹ TM 1, 105-106.

⁴⁰ TM 1, 108-109. Cf. 1Gv 3,16; 4,8.16.

⁴¹ DV 5.

⁴² In appendice a TM 3/2 Chiavacci riprende e cerca di chiarire la questione della «coscienza creativa» di fronte alle perplessità suscitate dall'espressione tornando, fra l'altro, a proposito del discernimento, sui testi paolini di Rm 2,14-15; 12,2; Fil 9,1-11. Cf. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, 148-149; G. LAFON, «La production de la loi. La pensée de la loi en Romains 2,12-27», in *Recherches de science religieuse* 74(1986)3, 321-340.

storia stessa dell'umanità, il cosmo nella sua totalità»,⁴³ che può costituire, per Chiavacci l'orizzonte di un'adeguata nozione di legge morale.

Parlare di legge morale significa «rifiutare l'etica della situazione in senso stretto: la fonte del dovere morale non è all'interno della situazione, ma esterna ad essa e in grado di valutarla».⁴⁴

1.4. La legge morale e i suoi costitutivi

Nel quinto capitolo, dedicato a *La legge morale*, Chiavacci mostra con dovizia di argomentazioni che al bisogno di oggettività e doverosità legato all'esperienza morale è possibile rispondere con due modelli logici: «un modello in cui legge morale è uguale a complesso di precetti, e un modello in cui legge morale è uguale a complesso di dati valutativi e di fatto».⁴⁵

Fra le ragioni a sfavore del primo modello giocano un ruolo non secondario quelle che emergono dal paragrafo dedicato a *L'idea di legge morale nel Nuovo Testamento*. Ciò contro cui Gesù e Paolo combattono, puntualizza Chiavacci, «è appunto la rigida precettizzazione della legge»;⁴⁶ la legge nuova è insieme *pienezza* della legge e *alternativa* alla legge». La pienezza della legge «è Cristo stesso, rivelazione e dono della carità del Padre». Alternativa alla legge dei precetti «è la legge dello Spirito (Rm 8,2 da leggersi all'interno della contrapposizione fra i capp. 7 e 8)».⁴⁷ È poi significativo che il Vangelo di Giovanni non usi mai il termine *nómos* se non nel significato preciso di legge mosaica, e utilizzi invece il termine *entolé*, comandamento.⁴⁸ «Questo comandamento è la carità che è poi Dio stesso».

Non si può assolutamente dire che il Nuovo Testamento «non ci offra una legge morale: [...] solo che legge e precetti sono lo Spirito di Dio che è in noi, e che ci guida al discernimento di ciò che concretamente – per una persona qui e ora – è l'esercizio della carità. In senso stretto, la legge morale nasce solo all'interno dell'individuo».⁴⁹

Se si confrontano questi accenni con le conclusioni a cui Chiavacci è giunto nel capitolo sulla coscienza, «ci accorgiamo – dice lui stesso – che

⁴³ TM 1, 130-131.

⁴⁴ TM 1, 140.

⁴⁵ TM 1, 145.

⁴⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, Alba 1959, 141.

⁴⁷ TM 1, 141.

⁴⁸ Cf. I. DE LA POTTERIE, «I precetti morali secondo Giovanni», in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *Fondamenti biblici della teologia morale*, 331-332; LAZURE, *Les valeurs*, 123-125: *entolé* o un suo derivato può significare il comando del Padre al Figlio (Gv 10,18; 12,49-50; 14,31) o il comando di Gesù ai suoi (13,34; 14,15,21; 15,10-17). Cf. 1Gv 2,3-4; 3,22; 2Gv 6; Gc 2,8-9.

⁴⁹ TM 1, 142.

l'idea che noi abbiamo oggi di legge morale, e quella di coscienza, nel Nuovo Testamento praticamente coincidono». ⁵⁰

Chiavacci propone di far chiarezza con una precisa distinzione terminologica fra norma morale e legge morale: la persona obbedisce «alla sua valutazione della situazione, *ed è la sua valutazione della situazione che può propriamente chiamarsi "norma morale"*»; ma non può valutare nessuna situazione senza dati oggettivi e criteri valutativi». Si può dunque chiamare legge morale «*l'insieme di dati – dati di fatto e criteri valutativi – a partire dai quali il singolo deve valutare una situazione e trovare la norma morale*». ⁵¹

I capitoli dal sesto al nono prendono in considerazione i costitutivi della legge morale, ovvero, la rivelazione, la legge naturale, la legge positiva umana, la vita della chiesa e il magistero.

Nel capitolo dedicato alla rivelazione l'autore affronta con acume la questione dell'ermeneutica dei precetti biblici. ⁵² La sua proposta si basa su due assunzioni previe: una teologica: «la Scrittura offre valori e precetti generali assoluti»; e una filosofica: «ogni uomo è culturalmente condizionato, e il condizionamento, oltre a essere un limite [...], è anche la possibilità di vivere moralmente». In sintesi, conclude Chiavacci, «nessun precetto biblico è automaticamente norma, ma richiede una mediazione da parte del singolo, mediazione di fede, di ragione, di chiesa. È anche chiaro che per il credente non è pensabile un discernimento della chiamata di Dio che non si rivolga in primo luogo alla parola di Dio nella sua interezza». ⁵³

⁵⁰ TM 1, 143.

⁵¹ TM 1, 144.

⁵² Diversità di tipologia e valore dei precetti biblici: J. BLANK, «Il problema delle norme etiche nel Nuovo Testamento», in *Concilium* 3(1967)5, 23-38; F. BÖCKLE «La morale fondamentale», in *Recherches de Science Religieuse* 59(1971)3, 331-364; J. FUCHS, «The Absoluteness of Moral Terms», in *Gregorianum* 52(1971), 415-457; E. HAMEL, «La legge morale e i problemi per il biblista», in *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973, 29-40; DE LA POTTERIE, «I precetti morali»; S. PRIVITERA, *L'uomo e la norma morale*, Bologna 1975, 67-69; H. SCHÜRMANN, «La questione del valore obbligante delle valutazioni e degli insegnamenti neotestamentari», in J. RATZINGER – H. SCHÜRMANN – H. U. VON BALTHASAR, *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Roma 1986, 9-35; J. GRÜNDEL, *Mutevole e immutabile in teologia morale*, Brescia 1976. Problema ermeneutico in morale: T. BEEMER, «L'ermeneutica della teologia morale», in *Concilium* 5(1969)5, 158-181; S. FAUSTI, «Ermeneutica, linguaggio e teologia morale», in *Rivista di teologia morale* 2(1970), 19-44; F. COMPAGNONI, «L'ermeneutica nella teologia morale», in *Rivista di teologia morale* 2(1970), 105-129; F. BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris 1974; PRIVITERA, *L'uomo e la norma*, 69-76; A. RIZZI, «Verso una lettura materialista della Bibbia», in *Rivista di teologia morale* 8(1976), 9-49; ID., «Confronto critico con Fernando Belo», in *Rivista di teologia morale* 8(1976), 179-209. Critica all'uso indebito della Scrittura in teologia morale: E. HAMEL, «L'usage del l'Écriture Sainte en théologie morale», in *Gregorianum* 47(1966), 73-74.

⁵³ TM 1, 162.

Tematiche specificamente bibliche si ripresentano nel capitolo dedicato alla legge naturale là dove, in uno specifico paragrafo, viene affrontato il rapporto fra *Legge naturale e rivelazione*. Dopo aver esaminato i passi scritturistici,⁵⁴ soprattutto paolini,⁵⁵ che risultano pertinenti, e dopo aver considerato gli elementi di raccordo di carattere sia teologico⁵⁶ che filosofico fra le due realtà, l'autore conclude che «la rivelazione come legge morale presuppone [...] la legge naturale» negli elementi da riconoscersi come immutabili – ossia l'esperienza morale originaria e l'esperienza di alcuni valori fondamentali – e «ne domanda la mediazione»⁵⁷ negli elementi da riconoscersi come mutabili – ossia nella formulazione concettuale e nella traduzione in precetti dei valori esperiti.⁵⁸ «Evangelizzare, in materia morale, è annunciare il primato e gli spazi sconfinati della carità» che si colloca al centro del messaggio rivelato: «ciò facendo, si amplia l'orizzonte della legge naturale, non si introduce un valore nuovo ad essa estraneo».⁵⁹

1.5. Il peccato nell'Antico e nel Nuovo testamento

Anche l'ultimo capitolo del primo volume della *Teologia morale*, dedicato alla tematica del peccato, offre significativi riferimenti biblici, articolati in due paragrafi attinenti rispettivamente al peccato nell'Antico e nel Nuovo Testamento.

Secondo Chiavacci, che per l'interpretazione dei dati veterotestamentari si rifà agli studi di John L. McKenzie⁶⁰ e di Gerard von Rad,⁶¹ è possibile cogliere nella storia dell'Antico Testamento⁶² «una maturazione graduale verso la totale perdita di ogni idea di peccato magico o rituale, e la rottura dell'automatismo peccato-punizione, nella crescente comprensione di un Dio che è e vuole essere misericordia e perdono».⁶³ L'idea di

⁵⁴ Cf. Dt 30,15-20; Mt 7,12; Lc 6,31; 12,13-14.

⁵⁵ Rm 1,24-32; 2,13-14.26; 6,23; 7,22-23 12,2.21; 13,13; 1Cor 7,35; 2Cor 4,2 6,15-18; Gal 5,19; 6,9; Fil 4,8.

⁵⁶ Cf. A. VALSECCHI, «Legge nuova», in L. ROSSI – A. VALSECCHI, *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973, 534-544.

⁵⁷ TM 1, 187.

⁵⁸ TM 1, 178.

⁵⁹ TM 1, 187.

⁶⁰ J.L. MCKENZIE, «Peccato», in ID., *Dizionario biblico*, a cura di B. Maggioni, Assisi 1973, 713-717.

⁶¹ VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, 301-312.

⁶² Cf. Gen 3-11; 1Sam 2.5-7; 2Sam 24,12-17; Gb 35,6; Ger 7,19; Ez 18,21-22.

⁶³ TM 1, 243.

peccato – *hamartía* – presente nel Nuovo Testamento, che l'autore affronta riferendosi in particolare alla sintesi di Anton Vögtle,⁶⁴ è da considerarsi come «il negativo dell'annuncio e della salvezza portati da Gesù».⁶⁵ Nei sinottici,⁶⁶ i quali parlano sempre di peccati al plurale, il termine richiama l'idea della singola trasgressione intenzionale, della perversione del cuore e del rifiuto della misericordia di Dio. In Paolo e Giovanni che tendono a parlare piuttosto di *hamartía* al singolare, «il peccato è una forza operante nel mondo» da cui l'uomo non può essere liberato se non attraverso l'opera del Signore. «Schiavitù e liberazione sono termini riferiti al peccato al singolare, in un sorprendente parallelismo fra Rm 7-8 e Gv 8».⁶⁷

Dopo essersi concentrato in particolare sull'analisi di alcuni versetti della prima lettera di Giovanni⁶⁸ e sull'utilizzo da parte di quest'ultima del termine *anomía*, Chiavacci giunge ad affermare che «per Giovanni ogni peccato partecipa più o meno all'unico peccato del rifiuto di Gesù».⁶⁹ Il passaggio in 1Gv 3,4 da *hamartía* ad *anomía*⁷⁰ segnalerebbe un «passaggio dal livello di riflessione morale al livello propriamente religioso e teologico». Si ritroverebbe qui «quel punto di sutura fra fede e moralità che» – sottolinea l'autore – «abbiamo constatato quando, sulla scorta del Nuovo Testamento, abbiamo definito la coscienza come momento attivo dell'uomo di fronte al dono della fede».⁷¹

1.6. Il sociale nella Scrittura

Nel secondo volume della *Teologia morale* dal sottotitolo *Complementi di morale generale*, pubblicato nel 1980, Chiavacci ha inteso offrire una riflessione a livello fondamentale sul «rapporto fra il “morale” e il “sociale”, considerato dal punto di vista della teologia».⁷² Si tratta dunque di una riflessione sul sociale che si colloca a livello della morale generale e non di quella speciale.

Nella prima parte del volume l'autore offre una sintesi storica della maturazione del pensiero sociale cristiano, evidenziandone i limiti nella

⁶⁴ A. VÖGTLE, «Sünde», in J. HÖFER – K. RAHNER (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, Freiburg ²1964, 1174-1177.

⁶⁵ TM 1, 244.

⁶⁶ Mt 15,10-20; Mc 3,28; 7,14-23; 9,42-48; Lc 10,13-15; 12,9-10; 15,19.

⁶⁷ TM 1, 245. Cf. Gv 15,22; 16,8-9.

⁶⁸ 1Gv 3,4-10. Cf. 2Ts 2,7.

⁶⁹ TM 1, 246.

⁷⁰ Cf. I. DE LA POTTERIE «“Il peccato è l'iniquità” (1Gv 3,4)», in I. DE LA POTTERIE – S. LYONNET, *La vita secondo lo spirito*, Roma 1967, 75-96.

⁷¹ TM 1, 246.

⁷² TM 2, 5.

fase preconciare e illustrandone la svolta evolutiva apportata dal Vaticano II attraverso la *Gaudium et spes*.

Alla costituzione pastorale viene dedicato uno specifico capitolo che merita di essere considerato attentamente per cogliere la circolarità ermeneutica con la quale Chiavacci si rapporta alla Scrittura nella sua indagine teologica. Si è visto come la *Gaudium et spes*, che ha sempre accompagnato profondamente la riflessione etica dell'autore fin dagli inizi, abbia potuto influenzare la lettura chiavacciana del dato biblico riguardo alla morale; e, d'altra parte, le prospettive di Chiavacci sul morale nella rivelazione appaiono rilevanti per l'interpretazione della costituzione pastorale riguardo alla riflessione cristiana sul sociale.

L'afflato biblico attraversa tutto il capitolo: dalla riflessione sul significato teologico del termine "mondo",⁷³ alle considerazioni su Cristo quale fine della storia, sulla chiesa come lievito e sulla dottrina dei segni dei tempi.⁷⁴ L'influenza dell'orizzonte interpretativo scritturistico elaborato dall'autore appare tuttavia più evidente là dove si parla della diretta rilevanza teologica del sociale. Riferendosi al numero 24 della costituzione conciliare Chiavacci afferma che nel documento «il fatto sociale è visto come il riflesso di un Dio che è Trinità, relazione di dono».⁷⁵ Secondo *Gaudium et spes* 24 la similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio, suggerita dalle parole di Gesù in Gv 17,21,⁷⁶ manifesta che l'uomo non può trovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé. «Il dono di sé agli altri fino al sacrificio supremo – e qui è rilevante la citazione di Lc 17,33⁷⁷ – è la pienezza della realizzazione dell'uomo. [...] Non c'è perfezione ulteriore alla perfezione della carità, di un amore del prossimo che è inscindibile dall'amore di Dio».⁷⁸ La vita di relazione è dunque essa stessa la verità dell'uomo, e non è semplicemente una condizione strumentale per il suo perfezionamento. «L'annuncio del vangelo si posa sul sociale e lo giudica», operando un discernimento sul tipo di rap-

⁷³ In Giovanni: significato negativo di rifiuto di Gesù: Gv 1,10; 7,7; 8,23; 12,31; 14,17.27.30; 15,18-19; 16,8.11.20.33; 17,9.14-16.25; 18,36; significato positivo di oggetto d'amore da parte di Dio: 3,16.17; 4,42; 6,33.51; 12,47; 17,18.21.23.

⁷⁴ Solo coniugando l'esperienza umana e la luce del vangelo si può cogliere la chiamata di Dio nella sua concretezza storica: «Sub luce evangelii et humanae experientiae» (GS 46). Cf. E. HAMEL, «Lux evangelii in costituzione *Gaudium et spes*», in *Periodica de re morali canonica et liturgica* 60(1971), 103-120; ID., «La legge morale e i problemi che pone al biblista», in *Fondamenti biblici della teologia morale*, 23-44.

⁷⁵ TM 2, 76.

⁷⁶ «Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,20-21).

⁷⁷ «Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece la perde la salverà» (Lc 17,33).

⁷⁸ TM 2, 76-77.

porto interumano esistente in un contesto di relazioni e «indicando verso quale meta debba essere trasformato e indirizzato tale rapporto».⁷⁹

Il capitolo su *La riflessione cristiana sul sociale nella "Gaudium et spes"* è significativamente seguito da quello dedicato a *Il sociale nella Scrittura* nel quale l'autore – procedendo ancora, si direbbe, nella circolarità ermeneutica – intende «rileggere la Scrittura con una particolare attenzione a quella rilevanza teologica e salvifica che il magistero conciliare ci ha additato».⁸⁰

Per quanto riguarda l'Antico Testamento Chiavacci osserva, innanzi tutto, come nelle pagine bibliche sia incontrovertibile «la concezione di un Dio che opera nella storia e che si pone come chiamata a realizzare un disegno storico»,⁸¹ nell'orizzonte della misericordia, della giustizia e della fedeltà.⁸² Appare quindi rilevante, specialmente nella predicazione profetica,⁸³ il richiamo alla cura del povero⁸⁴ e il nesso profondo «fra oppressione del povero e l'abbandono del vero Dio per altri dei».⁸⁵ Le attese relative alla pace messianica si collocano in questi orizzonti.

Per quel che concerne il Nuovo Testamento, l'autore denuncia innanzitutto la lettura riduttiva che il vangelo avrebbe subito nella tradizione cristiana contestualmente a un tendenziale fenomeno di privatizzazione della salvezza. Per cui si è creduto «che tutto ciò che nel vangelo è richiamo alla profezia della pace come liberazione dall'oppressione, come diritto reso al povero, come giustizia di Dio che scende dall'alto» fosse da intendere «come puro *simbolo* della liberazione dell'anima dal peccato, dalla schività del demonio, non, invece, come salvezza in sé». Si deve invece riconoscere che nel Nuovo Testamento «l'annuncio *diretto* sul fatto sociale» non soltanto «è mantenuto», ma è anche «arricchito e universalizzato rispetto all'Antico Testamento, come vero annuncio di salvezza».⁸⁶ La continuità e l'approfondimento sono illustrati, in particolare, attraverso l'esame puntuale di due temi di grande rilievo: il tema della missione⁸⁷ di Gesù e quello del Regno.⁸⁸

⁷⁹ TM 2, 76.

⁸⁰ TM 2, 85.

⁸¹ TM 2, 86. Cf. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, 208-222.

⁸² Cf. Is 1,21-31; 5,7; 11,4, 32,2.

⁸³ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, II, Paris ²1969, 19-34.55-65; J.L. MCKENZIE, «Pace», in Id., *Dizionario biblico*, 679-680.

⁸⁴ Cf. Is 32,5.15-17.

⁸⁵ TM 2, 92. Cf. Ger 9,22-23; 22,1-2.3-5.8-9; Am 1,2-2,3; 3,2; 4,4-5; 5,4.7.12.14-15.20. Cf. J.L. MCKENZIE, «Misericordia», in Id., *Dizionario biblico*, 621-623.

⁸⁶ TM 2, 93.

⁸⁷ Cf. Mt 5; 11,4-5; 25; Lc 4,16-21; 6; 7,22.

⁸⁸ Cf. Mt 6,33; Lc 12,31; 16,16.

Dai testi evangelici emerge che Gesù, affermando se stesso come messia, si appropria con autorità della missione messianica che i profeti avevano collegato con la proclamazione della giustizia resa al povero⁸⁹ e chiama «l'annunciatore del vangelo a essere lui stesso salvezza del povero».⁹⁰

«Il regno messianico, intravisto dalla legge e i profeti, è ormai presente, in mezzo a noi».⁹¹ Il Regno appare, anche grazie alla «logica interpretativa della *Gaudium et spes*», come «il punto di arrivo della storia di tutta la famiglia umana».⁹² L'unità intraecclesiale è annuncio e strumento dell'unità della famiglia umana. L'affermazione di Gesù: «il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18,36),⁹³ non deve essere intesa nel senso di una sua identificazione con l'aldilà e di un rigetto della sua valenza storica e politica. Si tratta di un Regno che non è di questo mondo perché la sua logica non è quella del dominio – caratteristica dei regni che si sono avvicendati nella storia – ma quella del dono. Lo si deve considerare «come una nuova legge di convivenza, basata ultimamente sulla, e tendente alla, carità trinitaria, la verità di Dio». Una verità che «è il puro dono di sé al tu».⁹⁴

Il Regno giudica «i rapporti fra gli uomini nella loro concretezza storica, i regni terreni, trovandoli sempre perdenti, e al tempo stesso viene a costituire il polo finale di attrazione per la lunga marcia nel deserto che è la storia dell'umanità».⁹⁵

La polarità fra logica del dominio e logica del dono appare illuminata dal brano di Mt 20,24-28:⁹⁶ «I capi delle nazioni [...] dominano su di esse [...]. Non così dovrà essere fra voi; ma colui che vorrà diventare grande fra voi si farà vostro servo, [...] come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti».

L'annuncio del Regno, conclude Chiavacci,

è dunque annuncio di una logica di relazione inter-umana che deve corrispondere alla logica dell'incarnazione e della croce, cioè alla stessa autorive-

⁸⁹ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes*, 96-98; ID., «Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres», in *Evangelizare pauperibus: Atti della XXIV settimana biblica*, Brescia 1978, 127-189.

⁹⁰ TM 2, 95.

⁹¹ TM 2, 96.

⁹² TM 2, 98. Cf. Gv 17,20-23.26.

⁹³ Cf. A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1957, 309; H. SCHLIER, «Gesù e Pilato», in *Il tempo della chiesa*, Bologna 1966, 98; R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, I, Brescia 1973, 570-571; B. MAGGIONI, «Giovanni», in *I Vangeli*, Assisi 1975, 1658; R. BROWN, *Giovanni*, II, Assisi 1979, 940-950.

⁹⁴ TM 2, 100-101.

⁹⁵ TM 2, 102-103. Cf. Mt 16,16-23; 2,17-19; 22,16-22.

⁹⁶ Cf. Mc 10,41-45.

lazione di Dio-dono nell'eternità del rapporto trinitario [...]. Questa logica di relazione inter-umana, in cui l'altro è un valore per me – è la presenza di Dio nel mistero⁹⁷ – non può non fondare una morale sociale: tale annuncio risveglia nell'uomo – in ogni uomo credente o meno – quel *semen* divino che è la chiamata ad amare. Esso può configurarsi in due enunciati che proponiamo come principi fondamentali, e punti di riferimento obbliganti, per ogni settore della morale sociale: 1) la lotta contro ogni stato di cose oppressivo (III Sinodo dei vescovi); 2) la chiamata alla fraternità universale (GS 92).⁹⁸

2. I fondamenti biblici della morale speciale

L'attenzione di Chiavacci per i fondamenti biblici della morale non è rimasta ovviamente limitata al livello generale o fondamentale della materia, ma ha trovato puntuale spazio nei suoi studi di morale speciale: sia nelle trattazioni relative alla morale della vita economica, politica e di comunicazione, oggetto degli ultimi due volumi della sua *Teologia morale*; sia in trattazioni o saggi concernenti questioni di bioetica⁹⁹ o di morale sessuale¹⁰⁰ affrontate in varie occasioni.

Una ricerca approfondita sui fondamenti biblici della morale speciale di Chiavacci sarebbe opportuna ma deborderebbe inevitabilmente dai limiti di lunghezza consentiti a questo saggio e rischierebbe d'invasare il campo di altri studi previsti in questa raccolta.

Con il proposito, o l'auspicio, che il lavoro possa essere ripreso e approfondito, da me o da altri, magari da un biblista, mi limito a qualche cenno circoscrivendo l'attenzione ai temi presenti negli ultimi due volumi del corso di teologia morale.

2.1. La pace nella Scrittura

Nel volume III/1, dedicato a *Teologia morale e vita economica*, l'autore, ricollegandosi ancora alla dottrina della *Gaudium et spes*, propone il concetto biblico di pace «come tema fondante l'etica economica».¹⁰¹ Nel

⁹⁷ Cf. Mt 25,31-46.

⁹⁸ TM 2, 103-104.

⁹⁹ Cf. E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, Bologna 1979; Id., *Lezioni brevi di bioetica*, Assisi 2000, 1-20.

¹⁰⁰ Cf. Id., «Omossessualità e morale cristiana: cercare ancora», in *Vivens homo* 11(2000)2, 430-439.

¹⁰¹ TM 3/1, 135. Cf. E. BIANCHI, «La pace nella Bibbia e nell'esperienza cristiana», in *Sulle vie della pace e della non violenza*, Roma 1981, 43-58; *Comunità cristiana per una cultura di pace*, Brescia 1983; W. EGGER, *La pace nel messaggio di Gesù: la logica della violenza e la logica del regno di Dio*, Trento-Bologna 1984, 9-25; N. LOHFINK, «Option für die Armen. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel», in *Stimmen der Zeit* 110(1985)7, 449-465.

volume III/2, sulla *Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, egli riprende l'idea e dedica a *La pace nella Scrittura* il capitolo d'apertura della prima parte del libro incentrata sulla *Teologia della pace*.

Nel contesto Chiavacci sviluppa e raffina diverse tematiche già poste in evidenza nella trattazione del secondo volume sul sociale nella Scrittura.

La pace è dono e missione che scaturisce dalla pasqua.¹⁰² Al termine *eirénē*, utilizzato dagli autori neotestamentari,¹⁰³ deve essere riconosciuta una valenza complessa¹⁰⁴ paragonabile a quella dell'ebraico *šālôm* che indica la perfezione dei rapporti all'interno del creato e riceve il significato di una relazione fra esseri umani che rifletta l'ordine e il progetto eterno voluto da Dio.¹⁰⁵

La pace di cui parlano i profeti è frutto della giustizia.¹⁰⁶ Si può dire che il rovescio della pace è il dominio.¹⁰⁷ «Oppressione e abbandono di Dio sono un'unica realtà, un unico peccato, mentre praticare il diritto e la giustizia, tutelare la causa del povero e del misero è conoscere Dio (Ger 22,3.8-9; 16-17)».¹⁰⁸

Da questi presupposti emerge «la figura del re messia: un re che regnerà con giustizia, che sarà riparo per il misero, in un regno in cui il prevaricatore non sarà più chiamato nobile, e il giudice non sarà più asservito ai potenti (Is 32,1-8); un re che sarà chiamato principe della pace, nel cui regno non vi saranno più inimicizie (Is 9,5; 11,1-9)».¹⁰⁹ Particolarmente significativo è il testo di Is 32,15-17 che verrà utilizzato da *Gaudium et spes* 78: «e frutto della giustizia sarà la pace».¹¹⁰

Non sorprende che nel Nuovo Testamento l'annuncio della pace sia un tema dominante.¹¹¹ La vita di Gesù è del tutto coerente con l'ideale messianico della pace,¹¹² egli si pone accanto ai poveri, ai peccatori, agli emarginati.

¹⁰² Gv 14,27; 17,20-26; 18,1; 20,19-23. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, Freiburg i.B. 1979, 380-390.

¹⁰³ Cf. At 10,36; Ef 2,17; 6,15.

¹⁰⁴ Cf. McKENZIE, «Pace», 679-680.

¹⁰⁵ Cf. Gen 1,2; 7,13; 9,5-6; Dt 26,5-9.

¹⁰⁶ Cf. Is 5,7; 32,5; Am 2,6.

¹⁰⁷ Cf. Qo 8,9; Ger 6,14.

¹⁰⁸ TM 3/2, 24.

¹⁰⁹ TM 3/2, 25. Cf. Is 66,18,21 Mic 4,1-6.

¹¹⁰ «Il problema posto dalle guerre di Israele, come violenza voluta da Dio – afferma Chiavacci – non interessa direttamente chi, come noi, legge la Bibbia a partire dal Nuovo Testamento. È però un tema assai importante, e la migliore discussione del problema, con un'eccellente bibliografia, si ha in N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Brescia 1985» (TM 3/2, 26 nota 5).

¹¹¹ Cf. Mt 5,9.20.43; 6,33; 9,35-38; 25,31-45; Lc 1,51-55.79; 2,14; 6,7.27-28; 10,3-6; 22,51; Gv 18,37; 20,19-21; Rm 14,17; Gal 5,19-22; Ef 2,14-18; Col 1,13-19.

¹¹² Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1989, 131.

La giustizia secondo Dio, la giustizia del Regno, è il compito storico concreto di un cammino verso la pace affidato dal Signore ai suoi discepoli e che trova il proprio orizzonte nell'unità della famiglia umana.¹¹³

2.2. Uomo e ricchezze nella Scrittura

Nel volume III/1 Chiavacci propone una sintesi di «teologia biblica sul rapporto uomo-ricchezza».¹¹⁴ L'idea viene sviluppata nel volume III/2 in uno specifico capitolo (*Uomo e ricchezze nella Scrittura*) della seconda parte dedicata alla *Morale della vita economica*.

Il principio basilare dell'Antico Testamento sulla questione è che l'unico vero padrone della terra e di quanto essa contiene è Dio.¹¹⁵ «Il dono della terra è libera e gratuita scelta di Dio, a cui deve corrispondere un uso coerente col piano divino sulla creazione intera».¹¹⁶ All'interno del riconoscimento del dominio di Dio emergono due preoccupazioni circa un uso dei beni della terra non conforme al disegno del Signore: una legata alla sensibilità sapienziale e una dipendente dalla predicazione profetica. La preoccupazione sapienziale parte dall'idea che, benché il possesso di beni sia una buona cosa in quanto frutto della benevolenza divina, il possesso di troppi beni è pericoloso perché fonte d'inquietudine e d'allontanamento da Dio. La predicazione profetica afferma che il possesso dei beni è sempre condizionato dal dovere di amore del prossimo, anche dello straniero, soprattutto del povero.¹¹⁷

Anche nel Nuovo Testamento in genere e nei vangeli in specie si possono distinguere testi sapienziali¹¹⁸ e testi profetici.¹¹⁹

Ma l'orizzonte del Nuovo Testamento va oltre le prospettive dei sapienti e dei profeti: l'alternativa di fondo non è fra la ricchezza e la povertà¹²⁰ ma, come traspare bene dalla teologia narrativa dei primi tre Vangeli, fra la ricchezza e il Signore.¹²¹

¹¹³ TM 3/2, 27. Cf. Gv 17,22-23.

¹¹⁴ TM 3/1, 174.

¹¹⁵ Cf. Es 23; Lv 25; Dt 15; Ger 8,22; Ez 47,6.

¹¹⁶ TM 3/2, 158. Cf. Dt 26,4-10; Sal 106; 107; N. LOHFINK, *Le nostre grandi parole*, Brescia 1986, 87-104.

¹¹⁷ Cf. J. DUPONT, *Les béatitudes*, II, Paris 1969; R. FABRIS, *La scelta dei poveri nella Bibbia*, Roma 1989.

¹¹⁸ Cf. Mt 12,15-34; 13,22; 19,21-23; Gv 12,1-8; 1Tm 6,7-11.17-19.

¹¹⁹ Cf. Lc 1,53; 6,20-25; 16,19-31; Gc 2,5-6; 5,1-6.

¹²⁰ Mt 27,57; Lc 19,1-10; Gv 12,17-19.45; At 17,12; 1Tm 6,17.

¹²¹ Mt 5,42.45; 6,19-21.24; 16,24; 19,15-30; Mc 7,1-13; 10,21; 12,41-44; Lc 6; 9,57; 11,37-42; 12,33-34; 14,25-27.33; 16,13; 18,24; 21,1-4. Cf. J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 253-255; A. FEUILLET, «La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare, antithèse de l'intendant astu-

La sostanza della teologia dei sinottici trova conferma in quella paolina e giovannea.¹²²

In sintesi, i beni terreni, le ricchezze non hanno alcun valore in sé per il discepolo di Cristo. Per lui l'unica ricchezza è il Signore, l'unica gioia l'appartenere al Regno e compiere la giustizia del Regno. Egli desidera vivere per gli altri perché è consapevole che l'essere umano non può «ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé». ¹²³ Il rapporto dell'uomo con i beni terreni è un rapporto di pura strumentalità in vista di un fine preciso: essere costruttori di pace. I beni terreni hanno valore solo in quanto strumenti del servizio ai fratelli.

Se li ho, li ho solo per usarli come strumento di carità e di servizio a Dio e al prossimo: anche se ne ho possesso legittimo, non li ho per me, non li ho per tenerli, non li ho per moltiplicarli a mio vantaggio, perché non li considero qualcosa di in sé desiderabile. L'etica del mio rapporto coi beni è dunque sostanzialmente fondata, nel Nuovo Testamento, in un'adesione di fede al Regno di Dio e alla sua giustizia. [...] Volendo cercare un principio normativo generalissimo per tutta l'etica teologica in materia economica esso può esprimersi con le parole del Signore: non cercare tesori per sé, ma arricchirsi davanti a Dio (Lc 12,21). Questo principio generale può scindersi in due precetti che sono derivati direttamente dalla lettura del Vangelo: 1 - Non cercare di arricchirti, di avere di più perché è di più; 2 - Se hai, hai per dare, o in generale per poter meglio servire.¹²⁴

2.3. Il lavoro, la vita politica e la vita di comunicazione

Nel volume III/2, sempre in relazione alla vita economica, il moralista si confronta ancora con il dato biblico nel capitolo dedicato al lavoro.

Nell'Antico Testamento il lavoro appare una benedizione e un dono,¹²⁵ ma non esaurisce il senso dell'esistenza: accanto al lavoro vi è il riposo e la contemplazione della bontà di Dio, il sabato è destinato a questo. Lavorare troppo per avere troppo è sicuramente un male. Nel Nuovo Testamento la dignità e il significato del lavoro emergono sia dal fatto che il Signore Gesù ha esercitato per tutta la sua vita un lavoro manuale prima di dedicarsi a un lavoro spirituale, sia dal fatto che lo stesso Signo-

cieux», in *Nouvelle Revue Théologique* 101(1979)2, 212-223; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Luca*, Roma-Casale Monferrato 1989.

¹²² Cf. Rm 1,28.-32; 2,4; 9,23; 10,12; 11,33; 1Cor 5,10-13; 6,9-11; Ef 5,3-5; Col 3,5-8; 2Tm 3,2-5; 1Gv 2,15-17; 3,17.

¹²³ GS 24.

¹²⁴ TM 3/2, 167.

¹²⁵ Cf. Gen 1,28.

re ci chiama a cercare prima di tutto il Regno e la sua giustizia:¹²⁶ «Se il Figlio dell'uomo è venuto per servire e non per essere servito, se il grande tema della pace implica servizio reciproco e solidarietà, allora qualunque forma di attività umana trova senso solo in questa logica». È «dalla carità, dalla logica del vivere insieme, che nasce per il cristiano il significato (e il dovere) del lavoro».¹²⁷

Spunti scritturistici significativi si trovano anche nelle ultime due parti del volume dedicate rispettivamente alla morale della vita politica e a quella di comunicazione. Nel capitolo su *La politica nella Scrittura e nella storia dottrinale cattolica*, per quanto riguarda l'Antico Testamento Chiavacci rileva, soprattutto nella testimonianza dei profeti, un costante atteggiamento critico rispetto al potere politico esistente. Il re è esposto alla critica che nasce dalla concezione della giustizia di Dio che i profeti devono continuamente richiamare. La speranza messianica fa appello a un ideale di giustizia e di pace di fatto tradito.¹²⁸ I testi del Nuovo Testamento sono svincolati dalla storia politica del popolo eletto e «sono proiettati dichiaratamente verso tutte le genti e per tutta la storia». Vi si possono individuare due grandi temi: quello «del Regno contrapposto ai "regni"» e quello «dell'atteggiamento del cristiano nei confronti della pubblica autorità».¹²⁹ Il primo tema, che ripropone sostanzialmente considerazioni già esposte nel secondo volume a proposito del sociale nella Scrittura in genere, fornisce un ideale morale sul modo di governare e una logica di convivenza;¹³⁰ il secondo «offre un principio generale per il problema morale obbedienza-disobbedienza al potere politico».¹³¹ Il dovere ultimo per il cristiano sarà sempre l'amore del Signore che impone discernimento.¹³² «La disobbedienza alle legittime autorità non sarà mai *lecita*; potrà solo presentarsi in situazioni particolari come *doverosa*».¹³³

Anche nella riflessione su *Comunicazione e Scritture* Chiavacci recupera e applica in modo stimolante alla morale speciale quanto già fondamentalmente delineato considerando i fondamenti biblici della morale

¹²⁶ Mt 6,33; Lc 12,31. Cf. R. FABRIS, *Matteo, traduzione e commento*, Roma 1982, 170.

¹²⁷ TM 3/2, 195-196. Cf. Rm 8,19-23; Ef 4,28; Col 3,22-4,1; 1Ts 2,9; 2Ts 3,6-12.

¹²⁸ Cf. Is 32; Ger 22.

¹²⁹ TM 3/2, 268.

¹³⁰ Cf. Mt 16,22-23; 20,26-28; 22,21; Lc 4; 22,27; Gv 1,14; 18,11-12.36-38; 20,21.

¹³¹ TM 3/2, 268. Cf. Mt 22,21; Rm 13,1-7; 1Tm 2,1-2; Tt 3,1; 1Pt 2,13-17. È soprattutto il termine *exousia* autorità, potere che crea difficoltà: cf. R. KARPINSKI, «*Exousia*» à la base de l'enseignement de Jésus et de la mission apostolique selon S. Matthieu, Rome 1968; J.V. PICCA, *Romanos 13,1-7. Un texto discutido*, Roma 1981; E. KÄSEMANN, «Römer 13,1-7 in unseren Generation», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56(1959)3, 316-376.

¹³² Rm 12,2; Fil 1,9.

¹³³ TM 3/2, 273. Cf. Mt 5,10-11; Lc 21,12-13; At 5,41-42.

generale. È l'esistenza stessa della Bibbia, della parola di Dio, che può fondare una lettura teologica della comunicazione e prospettarne i risvolti morali. Il cristiano «è tale proprio perché muove dalla convizione e dal presupposto che Dio ha “parlato” agli uomini»¹³⁴ e ha comunicato se stesso.

Già nell'Antico Testamento la parola che narra le gesta di Dio è anche la parola che spiega il significato comunicativo di tali gesta: «esse diventano modello di comportamento (legge) per il popolo. Così, per esempio, l'opera di Dio che libera il suo popolo straniero in Egitto diviene l'obbligo di prendersi cura dello straniero».¹³⁵

Nel Nuovo Testamento,¹³⁶ e con la massima profondità nel prologo di Giovanni,¹³⁷ le premesse contenute nel fatto della rivelazione vengono portate alle estreme conseguenze. La Parola è Gesù stesso. Egli è veramente la parola eterna, sussistente proprio come parola fin dall'eternità, che in un preciso momento storico si è fatta carne: tutta la sua esistenza terrena è interamente parola di Dio.¹³⁸ «La comunicazione di Dio verso l'uomo è una vita tutta vissuta e spesa per l'uomo. Questa è la “parola di vita”, e questo è per noi il significato che la capacità di comunicare deve assumere nella nostra esistenza e nelle relazioni fra noi».¹³⁹

Conclusione

Uno dei meriti riconosciuti a Chiavacci è quello di aver saputo mettere la parola di Dio al centro del discorso,¹⁴⁰ instaurando «quel rapporto ermeneutico tra i problemi attuali dell'uomo e la parola eterna di Dio, che costituisce il nucleo della ricerca teologica».¹⁴¹ Per operare questo, si è sottoposto – sottoponendosi la Scrittura – al rischio dell'interpretazione.¹⁴² La sua selezione dei dati biblici, i collegamenti fra i dati significativi e le stesse opzioni sulla letteratura scientifica di commento appariranno al filologo inevitabilmente parziali. Tuttavia, proprio grazie alla parzialità dello sguardo prospettico, Chiavacci ha saputo offrire una visione

¹³⁴ TM 3/2, 300.

¹³⁵ TM 3/2, 301.

¹³⁶ Cf. Mt 13,18-23; Gv 8,55; 10,30; 13,47-50; Rm 10,17; 2Tm 7,9.

¹³⁷ Gv 1,1. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, I, Brescia 1973, 275-373.403-423.

¹³⁸ DV 4.

¹³⁹ TM 3/2, 303.

¹⁴⁰ Cf. G. ROSSI, «I nuovi manuali di teologia morale in Italia», in *Rassegna di teologia* 20(1979), 54-55.

¹⁴¹ ID., «Riflessioni sul metodo in teologia morale», in *Rivista di teologia morale* 12(1980), 369.

¹⁴² Cf. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris ²1988.

coerente, autenticamente di fede, sull'esperienza morale umana, e ha potuto formulare concrete soluzioni su specifiche problematiche morali alla luce del vangelo.

L'idea centrale della visione biblico teologica elaborata da Chiavacci è quella dell'autorivelazione di Dio in Cristo come dono di sé che chiama l'essere umano a realizzarsi nella carità attraverso l'incessante fatica del discernimento (*dokimázein*).

L'autore, come si è visto, elabora la sua visione accostandosi alla Scrittura con determinate precomprensioni teologiche e filosofiche, quali, per esempio, il superamento del dualismo fra natura e soprannatura nel solco del pensiero di Henri de Lubac assunto dalla *Gaudium et spes*,¹⁴³ le categorie della teologia trascendentale nella linea della riflessione di Karl Rahner,¹⁴⁴ il paradigma dell'autonomia morale particolarmente diffuso a cavallo fra gli anni settanta e gli ottanta;¹⁴⁵ alcune prospettive della filosofia analitica sulla questione della fondazione della norma;¹⁴⁶ la critica sociale della Scuola di Francoforte,¹⁴⁷ e altro ancora.

La prospettiva biblica elaborata diviene a sua volta precompressione per un'ermeneutica più teologica dei propri paradigmi interpretativi, come emerge in particolare dalle esposizioni sull'autonomia morale¹⁴⁸ e sulla fondazione della norma.¹⁴⁹

Il rischio dell'interpretazione giunge alla prova dei fatti di fronte alle concrete questioni della morale speciale.

L'ermeneutica di Chiavacci risulta indubbiamente rigorosa ma non asettica e distaccata, bensì appassionata e, talvolta, anche partigiana. Non meraviglia che le sue posizioni, nella vivace stagione postconciliare, abbiano suscitato molti consensi ma abbiamo raccolto anche critiche.¹⁵⁰

Comunque ci si voglia porre di fronte al pensiero e alla persona di Enrico Chiavacci, appare certamente difficile non prendere atto di come alcune sue fondamentali intuizioni, elaborate nell'appassionato confronto fra problematiche umane e messaggio evangelico, risultino oggi, a quasi

¹⁴³ Cf. il contributo di Basilio Petrà in questo stesso volume.

¹⁴⁴ Cf. G. CIOLI, *I paradigmi nella morale scientifica. Analisi del pensiero di Enrico Chiavacci sulla base delle suggestioni delle teorie epistemologiche di Thomas S. Kuhn*, dissertazione dattiloscritta, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1984, 130-131.

¹⁴⁵ Cf. S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente: senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia 1980.

¹⁴⁶ TM 1, 11-13; TM 2, 178-201.

¹⁴⁷ TM 1, 20-26; TM 2, 138-147.

¹⁴⁸ TM 1, 116-118; TM 2, 227-246.

¹⁴⁹ TM 2, 201-2016.

¹⁵⁰ Cf. TM 2, 6-7.

quarant'anni dall'uscita della *Morale generale* e a poco meno di trenta da quella di *Teologia morale e vita economica*, decisamente profetiche.¹⁵¹

Gianni Cioli

Sommario

La riflessione di Enrico Chiavacci costituisce un esempio riuscito di quanto auspicato dal concilio Vaticano II a proposito di un'esposizione scientifica della teologia morale «più nutrita della dottrina della sacra Scrittura» (Optatam totius 16). Il metodo che Chiavacci privilegia nell'accostarsi al dato biblico è quello della circolarità ermeneutica: ci si rivolge alla Scrittura sulla base di una precomprensione filosofico teologica; nel dialogo la precomprensione si delinea ulteriormente e si arricchisce per affrontare le specifiche questioni morali tornando a interrogare la Scrittura.

The thought of Enrico Chiavacci constitutes a successful example of what Vatican II hoped for with regard to a scientific exposition of Moral Theology which is “nourished more on the teaching of the Bible” (*Optatam totius* 16). The method that Chiavacci favors in approaching Biblical data is that of hermeneutic circularity: Sacred Scripture is approached on the base of a philosophical, theological pre-comprehension; in that dialogue the pre-comprehension further takes shape and is enriched so as to deal with specific moral questions in returning to examine Sacred Scripture.

¹⁵¹ Cf. il contributo di Piero Tani in questo stesso volume.