

I.S.E. – Venezia
Corso 2° semestre
Anno accademico 2008-2009.

Pompeo Piva

**MOVIMENTO ECUMENICO E CAPITALISMO OCCIDENTALE NEL SECOLO XX.
PROSPETTIVA ETICA.**

Introduzione

Parte Prima: Le tappe dello sviluppo del pensiero etico ecumenico.

1. Bilancio dell'economia controversista, del confronto e del dialogo nel movimento ecumenico.
2. Il VI rapporto del Gruppo Misto di Lavoro.
3. La dimensione etica nell'ermeneutica filosofica.
4. **L'ermeneutica nell'etica ecumenica: *Ecclesiology and Ethics*.**
5. **Lo statuto dell'etica teologica ecumenica.**

Parte Seconda: Il problema sociale, politico, economico ed etico nella ricerca del CEC.

1. Una sintesi fra unità della chiesa e testimonianza comune.
2. Pace e giustizia: i risultati dell'assemblea di Basilea (1989).
3. Un processo conciliare di reciproco impegno: un'etica dell'Alleanza a Seoul (1990).
4. *Ecclesiology and Ethics*. Riflessione sulla relazione fra etica ed ecclesiologia.
5. Il CEC come strumento di comunione ecclesiale ed etica.

Parte Terza: Capitalismo e movimento ecumenico.

1. **Analisi della multiforme realtà del capitalismo occidentale.**
2. **Il vangelo del regno e i rapporti sociali secondo il Nuovo Testamento.**
3. **Osservazioni su di alcuni testi del Nuovo Testamento.**

Parte Quarta

Movimento ecumenico e capitalismo: All'interno del mondo capitalista, come si è posto il movimento ecumenico?

1. **La teologia dei *Middle Axioms*: da Stoccolma ad Oxford (1925-1948).**
2. *Responsible Society*.
3. **L'Assemblea di Evanston creò il Dipartimento Chiesa e società all'interno della Divisione studi¹.**
4. **Il contrasto fra realismo pragmatico e teologia della liberazione: la vicenda di *Justice, Participatory and Sustainable Society*.**
5. ***Justice, Peace and Integrity of Creation*: nuove mete per l'etica sociale.**

Nb. Il corso si propone di iniziare gli studenti alla conoscenza del problema etico ecumenico, in una prospettiva ecclesiologica nel contesto della cultura capitalista dell'Occidente. Si tratta di un corso a carattere *frontale*. Non mancheranno tuttavia motivazioni per le ricerche personali.

Gli strumenti su cui lavorare sono i *Documenti del Dialogo ecumenico*, supportati da uno schema di lavoro preparato dal Docente. Quasi tutti i Documenti citati sono presenti in *Enchiridion Oecumenicum* (EO), ed. Dehoniane, Bologna. Inoltre viene tracciata una breve storia economica-politica del capitalismo occidentale a partire dai Filosofi ed Economisti più rappresentativi.

Alcune indicazioni bibliografiche sono segnalate nelle note; altre saranno indicate durante lo svolgimento del corso.

¹ Vedi la voce *Studio come metodo ecumenico* in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, DDB, BOLOGNA 1994, pp.

Introduzione

Parecchi moralisti sono preoccupati di fondare l'etica a partire da una lettura del reale, 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*. 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 della normatività primaria cui l'uomo deve attenersi, pur nella differenza dalle cose create. Tale differenza è istituita dalla *natura stessa*, che esprime *l'ordine della creazione*. In senso non molto dissimile, almeno sembra, si esprime una recente e discussa proposta di J. Habermas, che prevede

“una nuova moralizzazione della natura umana da cui dipende la possibilità di continuare a capirci come autori indivisi della nostra storia di vita, nonché di continuare a riconoscerci mutuamente come persone che agiscono in maniera autonoma”². Per questo l'Autore afferma la necessità che la “persona riconduca la propria origine (e anche l'origine delle proprie azioni) a un cominciamento indisponibile, ossia a un cominciamento che non pregiudica la sua libertà solo 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. Si ritorna a una concezione metafisica?

Il presupposto della concezione metafisica riposa sulla convinzione che l'uomo possiede una natura inscritta nell'ordine del creato, il quale, a sua volta, riflette il piano divino. Si deve accogliere dunque l'idea che l'uomo è *deciso e progettato*. *Operari sequitur esse*, dicevano gli Antichi. Si assiste 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 arricchì i propri dèi. Su questo principio si fonda un ordine etico razionale, che si vuole coerente nel rapporto tra autonomia e teonomia del soggetto; solo in seguito si aggiunge la condizione mistica cristiana⁴. 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 comprensione dell'uomo, della sua storia, della sua esistenza 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 il mio messaggio 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

² HABERMAS J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Einaudi, Torino 2002, p. 28. Per comprendere l'evoluzione del pensiero di HABERMAS J. si possono consultare altre opere, quali *Morale, Diritto, Politica*, Einaudi, Torino 2007; *La condizione inter-soggettiva*, Laterza, Bari 2007; *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari 2006; *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Bari 2006; *Ragione e fede in dialogo*. J. Habermas, J. Ratzinger, Marsilio, Padova 2005.

³ IBID, *Il futuro della natura umana*, o. c. pp. 59s.

⁴ Occorre riflettere sull'insegnamento di GIOVANNI PAOLO II, espresso nell'enciclica *Veritatis Splendor* (1983), soprattutto al capitolo secondo, parte I: *La libertà e la legge*, nn. 35-53. Le obiezioni provenienti da larga parte della cultura moderna sono molte e differenziate. Ricordo che già G. E. Moore aveva coniato la nozione di “fallacia naturalistica” per denunciare il carattere erroneo delle inferenze che, assumendo come premessa le proprietà dei fatti della natura, *pretendevano* di giungere a definire il bene e il giusto sotto l'aspetto etico.

invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno”⁵.

E quando parla della legge e della libertà nella *Lettera ai Romani*, fa risplendere l’insufficienza della pre-comprensione della libertà dell’uomo 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 indipendentemente dalle opere della legge”⁶.

È necessario arrischiare lo stesso rovesciamento nel problema etico. Si deve riflettere sull’etica, partendo da Cristo. L’etica è radicata nella fede; per questo è privata delle pretese di ogni forma di autosufficienza. La fede in Cristo è l’istanza ultima di verifica dell’esperienza umana, che esclude qualsiasi fissismo nell’agire. 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 estrema sta nella pretesa di avere già raggiunto la moralità”⁷.

Paolo afferma: “Ma queste cose, che per me erano guadagni, io le ho considerate una perdita a motivo di Cristo. Anzi, ritengo che tutto sia una perdita a motivo della sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore. Per lui ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura, per guadagnare Cristo ed essere trovato in lui, avendo come mia giustizia non quella derivante dalla legge, ma quella che viene dalla fede in Cristo, la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede: perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la comunione alle sue sofferenze, facendomi conforme alla sua morte, nella speranza di giungere alla risurrezione dai morti. Non ho certo raggiunto la mèta, non sono arrivato alla perfezione; ma mi sforzo di correre per conquistarla, perché anch’io sono stato conquistato da Gesù Cristo”⁸.

Alle sorgenti della vita morale c’è un *desiderio di essere*. Naturale? Una lunga tradizione culturale occidentale, di matrice razionalista, ha creato questo desiderio naturale di essere e ne ha diretto il dinamismo⁹. La vita cristiana, al

⁵ 1 Cor 2,1-15.

⁶ Rm 2, 21-30.

⁷ NIETZSCHE F. *Genealogia della morale*, Boringhieri, Torino 1998, p. 67.

⁸ Fil 3,7-15. Il *Vangelo di Giovanni* afferma: “Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me. Nella casa del Padre mio vi sono molti posti. Se no, ve l’avrei detto. Io vado a prepararvi un posto; quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io. E del luogo dove io vado, voi conoscete la via. Gli disse Tommaso: Signore, non sappiamo dove vai e come possiamo conoscere la via? Gli disse Gesù: Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre: fin d’ora lo conoscete e lo avete veduto”(Gv 14,1-7).

⁹ Il problema si pone in modo particolare nell’area cattolica. Nella teologia morale post-tridentina la categoria concettuale *legge morale naturale* ha avuto un posto centrale nel discorso etico, e il suo rapporto con il Vangelo è stato uno dei temi più ricorrenti nella teologia controversista. La domanda circa la legge morale, infatti, si pone come domanda sul valore della legge, norma astratta ed universale. La risposta, oggi, sembra muoversi sulla base di due preoccupazioni. La prima è di uscire dall’impianto razionalistico che, facendo di un ordine ideale l’orizzonte ultimo di ogni affermazione etica, ha come esito possibile l’estraneità del bene dalla storia. La seconda è di non

contrario, dipende da un'altra dinamica, che scopre il vero nome di una forza di attrazione sempre operante, cui nessuno può sottrarsi. È il dinamismo dello Spirito Santo. Siamo chiamati, attirati verso la libertà dei figli di Dio, verso la santità. Teclè Vetràli con riferimento alla *Lettera agli Efesini* 1, 314 scrive:

"Prima di tutto è da notare che la santità non ha nulla che la possa qualificare come un premio conquistato o una tappa raggiunta, ma è inserita nel 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. 67b), 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 opera 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"¹⁰.

In questa prospettiva la santità non si aggiunge all'etica. Ne è la verità. La fonda. Suggesto una formula di riferimento: *l'etica ha il suo fondamento nel fatto previo del dono della salvezza*. Mi pare che il contenuto dell'espressione *fatto previo* sia il seguente: *l'etica teologica si radica nell'auto comunicazione 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 ha mandato suo Figlio per la nostra redenzione e che lo Spirito Santo è stato donato per persuadere i discepoli dei *magnalia Dei*. È necessario il dono della fede personale ed ecclesiale perché il cristiano si spinga oltre se stesso, verso il futuro escatologico del Regno di Dio¹¹. *L'unico fondamento del valore etico è, dunque, la realtà storica e concreta della persona cristiana, considerata nella completezza del suo vissuto personale e comunitario*. Nasce una tensione nel cristiano tra un *essere dato* e un *dover essere*, mediante *l'esperienza del contrasto*. La conoscenza etica del cristiano ha due riferimenti: l'analisi del vissuto e la legge. La seconda non potrà più avere il significato di mediazione fra l'essere e il dover essere. La mediazione è fatta dalla coscienza personale. Essa realizza la propria dignità secondo un orizzonte assiologico che di continuo la supera, perché costituito dal Regno di Dio che viene. *La coscienza perciò non è mai un dato ma un compito, non una realtà chiusa ma una finestra spalancata, non un cerchio compiuto ma un vettore aperto ad una realtà mai del tutto raggiunta*. Questa asserzione vale per i singoli e per le chiese.

L'annuncio della volontà di Dio, *ora iniziato*, muove il singolo e le chiese alla decisione. Il primo dovere del cristiano e delle chiese è dato dal discernimento della *chiamata di Dio qui ed ora*. La scoperta che si compie per mezzo della fede è già risposta positiva alla chiamata unica di Dio.

"La *forma mentis* morale di Gesù si rifà estesamente ai testi dell'Antico Testamento. Anche per lui la volontà di Dio è la norma morale suprema dell'agire (...). Nemmeno gli esigenti precetti del *Discorso della montagna*, considerati solo dal punto di vista del loro contenuto materiale, superano i confini dell'etica vetero testamentaria; trovano dei paralleli in talune affermazioni rabbiniche (...). L'etica di Gesù si presenta nella sua unicità

cadere nella identificazione tra bene ed efficacia storica; sarebbe la condanna a morte di ogni etica.

¹⁰ VETRÀLI T., *Il Santo e l'esperienza di Dio*, Paoline, Milano 2000, p. 192. Tutto il volume è da leggere.

¹¹ PANNENBERG W., *La teologia e il Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1998², pp. 133s.

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 (...)”¹².

Dunque, la sostanza del messaggio evangelico che dona all'etica di Gesù un volto preciso e inconfondibile, è l'annuncio che la sovranità di Dio è vicina. L'intervento salvifico sta per realizzarsi. Ciò che suscita interesse negli ascoltatori di Gesù è il fatto che la decisione divina d'intervenire a salvezza del suo popolo si sta attuando. La predicazione morale di Gesù, che annuncia la venuta del Regno, trova qui la sua ragion d'essere, la sua spiegazione ultima ed anche la fonte dei suoi contenuti¹³. La notificazione dell'Evento veicola le esigenze della risposta dell'uomo. Proclamazione e invito, notificazione ed esigenza, indicativo e imperativo, vangelo e comandamento si trovano strettamente uniti già all'inizio della predicazione di Gesù, quale ci è riferita dall'evangelista Marco.

“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”¹⁴.

La Buona Novella assume forma di comandamento perché Dio ha già notificato la situazione *in e per mezzo* di Cristo¹⁵. All'uomo è data la possibilità di vivere in una condizione nuova. Il comandamento fondamentale perciò può essere così formulato: *dal momento che tu vivi nel tempo in cui ha avuto inizio l'intervento definitivo di Dio per la salvezza dell'uomo* (il fatto previo), *deciditi qui e adesso ad accogliere il dono della sovranità di Dio* (la santità). *Rimani fermo, perciò, nella tua decisione per non essere escluso dal Regno* (l'etica). Il cristiano ha fiducia in *qualcuno*, in Gesù Cristo, manifestazione e realizzazione del Regno. La fede si struttura come legame tra Dio e la singola persona e come legame degli uomini tra loro. È il *tu* di Dio in Cristo che apre e fonda ogni forma di etica.

Come può l'uomo far proprio l'Evento di salvezza? La risposta della Parola di Dio è chiarissima: per mezzo della fede nella morte e risurrezione di Gesù ed in nessun altro modo. L'asserzione è posta, soprattutto in Paolo, in contrasto con l'affermazione che la salvezza si ottiene per mezzo delle opere, come recita un passaggio della *Lettera ai Romani*, 34, 21.

“Ora invece, indipendentemente dalla Legge, si è manifestata la giustizia di Dio. Infatti, non c'è differenza, perché tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù. È Lui che Dio ha stabilito apertamente come strumento di espiazione, per mezzo della fede, nel suo sangue, a manifestazione della sua giustizia per la remissione dei peccati passati mediante la clemenza di Dio, al fine di manifestare la sua giustizia nel tempo presente, così da risultare lui giusto e rendere giusto colui che si basa sulla fede in Gesù”¹⁶.

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 soltanto sull'amore gratuito di Dio; decide per fede di uscire dalla volontà esasperata di costruirsi una salvezza propria e ad abbandonare la sua esistenza al mistero della grazia divina. Scrive S. Tommaso: “Lo stesso credere è il primo atto della giustizia che Dio opera nell'uomo. Infatti, proprio perché l'uomo crede in Dio che giustifica, egli si sottomette alla sua giustificazione e così riceve il suo effetto, crede”¹⁷.

¹² SCHNACKENBURG R. *Sacramentum mundi. Enciclopedia Teologica*, vol. 1, Morcelliana, Brescia 2004³, pp. 662-663.

¹³ 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 F. MONTAGNINI *Messaggio del Regno e appello morale nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 2000³, in specie il cap. III, fino alle opere di SCHNACKENBURG R., di cui cito soltanto *La Chiesa nel Nuovo Testamento. Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Parte seconda: *La Chiesa primitiva di fronte alle esigenze morali di Gesù*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 199-358.

¹⁴ Mc 1, 14s.

¹⁵ Cf Lc 4, 18-21; 7, 22-23; 11, 14-22; Mt 12, 22-32.

¹⁶ Rm, 3, 23-25.

¹⁷ THOMAS AQUINAS, *Super Epistolam S. Pauli lectura in Rom 4,1*, Cap. IV,

Con queste osservazioni ho posto un *background* che fonda la comprensione dell'evento etico cristiano. Come è recepita questa realtà dalle chiese cristiane, dal movimento ecumenico nel contesto della cultura liberale e capitalista del secolo XX?

Parte Prima

LO SVILUPPO DEL PENSIERO ETICO ECUMENICO

È possibile descrivere il tracciato dello sviluppo del pensiero etico ecumenico secondo una triplice forma, che individua le linee del dialogo sulle questioni ancora discusse tra le chiese cristiane. Presento una sintesi.

1. Un bilancio dell'economia controversista.

Ciò che accomuna gli atteggiamenti controversistici è una metodologia comune di approccio anche al problema etico. Provo a definire i canoni di questo approccio.

1) Le posizioni delle altre confessioni cristiane sono classificate come avversarie; 2) la critica della posizione degli avversari occupa una posizione marginale: è collocata dopo la chiarificazione degli elementi essenziali della propria etica. 3) La dimensione ecumenica occupa un posto secondario nella costruzione dell'etica confessionale. 4) Si dimentica di definirla come una prospettiva parziale, orientata da presupposti storici e confessionali determinati. E' identificata con l'etica cristiana *tout court*, non ritenendo valida l'esistenza di alternative. 5) Gli apporti delle altre confessioni sono ignorati. 6) Le diverse teologie morali controversistiche sono chiuse in se stesse, intente alla esclusiva definizione delle proprie caratteristiche. 7) Il rapporto con le fonti può essere definito come fondamentalista¹⁸: i principi ermeneutici che guidano l'approccio controversistico nascono dalla pretesa di un accesso immediato alle proprie fonti, che si qualifica come veritativo in senso assoluto, e secondo una prospettiva sostanzialmente fissista, che non discute né la possibilità di un'evoluzione ermeneutica né di un legittimo pluralismo interpretativo. 8) L'approccio alla tradizione (Scolastica, Riforma, Patristica) è prevalentemente a storico, in quanto il momento genetico non è riconosciuto come storicamente collocato e situato, ma come momento di fondazione assoluta. Si dimentica di distinguere fra contenuto veritativo e contenente storico, provocando così un cortocircuito fra storia e verità, per questo la verità è considerata indifferente alle stesse condizioni storiche in cui è stata prodotta. 9) Una possibile convergenza fra confessioni è indicata da Autori che vivono il problema di relazioni quotidiane fra cristiani di confessioni diverse nel senso che si invitano i cristiani a collaborare con quelli di altre confessioni per la soluzione di problemi pratici. Cerco di individuare questi atteggiamenti dottrinali in alcuni testi delle diverse tradizioni confessionali. Sono chiarificatori i testi di J. Mausbach e M. Zalba¹⁹ per la prospettiva cattolica, e la posizione di Karl Barth per quella protestante²⁰.

Lectio I, n. 331, Marietti, Torino 1988.

¹⁸ FUCHS E., *L'éthique protestante*, Labor et Fides, Genève 1990, p. 97: "Designiamo con questo titolo generico le morali che pretendono di ispirarsi direttamente alla Sacra Scrittura, come sua trascrizione fedele e letterale. È una posizione che si trova difesa negli ambienti evangelicali o fondamentalisti (...). Ma a guardare la cosa da più vicino è ben più che l'autorità di un'interpretazione particolare della Bibbia, che è messa in questione. Questa, al fine di assicurare meglio l'universalità della legge morale biblica, è staccata dalla sua storicità concreta. Il testo biblico diventa un insegnamento a-temporale, snaturandolo irrimediabilmente". Ma questa caratteristica può essere attribuita ad ogni posizione che pretende di possedere in esclusiva l'interpretazione autentica delle fonti della fede cristiana, sia in ambito protestante che cattolico. Vedi anche GEFFRÉ C., *Il neo-fondamentalismo nella chiesa*, in AA. VV., *Credere e interpretare*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 60ss.

¹⁹ MAUSBACH J., *Teologia morale* (3 vol.), Paoline, Alba 1958; ZALBA M., *Theologiae Moralis Summa* (3 vol.), BAC, Madrid 1957. Di ambedue le opere si deve consultare il vol. 1. Il testo di Zalba M. riproduce in modo esemplare le strutture di una teologia morale concentrata sul trattato *De Legibus* e sulle problematiche casistiche; quello di Mausbach J. rappresenta, nel contesto della tarda neo-scolastica, un tentativo di teologizzazione e rivitalizzazione della teologia morale, mediante l'uso di "categorie personalistiche e - ovviamente solo per accenni - storiche, realizzando un

1.1. La morale ecumenica nella manualistica cattolica.

Se consideriamo come modello dell'approccio controversistico, i due manuali citati, si possono fare alcune osservazioni sia per quanto riguarda la struttura della teologia morale cattolica sia per il suo rapporto con l'etica protestante. La struttura dei testi, nonostante alcune differenze, è omogenea e contiene, per quanto riguarda la morale fondamentale e generale, la definizione di teologia morale²¹, una presentazione della sua relazione con le scienze, una presentazione schematica della storia della teologia morale, che tende a sottolineare la continuità della tradizione morale cattolica e mette al vertice di questa tradizione da una parte la scolastica tomista del XIII secolo, dall'altra il pensiero scolastico fra XVI e XVII secolo, le fonti della teologia morale (Scrittura, Magistero, Tradizione, Ragione umana), l'indicazione della struttura e del metodo, la fondazione dell'essenza della morale sul finalismo dell'esistenza umana, la trattazione della legge come norma (oggettiva) e, diversamente collocata, la discussione sul ruolo della coscienza (norma soggettiva) nella determinazione morale, la descrizione delle condizioni dell'atto morale e delle condizioni che lo rendono buono o cattivo; in questo contesto è discussa anche l'influenza della grazia nella condotta morale. È assente un'esplicita problematizzazione della divisione fra i cristiani e delle conseguenze etiche, così come mancano le conclusioni per la formazione di un'etica ecumenica²². Per la storia della teologia morale, il riferimento all'etica protestante contemporanea è contenuto in tre righe nell'opera di J. Mausbach²³, così come sono ignorati i nomi dei Riformatori nella presentazione delle linee portanti della morale nel XVI secolo. M. Zalba non affronta esplicitamente il problema della morale protestante; nella sua *Summa* il richiamo al protestantesimo compare solo nei paragrafi dedicati ai *Peccati contro la fede* e ai *rapporti leciti con i non cattolici*. La posizione di J. Mausbach è più articolata, probabilmente anche a causa del diverso contesto in cui l'autore, tedesco, si trova ad operare. Alle relazioni con la morale protestante dedica uno specifico paragrafo nella parte introduttiva alla morale generale²⁴. Se consideriamo i contenuti del paragrafo, il titolo appare subito ingannevole perché più che di relazioni fra le due teorie morali si può parlare di opposizioni fra le due concezioni morali. Alla morale protestante è riconosciuta l'intenzione di "presentarsi come Teologia Morale, come morale della Rivelazione cristiana, come esposizione sistematica del contenuto morale della S. Scrittura. Essa, tuttavia si allontana dalla trattazione genuina e completa propria dell'etica cristiana sia nella formulazione classica nei primi Riformatori sia nella più recente elaborazione". Subito afferma: "Le teorie originarie dei Riformatori hanno distrutto non solo il Dogma, ma anche i principi fondamentali della Morale". La più recente morale protestante si avvicina per alcuni tratti di

allontanamento dalle categorie oggettivistiche ed essenzialistiche del diritto naturale [...]. Questa tarda neo-scolastica preparò immediatamente il terreno agli antefatti del Concilio Vaticano II" (K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale*, Casale Monferrato 1993, p. 23). Nonostante le differenze di impostazione i testi citati ben rappresentano il tipo di economia che tento di analizzare.

²⁰ Ho utilizzato l'edizione francese: BARTH K., *Dogmatique*, II/2*: *La doctrine de Dieu. Le commandement de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1959. Titolo originale *Kirchliche Dogmatik*, II,2, EVZ, Zürich 1942.

²¹ "Theologia moralis a moribus dicta, est scientia theologica de actibus deliberatis hominis prout relationem dicunt ad regulam morum in ordine supernaturali vigentem et ad finem ultimum supernaturalem per ipsos actus et per media salutis obtinendum" (ZALBA M., *Theologiae* o. c., p. 3). "Per Morale fondamentale s'intende la trattazione scientifica dei principi che regolano l'attività morale, mentre col nome di Morale in generale si indica la scienza che si occupa delle norme regolano l'attività morale stessa" (MAUSBACH J., *Teologia*, o. c. p. 17). "Moralità nel senso più ampio della parola significa ordinamento della attività umana secondo una legge assoluta che è il dovere morale. Questo dovere si fonda in una volontà obbligatoria più alta, e nella subordinazione di tutto ciò che è umano e creato a un bene supremo, ad un ultimo fine, a un Padrone e ad un Signore assoluto e perfetto" (MAUSBACH J., *Teologia* o. c., p. 90).

²² ZALBA M. parla del movimento ecumenico in modo obliquo, quando definisce con il Codice di Diritto Canonico i limiti posti ai contatti fra cattolici e acattolici. Vedi il paragrafo dal titolo *Catholicorum communicatio materialis cum acatholicis*, o. c., in particolare, pp. 682-688.

²³ MAUSBACH J., o. c. p. 82.

²⁴ MAUSBACH J., o. c. p. 64-67.

nuovo alla morale cattolica; resta però, non soltanto nei punti controversi ma come insieme, una vera aberrazione. Gli elementi di maggiore distanza fra le due concezioni sono da J. Mausbach indicati nei seguenti termini:

- a) la dottrina luterana del peccato originale, perciò la corruzione della natura è tale da rendere l'uomo capace di fare solo il male e completamente passivo nel bene (*sola gratia*);
- b) la dottrina della salvezza per fede (*sola fides*) che separa nettamente fede e legge, portando "alla svalutazione degli sforzi e dell'agire morale del cristiano";
- c) la comprensione della giustificazione come applicazione esteriore dei meriti di Cristo (*iustitia forensis*). "Non quindi trasformazione ed elevazione mistica dell'anima, non possibilità di una vita divina e feconda di opere, non tendenza ad un perfezionamento positivo e progressivo";
- d) la lotta "contro la Chiesa come maestra infallibile della verità cristiana, depositaria dei mezzi della grazia e insignita della missione di guidare le anime";
- e) tale avversione da una parte compromette la conoscenza di alcune verità di ordine morale (*sola Scriptura*), dall'altra inibisce o debilita le risorse morali che abbondantemente si trovano nei sacramenti, nella liturgia, nella disciplina e nel costume della Chiesa.

I fondamenti, quindi, della teologia della Riforma sono considerati come gli elementi che impediscono la fondazione di una corretta teologia morale. La relazione fra dogmatica e morale è ben descritta quando l'Autore afferma che dal tipo di dogmatica professata consegue una determinata teologia morale; se quindi è falsa la teologia evangelica *tout court*, è falsa altresì la morale evangelica, anche se si ammette che "Lutero spesso, con felice incoerenza, si esprime in maniera molto efficace su idee morali genuinamente cristiane"²⁵. L'etica protestante si presenta, alla fine, caratterizzata come un'etica:

- soggettivistica, individualistica e sentimentalistica, mancante di norme morali oggettive;
- interioristica e pseudo spiritualista, incapace di comprendere il carattere buono o cattivo dell'azione esteriore;
- individualista e liberale dal punto di vista sociale;
- incapace di cogliere la dimensione normativa della morale, e quindi fragile verso una forte penetrazione dell'etica moderna impregnata di mondanità e di spirito liberale.

Le caratteristiche dell'etica protestante appaiono specularmente opposte a quelle dell'etica cattolica. La diversa relazione con la filosofia, implica una differenza di attendibilità delle proposte etiche e antropologiche. Nella visione di J. Mausbach l'assenza di una filosofia cristiana di riferimento fa sì che "si sia costretti a ricorrere a dei prestiti, per poter così arrivare ad una salda fondazione speculativa della fede"²⁶; prestiti provenienti dalla filosofia dei valori e dall'esistenzialismo, che egli giudica insufficienti, come appare dalla discussione con l'attualismo personalistico.

"Se non si fonda ontologicamente la persona non si può neppure parlare di atti personali. Ora è chiaro che in un sistema, in cui l'essere come *natura corrupta* non può offrire fondamento per l'agire, non c'è neppure posto per un *attualismo personalistico* (...). Infatti, dove troverebbe il suo fondamento (...) se non si ammette una personalità reale, la facoltà capace di percepire il richiamo e di corrispondergli o meno? L'Attualismo personalistico non è davvero una soluzione alle difficoltà che provengono dal concetto di *natura corrupta*. Esso è impossibile sul piano logico e sul piano ontologico, non è in grado di fondare una qualunque etica teologica. Serve solo a porre l'uomo di fronte a Dio in uno stato di schiavitù, in cui non c'è posto per la decisione libera di adesione o di ribellione a Dio, in cui non è possibile né il peccato né la legge morale, in cui, per dirla in breve, non è possibile etica alcuna"²⁷.

Solo nella conclusione J. Mausbach sembra aprire uno spiraglio ad un dialogo più diretto, giudicando positivamente il fatto che "i protestanti più moderni (per es. H. Thielicke) tentino di riprendere il dialogo con la morale cattolica, dopo che per lunghi anni hanno ritenuto di non potervi trovare niente di buono e di aderente

²⁵ Ibid, p. 65.

²⁶ Ibid, p. 66.

²⁷ Ibid, p. 67.

alla S. Scrittura"²⁸. L'Autore si confronta con la posizione protestante su alcuni punti chiave: la relazione fra coscienza individuale e legge oggettiva (a), il problema della giustificazione e del peccato originale (b), la dottrina delle buone opere (c), le conseguenze del peccato sulla bontà naturale dell'uomo (d).

(a) La relazione fra coscienza individuale e legge oggettiva.

Dopo aver affermato, con S. Tommaso, che "la legge del Vangelo, legge nuova (*lex Evangelii, lex nova*) è essenzialmente una legge interiore; si fonda sulla grazia santificante"²⁹, nega che i Protestanti abbiano ragione nell'accusare la teologia medievale di interpretare il vangelo come un complesso di prescrizioni esterne. Riconosce che "i moralisti cattolici posteriori hanno messo troppo poco in rilievo questo aspetto primario della *lex nova*, in confronto alle ingiunzioni della *lex secundaria evangelii*"³⁰. Ma non sottolinea come questa sia una possibile convergenza con l'interiorità, riconosciuta come carattere dell'etica protestante. Del resto il confronto sul tema della coscienza porta J. Mausbach a riconoscere che la coscienza invincibilmente errata obbliga proprio come la coscienza vera, ma questo non vuol dire che non cada sotto l'affermazione eretica per cui "solo la tua coscienza decide perché si verrebbe a negare, alla maniera dei protestanti e dei soggettivistici moderni, l'ordine morale oggettivo promulgato dalla chiesa. A un cattolico non è mai lecito sostenere un giudizio soggettivo della coscienza contro una norma obbligatoria della chiesa, cioè contro la verità morale che essa promulga per incarico di Dio stesso"³¹.

Tale idea di un ordine oggettivo contro cui la coscienza non può ergersi è ribadito nella discussione sul peccato originale. La posizione luterana secondo cui "l'opposizione non consiste nella realtà morale, ma solo nella persona: l'unico peccato mortale è l'infedeltà (cfr. *Conc. Trid. Sess. 6, can. 27, Denz., 1577*)"³², si ribadisce che "la differenza (fra peccato mortale e veniale) è insita nel peccato stesso. Così possiamo parlare di peccati mortali in senso astratto e oggettivo. Se questi sono riconosciuti e voluti come tali, diventano formalmente e personalmente peccati gravi. Naturalmente hanno un peso decisivo nella bilancia anche i motivi fondamentali i principi da cui le azioni sono ispirate"³³.

La trasgressione della legge "in cosa grave, con chiara avvertenza e piena libertà"³⁴, costituisce quindi un peccato mortale, senza che vi sia mai la possibilità di mitigare o sopprimere la peccaminosità di atti come l'idolatria, la bestemmia, il furto, l'omicidio e simili (*intrinsic malum*).

"Anche nelle parole *Ama e fa' quello che vuoi* (Agostino, in Io. Epos. 7, n. 8) non vuol significare che l'amore dia la libertà di peccare, ma al contrario che l'amore genuino rende psicologicamente impossibile il peccato. Contro i falsi mistici e contro Lutero la chiesa ha in seguito condannato simili storture della libertà e interiorità cristiana"³⁵.

(b) Il problema della giustificazione e del peccato originale.

Un altro ambito di forte contrapposizione polemica è il problema della giustificazione e del peccato originale, che J. Mausbach ha denunciato come la principale fonte delle differenze morali fra protestantesimo e cattolicesimo. "Il perdono del peccato e la partecipazione della Grazia costituiscono l'opera della giustificazione. In essa viene assicurato il frutto dell'opera della Redenzione agli uomini aggravati dal peccato originale o anche dai peccati personali. Negli adulti

²⁸ Ibid, p. 67. Positivamente è giudicata la possibile collaborazione di cattolici e protestanti in campo socio-politico; ma anche in questo caso non tanto per una costruzione positiva, quanto piuttosto contro i comuni nemici. "È importante che nella vita pratica, per es. in campo sociale, i cristiani tutti si impegnino con tutte le forze a combattere contro l'assalto del laicismo e dell'ateismo. Nonostante le aberrazioni fondamentali dal Dogma e dalla Morale cattolica, si possono dare, nelle questioni di vita pratica, delle vedute e degli interessi comuni".

²⁹ Ibid, p. 154.

³⁰ Ibid, p. 156.

³¹ Ibid, p. 212.

³² Ibid, p. 399.

³³ Ibid, p. 399.

³⁴ Ibid p. 404.

³⁵ Ibid, p. 405.

occorre anche la cooperazione propria, un'azione cosciente libera: "Chi ti ha creato senza di te non ti giustifica senza di te"³⁶. Alla definizione cattolica³⁷ si oppone la posizione luterana. Secondo Lutero la fede è in definitiva un'opera di Dio, in nessuna maniera un'azione libera morale dell'uomo. Essa contiene implicitamente le verità rivelate. C'è prima la fede giustificante, che consiste nel fatto che il peccatore è certo in maniera assoluta per la sua persona del perdono dei peccati e della salvezza in Cristo (fede fiduciale). Questa posizione è successivamente confutata sulla base di argomenti logici-ideologici. J. Mausbach contesta a Lutero, appoggiandosi argomenti di logica teologica, i riferimenti all'interpretazione della Scrittura (che non viene mai però tematicamente affrontata), le affermazioni circa la condizione psicologica e storica del pensiero luterano, che da queste condizioni è fatto dipendere, per concludere su un abbandono delle teorie luterane anche da parte dei teologi protestanti³⁸. Analogamente si procede per quanto riguarda la dottrina delle buone opere³⁹, e per quella circa la possibilità per il peccatore di compiere opere buone⁴⁰.

³⁶ (S. Agostino, *Sermo*, 169, n. 13Ibid, p. 324.

³⁷ Ibid, p. 328: "L'essenza della giustificazione consiste nella reale remissione della colpa del peccato e nella rinnovazione e santificazione soprannaturale dell'anima. Le due realtà di fatto coincidono: l'infusione della Grazia è al tempo stesso remissione del peccato".

³⁸ Nel 1954 un autore come BARTH K. doveva essere conosciuto. MAUSBACH J. ignora completamente la citazione del suo cognome (cf p. 82). A parziale giustificazione bisogna ricordare che questo manuale è stato, dopo la morte di MAUSBACH J. (1931), riedito da Ermecke, che firma la prefazione all'edizione italiana (1954) dell'ottava edizione tedesca (1953). Ciò non elimina però il fatto che Ermecke non si sia preoccupato di rinnovare il confronto con l'etica evangelica, nei suoi autori più recenti, assumendo quindi una visione di tale teologia piuttosto fissista, come del resto è fatto anche per la morale cattolica, il cui sviluppo è concepito come *scolastica* del pensiero tomasiano.

³⁹ Ibid, p. 334s: "L'osservanza dei precetti morali è condizione indispensabile per la perseveranza nello stato di Grazia. Il peccatore giustificato può perdere di nuovo la Grazia, non solo col peccato d'incredulità ma anche con altri peccati mortali (...). La Riforma ha negato il dovere e il merito delle buone opere. Lutero ha spesso affermato che la perseveranza morale è un frutto quasi spontaneo, naturale della giustificazione. Tale effetto salutare raramente può verificarsi, in realtà, una volta negato il dovere delle opere buone; e poi, coerentemente a quanto Lutero afferma riguardo alla natura decaduta, un simile effetto non può essere prodotto con tanta spontaneità. Perciò in un modo o in un altro Lutero deve affermare sempre con più evidente chiarezza che anche i più grandi peccati non compromettono la salvezza e la certezza della salvezza, finché rimane nel cuore la fede fiduciale".

⁴⁰ Ibid, p. 342s: "Nello stato di peccato mortale (*in statu peccati*) la posizione morale dell'uomo, come la possibilità del bene, è la stessa di quella dello stato di peccato originale. Col libero allontanamento l'uomo da Dio e la scelta di un bene falso, creato, la situazione sembra sostanzialmente peggiorare. Si potrebbe dire che come il giustificato che ha scelto Dio come fine della vita santifica in forza di questa scelta il suo operare, così nei peccatori l'ordinazione a un falso fine dovrebbe corrompere ogni attività. A questa falsa conclusione sono giunti molti falsi maestri, così Hus, Lutero; Baio proposizione n. 35: "Tutto che un peccatore un servo del peccato compie, è peccato". L'idea di uno stato permanente di peccato proviene in Lutero dalla sua concezione materialistica dell'essenza del peccato penetrato nella natura; in Baio e Giansenio dal presupposto che ogni atto buono deve necessariamente provenire dall'amore disinteressato di Dio, che non c'è nel peccatore. In entrambe le concezioni bisognerebbe ammettere che l'atto ispirato dalla Grazia attuale, con cui l'uomo si prepara alla giustificazione, sia peccato. Anche per questo motivo la Chiesa ha senz'altro condannato il principio (*Concilium Tridentinum*, sess. 14, Denz., 1667ss.). Già S. TOMMASO aveva detto: "È senz'altro falso che sia demeritorio ogni atto che non derivi dalla volontà informata dalla carità; altrimenti quelli che sono in peccato mortale peccerebbero in ogni loro atto, né bisognerebbe consigliarli a fare tutto il bene che possono; né le opere fatte da essi, che appartengono agli atti buoni, li disporrebbero alla Grazia. Cose tutte false" (De Malo, q. 2, a. 5, ad 7).

1.2. L'approccio all'etica teologica di Karl Barth.

Se la teologia cattolica non è un movimento di pensiero unitario, pur nella concordanza di alcuni elementi di fondo, in particolare nella teologia pre-conciliare, ancora meno questa caratteristica può essere attribuita alla teologia protestante, che ha conosciuto, nel comune riferimento alla Scrittura e alla Riforma, la più ampia libertà per interpretare e discutere le questioni teologiche, con gli strumenti ermeneutici e filosofici più diversi. Nella teologia protestante un ruolo paradigmatico può essere certamente attribuito alla figura di Barth K. e al movimento della teologia dialettica⁴¹ che ha promosso un rinnovamento radicale della ricerca teologica in campo evangelico⁴². Alla figura di Barth possiamo riferirci per tentare di descrivere l'approccio controversistico protestante ai problemi etici⁴³. L'etica barthiana può essere esplorata facendo riferimento principalmente a due testi fondamentali, contenuti nella seconda edizione del commento all'*Epistola ai Romani* (1922) e nella *Dogmatica ecclesiale* (1932-1967). Soprattutto nella seconda, Barth discute delle modalità per un'etica

⁴¹ La teologia dialettica nasce in una situazione storica precisa; è teologia della crisi della civiltà e del pensiero idealistico-borghese del XIX secolo e inizio XX, quale la prima Guerra Mondiale manifesta concretamente. Barth K. ricorda il momento in cui la percezione della crisi della teologia liberale lo spinse verso nuove strade: "Personalmente mi è rimasto impresso un giorno, al principio di agosto del 1914, quando 93 intellettuali tedeschi presero posizione pubblicamente con un atto di fiducia nella politica di guerra dell'imperatore Guglielmo II e del suo consigliere. Tra questi intellettuali, con mio terrore e sorpresa, dovetti scorgere anche i nomi di quasi tutti i miei maestri di teologia, fino a qual momento oggetto di venerazione e fiducia. Con l'animo in preda alla confusione per il loro *ethos*, io mi accorsi che anche la loro etica e la loro dogmatica, la loro esegesi biblica e la loro interpretazione della storia non le potevo più seguire. Notai che ad ogni modo, per me, la teologia del XIX secolo non aveva alcuna possibilità di sviluppo nel futuro" (ZÄHRNT H., *Alle prese con Dio*, Queriniana, Brescia 1969, p. 6).

⁴² MANCINI I., *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977, p. 330: "La caratteristica fondamentale della teologia dialettica può essere fatta consistere, nel suo momento metodologico, nella istituzione dei significati cristiani alla sola luce della realtà kerygmatica con totale abbandono di tutte le pre-comprensioni metafisiche, sociologiche, antropologiche e psicologiche. E, per legittima coerenza, può essere fatta consistere, sul piano dogmatico, nella contestazione del mondo, steso sul filo rosso della morte, in forza del valore kerygmatico puro, la cui rivendicazione è il contributo essenziale, anche sul piano storico della teologia dialettica (...) . Nasce così la fede come inizio radicale, come creazione dal nulla teoretico e pratico: non ci sono *preambula fidei* né itinerari moralistici e ascetici, non c'è una concatenazione di asserti da cui la fede nasca come un corollario scientifico. La fede nasce come miracolo, come logica del paradosso, che introduce nella possibilità dell'uomo ciò che umanamente parlando è una realtà impossibile; una fede sorretta da nessuna possibilità umana, neppure dalla coscienza di sapere che si crede, perché in fatto di fede è possibile soltanto il «crediamo di credere». Tutto ciò comporta un totale no all'essere, avere e fare dell'uomo; tanto che la formula dell'uomo redento è per BARTH K. «io (non io!) sono», dove l'io graziato e nuovo è tanto più reale quanto più radicale è la negazione dell'io umano e psicologico messo tra parentesi. Tra i due io, come tra la chiesa visibile e quella dell'incognito divino, come fra Dio e il mondo, c'è la stessa infinta differenza, che Barth K. esprime con l'immagine geometrica della tangente che tocca il cerchio".

⁴³ La collocazione di Barth K. nell'economia controversistica può risultare problematica, sia in vista dei tentativi di cogliere delle convergenze fra la sua posizione e quelle degli autori cattolici, che dello smorzarsi di alcune punte polemiche verso la teologia cattolica nel progredire della teologia barthiana stessa, di cui un caso esemplare è il mutamento di giudizio sull'*analogia entis* all'interno della *Dogmatica ecclesiale*. Cf BERTALOT R., *Barth K.: l'attualità della Riforma*, in *Per dialogare con la Riforma*, Vicenza 1989, pp. 31-43, in particolare pp. 35-38 e ZÄHRNT H., *Alle prese o. c.*, p. 108ss. Resta il fatto che sulla questione etica questa punta polemica della teologia barthiana non sembra affatto "limata" e che, d'altra parte, la controversia, in quanto lotta per la verità, ha dalla sua dei meriti e non solo delle colpe, anche nella prospettiva di un «ecumenismo a caro prezzo» (per parafrasare Bonhoeffer).

evangelica, e si preoccupa di confrontarsi criticamente con approcci diversi al problema etico, fra cui quello cattolico romano⁴⁴. In modo assolutamente alternativo alla tradizione cattolica, Barth affronta la controversia con le «altre» etiche a partire dal presupposto della ineducabilità della grazia dalla natura. Si può dire che Barth non conserva, non solo l'idea di una cooperazione fra natura e grazia, ma nemmeno quella di una subordinazione della prima rispetto alla seconda, l'idea di una subordinazione della etica naturale a quella teologica; l'etica naturale non è la premessa epistemologica e ontologica a quella teologica, ma semplicemente non è un'etica legittima, quindi non è un'etica *tout court*, poiché l'etica è stata già definita nella relazione fra Dio e l'uomo. Le forme che la (non)etica naturalistica assume sono, secondo Barth, tre: l'apologetica (a), l'isolazionismo etico (b), l'etica cattolica (c).

(a) L'apologetica.

Con la polemica verso l'etica apologetica⁴⁵, Barth prosegue il suo confronto con la teologia liberale protestante. La posizione apologetica tenta "di fondare e di giustificare la ricerca teologica ed etica nel quadro e sulla base dei presupposti e del metodo di una riflessione e di una discussione non teologiche ma generali e puramente umane"⁴⁶. L'etica dell'apologetica neo-protestante finisce per accettare, da una parte, di subordinare l'etica teologica a dei criteri extra-teologici, finendo così per violare il primato della elezione-alleanza a favore di un sapere puramente umano, dall'altra introduce una possibile concordanza fra le due. In questo modo l'alterità fra etica umana e divina e l'assoluto primato normativo di quest'ultima, viene in qualche modo negata. L'etica teologica non può non essere uno scandalo per qualsiasi etica puramente umana e deve rispetto a queste risultare esorbitante, al punto di annettersi le loro problematiche e questioni. L'etica della apologetica rischia invece di annettere l'etica teologica a quella umana.

(b) L'isolazionismo etico.

L'etica *isolazionistica*⁴⁷ compie un'operazione metodologica diversa, che potrebbe essere definita come demarcazione delle competenze. Alcuni ambiti della questione etica sono propri dell'etica filosofica, naturale; altri (quali religione, rivelazione, fede, spirito...) sono invece di competenza dell'etica teologica. Fra le due non esiste incompatibilità, ma una sorta di divisione del lavoro. La critica di Barth verso questa posizione parte ancora una volta dalla sua concezione radicale dell'etica teologica; se un'etica teologica è possibile solo sotto il segno della totale annessione dell'ambito etico, non si può dare uno spazio autonomo e distinto per l'etica naturale, né si può ridurre l'etica teologica dentro ambiti che non possono che risultare angusti. Non esistono specifiche obbligazioni religiose che si distinguono da quelle propriamente umane, non ci sono un'etica religiosa e un'etica naturale, perché questo significherebbe uno svuotamento dell'etica teologica e un «crimine», prima ancora che verso di essa, verso la divinità di Dio. Se Dio è il Dio che si rivolge all'uomo nell'elezione alleanza non si può dare uno spazio che non sia occupato da questo suo movimento verso l'uomo, non si può non annettere alla legge evangelo ogni aspetto della vita umana, non si può non pensare il comandamento di Dio come un universale concreto, che non trova limiti nella sua applicazione.

(c) L'etica cattolica.

La terza soluzione, quella cattolica, è da Barth definita come la più perfezionata, in essa si evita sia la subordinazione dell'etica teologica ad un principio estraneo, che la divisione degli ambiti etici, ma si invoca, sul presupposto di una concezione antropologica dell'anima *naturaliter christiana*, la cooperazione subordinazione fra natura e grazia, fra filosofia e teologia in ambito etico⁴⁸. La struttura dell'etica cattolica parte da una visione a due livelli dell'etica. Alla filosofia morale, che pur resta al piano inferiore, spetta di porre i fondamenti dell'atto morale; alla teologia morale, il piano superiore, di elevare l'atto morale alla sua perfezione e pienezza soprannaturale. La relazione fra i due ambiti (natura e soprannatura grazia) non è originariamente etica, ma principalmente

⁴⁴ All'etica è dedicato in particolare il capitolo ottavo della *Kirchliche Dogmatik*, intitolato al *Gottes Gebot*, II, 2, EVZ, Zürich 1942. Vedi l'edizione francese: *Dogmatique*, II/2**, *La doctrine de Dieu. Le commandement de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1959.

⁴⁵ Vedi BARTH K., *Dogmatique*, II/2**, p. 13.

⁴⁶ MANCINI I., *Novecento*, o. c. p. 123.

⁴⁷ BARTH K., *Dogmatique*, II/2**, p. 17ss.

⁴⁸ BARTH K., *Dogmatique*, II/2**, pp. 21ss.

ontologica: laddove vige l'*analogia entis* non si dà rottura ma sviluppo e coordinamento fra le diverse dimensioni del reale, ciascuna delle quali è, allo stesso tempo, autonoma e connessa con l'altra; così l'uomo è allo stesso tempo un essere naturale, e come tale determinato da leggi che non sono in contraddizioni con l'etica cristiana, ma anche un essere soprannaturale, che in questa dimensione cerca, spontaneamente, il completamento della propria esistenza e delle proprie tensioni. *Gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam*. Nella natura, nonostante il peccato, è già presente una traccia, per quanto indebolita della grazia.

La critica barthiana si concentra proprio su questo presupposto ontologico di marca scolastica; alla teologia cattolica Barth fa un doppio rimprovero: da una parte di accogliere una presupposizione metafisica come strumento per interpretare la relazione fra Dio e l'uomo, quando l'unica presupposizione possibile sta proprio nel semplice fatto che «Dio ha parlato». Ogni presunzione metafisica non fa altro che sminuire la divinità di Dio, pretendendo di catturarlo dentro le maglie di un ragionamento umano e di conseguenza da un punto di vista antropologico, "la théologie catholique, avec sa doctrine du libre arbitre, ne prend pas au sérieux la péché de l'homme, sa situation devant Dieu; en ce sens, elle est éminemment dangereuse et contestable"⁴⁹. Si oppone alla verità della Parola, ma anche alla stessa divinità di Dio che si manifesta nell'Evangelo, e che non può mai essere ricondotto ad una teoria generale. Dio non è un'essenza metafisica, né un caso di una legge generale; Dio è, nella sua Rivelazione, evento concretissimo, sconvolgente e autoritativo. Il rischio della teologia morale cattolica è proprio quello di non riuscire a comprendere l'identità del Dio cristiano.

L'etica ecumenica per Barth è un'etica del confronto serrato, potremmo dire che solo la verità di Dio e della sua rivelazione è ecumenica, non i tentativi umani per comprenderlo e/o costruire impossibili concordanze fra la Sua e qualsiasi altra autorità. L'etica ecumenica è separazione, non ricerca di impossibili relazioni⁵⁰. Anche Barth, specularmente alla posizione cattolica, non sembra lasciare molto spazio alle ragioni dei propri «avversari», che vengono tacciati di essere molto distanti dall'autentica verità evangelica. Lo spazio per il dialogo, proprio anche a causa del suggestivo radicalismo delle tesi barthiane, non sembra essere molto, a meno che questo dialogo non si trasformi in un'annessione della propria posizione a quella di Barth stesso. Ma, ci si può chiedere, non dimentica Barth l'inevitabile collocazione storico-contestuale di ogni lettura della Parola e della stessa Incarnazione, rischiando di trasformare, quasi hegelianamente, un *nostro* punto di vista nel punto di vista dell'*Assoluto*?

La distruzione delle altre etiche è condotta da Barth in modo metodicamente ineccepibile. Anche per Barth non si dà una autonomia dell'etica dalla teologia. Potremmo dire che l'assioma scolastico *agere sequitur esse* vale anche nell'impostazione barthiana, solo che l'ontologia barthiana non è quella dell'*analogia entis*, quanto quella della Parola di Dio come unico ed assoluto presupposto di ogni parlare umano. Alla luce della parola di Dio annunciata nel Vangelo e concentrata nel binomio elezione/allenza si determina sia l'identità del Dio cristiano, sia quella dell'uomo; l'essere impossibile reso possibile solo dalla grazia di Dio nello spazio aperto dalla grazia stessa. È «facile» dedurre da ciò un'etica dell'obbedienza al comandamento di Dio, un comandamento che resta

⁴⁹ BARTH K., *Dogmatique*, II/2**, p. 25.

⁵⁰ Vale la pena di riportare il giudizio conclusivo di Mancini. "Quanto al problema critico, anch'esso ormai ci sfugge di mano, allargandosi fino alle propaggini estreme della sua impresa kerygmatica. In questa sua portata totalizzante può essere formulato così: la fede nel senso oggettivo e realistico proprio di BARTH K., riesce a dar ragione del suo riconoscimento teologico, oppure essa stessa si presenta come sostitutiva del titanismo del pensiero, sì che BARTH K., per una strana suggestione capovolgitrice, finirebbe per dare al suo pensiero la perentorietà e l'efficacia propria, come egli va dicendo, della parola di Dio? [...] Detto con le parole di E. Bloch: questa assolutizzazione dell'altissimo di Dio non rischia di lasciare «il servo del tutto a bocca asciutta» oppure è vero che l'assoluta trascendenza del messaggio cristiano ha un preciso senso politico in quanto il modo migliore che ha il cristiano, in quanto tale di prendere costruttivamente parte alle opere e ai giorni dell'uomo è proprio quello di presentare il suo progetto puro, il suo radicalismo evangelico?" (MANCINI I., *Novecento*, o. c., pp. 127ss.).

sempre *evento*, che raggiunge concretamente l'uomo, questo uomo, ogni singolo uomo, e mai struttura, legge universale, un a-priori etico metafisico. Su questo metro ogni altra etica è misurata e valutata secondo una semplice, duplice, possibilità: l'annessione o il rifiuto. Ma se le premesse metodologiche, ontologiche e teologiche che sostengono le altre etiche differiscono da quelle del discorso barthiano non vi è, di conseguenza, nessuna alternativa al rifiuto, alla separazione fra queste etiche e l'etica del comandamento divino⁵¹.

1.3. L'economia del dialogo.

L'evoluzione dell'etica ecumenica si ferma con l'economia del confronto? Credo sia necessario rispondere in modo negativo a questa domanda. Il metodo controversista e quello del confronto è stato una tappa ricca di risultati in ambito etico-ecumenico, ma ha mostrato anche una serie di limiti. Ha raggiunto il massimo della sua possibilità esplicativa e si è fermato nella sua capacità di soluzione dei problemi. La questione dell'etica ecumenica non si può chiudere con una registrazione di convergenze e divergenze e con l'accoglimento di una base comune minimale. Il proseguimento del dialogo ecumenico richiede nello stesso tempo di compiere passi avanti verso l'unità e di completare questo cammino con un pluralismo più articolato. Così come l'aprirsi di un nuovo contesto storicoculturale, il postmoderno, costituisce allo stesso tempo una provocazione e un'occasione per il futuro dell'ecumenismo e dell'etica: una provocazione a superare le vecchie divisioni e un'occasione per sperimentare nuove vie del pensiero cristiano. Bisogna porre in evidenza le motivazioni e i fattori che determinano il passaggio a questa fase. Questo permette di tratteggiare il profilo di un'etica ecumenica, in una diversa economia del dialogo⁵². Ma si profila un'obiezione consistente. L'etica è fonte di divisione? Sembra, a prima vista, un'affermazione assurda se si considera l'oggetto della ricerca. Eppure la realtà è diversa. Come è accaduto un fatto del genere? Perché la domanda continua ad essere posta? Davvero la vita concreta divide le chiese tra loro e al loro interno?

2. Il VI Rapporto del Gruppo Misto di Lavoro (1990) denuncia una divisione etica?

La domanda posta è legittima e la risposta non è scontata. È quindi urgente un dialogo sui problemi etici e in particolare un'esplorazione del rapporto fra scelte etiche e unità della chiesa. Su questa frontiera il potenziale dell'etica è messo a dura prova. I più recenti documenti, sia i Dialoghi bilaterali nazionali ed internazionali sia i testi del Consiglio Mondiale delle Chiese, evidenziano la centralità della relazione fra ecclesiologia ed etica e pongono la questione della *comunione morale come via alla piena comunione fra le chiese*. Particolare interesse presenta il *VI Rapporto del Gruppo Misto di Lavoro (1990)*. In questo documento appare la rilevanza che le questioni etiche hanno nel dialogo ecumenico. Appare una significativa dichiarazione sul rapporto fra problemi etici e possibilità di nuove divisioni fra le chiese e al loro interno.

"Convergenze ed affermazioni comuni cominciano a prendere forma sulle questioni dottrinali classiche che dividono, come Scrittura e tradizione, battesimo, eucaristia e ministero. Ma durante questo stesso periodo sono apparse questioni di etica personale e sociale che hanno fatto nascere conflitti ed hanno persino minacciato di provocare nuove divisioni dentro o fra le chiese. Tutte le tradizioni cristiane riconoscono che l'etica non può essere separata dalla dottrina rivelata: la fede implica conseguenze etiche. Il Gruppo Misto di Lavoro nota che tuttavia non esistono sufficienti discussioni ecumeniche serie, mature e sostenute su un gran numero di questioni e posizioni etiche, personali e sociali. Per es. l'armamento nucleare e la forza di dissuasione, l'aborto, l'eutanasia, l'amore coniugale duraturo, la procreazione, la manipolazione genetica, l'inseminazione e la

⁵¹ L'osservazione di Mancini sul possibile titanismo inconscio della parola barthiana non ci permette proprio di riaprire il dialogo nella sofferza quanto inevitabile considerazione che ogni nostra parola sulla Parola di Dio è un impossibile titanismo, e che quindi tutte le nostre teologie non sono che specchi imperfetti e collocati dell'unica Parola; specchi che tentano di correggersi a vicenda, scommettendo sulla grazia che Dio fa alle nostre parole, oltre che alle nostre vite? Non è questo un necessario *relativismo teologico*, già un principio sufficiente per il dialogo?

⁵² Sul concetto di dialogo nella sua dimensione epistemologica e specificamente ecumenica si esprime L. SARTORI, *Il dialogo ecumenico*, in *Teologia ecumenica. Saggi*, Padova 1987, pp. 97-116.

fecondazione assistita; ed infine si pone con urgenza il problema dell'uso delle cellule staminali. Il documento ha intrapreso un'esplorazione di queste nuove fonti potenziali di divisione ecumenica (...). Propone che l'argomento costituisca una priorità per il periodo post-Canberra⁵³.

La difficoltà fondamentale sembra essere da una parte la carenza di dialoghi qualificati sulle questioni etiche e dall'altra la difficoltà di creare una metodologia altrettanto consolidata di quella utilizzata per il confronto sulle questioni dogmatiche. Il *Gruppo Misto di Lavoro* non si limita a proporre una maggiore attenzione ai temi morali, ma indica, embrionalmente, anche una traccia per discutere le questioni della prassi cristiana e pone l'accento su questioni urgenti di etica. Ne elenco alcune sotto forma di interrogativi.

- a) Perché alcune questioni sono emozionalmente ed intellettualmente fonte di divisioni, tanto che spesso il dialogo diventa molto difficile o addirittura è evitato?
- b) Come formulano le chiese i principi etici e prendono decisioni su questioni specifiche?
- c) Le chiese aiutano i loro membri ad illuminare e a formare la loro coscienza?
- d) Le chiese come utilizzano la loro autorità per decidere su questioni determinate?
- e) Quando una questione etica, sulla quale i cristiani non sono d'accordo, diventa ostacolo alla piena comunione ecclesiale?
- f) Come devono essere presentate le convinzioni cristiane per contribuire al bene comune?

Nella discussione di questi problemi, i cristiani possono riscoprire le risorse che offrono le tradizioni etiche delle diverse chiese. Ciascuno può imparare a rispettare le convinzioni degli altri, che sono radicate nelle rispettive tradizioni ed a perseguire il dialogo, anche in situazione di disaccordo, senza chiedere a chiunque di transigere con le proprie convinzioni in nome dell'unità. È ribadito il principio di Lund sul rispetto della coscienza confessionale e individuale ed è indicata una via per un confronto sulle questioni etiche, che implichi:

- a) un'attenzione alla metodologia che ogni confessione segue nel formulare conclusioni etiche, anche in rapporto alla coscienza individuale;
- b) l'importanza del nesso fra ecclesiological e metodologia, che implica il tentativo di definire i limiti della comunione nelle scelte etiche;
- c) la necessità di allargare il dibattito morale al di fuori dell'ambito ecclesiale: la presa di coscienza di fattori extrateologici che contribuiscono a potenziare le difficoltà di dialogo in ambito morale.

Il conflitto sui fondamenti dell'etica cristiana, si situa ad un duplice livello: pratico ed ermeneutico. Prendiamo il caso che ha sconvolto di recente la *Comunione Anglicana*: l'ordinazione all'episcopato di un prete, omosessuale dichiarato e convivente. La prassi è stata contestata per i suoi insufficienti presupposti etici. Non è eticamente corretto eleggere all'episcopato una persona che vive pubblicamente in una condizione di grave peccato⁵⁴. Che tale sia la condizione del presule anglicano lo prova il confronto con la Scrittura che, secondo molti episcopati anglicani d'Africa, condanna senza eccezioni l'omosessualità. La condanna della pratica omessale è legata ad una determinata interpretazione della Scrittura. Ma è proprio un'altra modalità di interpretare la testimonianza biblica, tenendo conto delle istanze provenienti da credenti omosessuali, che ha consentito alla *Episcopal Church* (USA) di compiere un atto che mette in crisi l'unità della *Comunione anglicana*: il cerchio prassi-interpretazione si chiude ancora una volta.

Il *background* problematico è chiaro: differenti prassi etiche sono giustificate con il riferimento all'unica testimonianza della Scrittura, letta secondo modalità diverse, al punto che lo stesso testimone biblico può essere utilizzato come

⁵³ EO 3, nn. 782-783.

⁵⁴ Mi riferisco al caso del canonico G. Robinson, ordinato vescovo della chiesa episcopaliana (anglicana) degli Stati Uniti per la diocesi della New Hampshire, il 2 novembre 2003. L'avvenimento ha prodotto un acceso dibattito nella Comunione Anglicana ed ha portato alla costituzione di una commissione speciale per la valutazione del caso, che ha concluso i suoi lavori nella seconda metà di ottobre del 2004, con una sostanziale condanna dell'operato della chiesa statunitense, come testimoniano le prese di posizione registrate nel quaderno *The Ecumenical Review*, citato alla nota n. 22.

strumento di condanna di una prassi da parte di un'altra. Ciò che divide non è soltanto la diversa posizione etica nei confronti, dall'esempio ricordato, della omosessualità ma anche il modo secondo cui il testo biblico è utilizzato a difesa o condanna di una determinata prassi. Il conflitto ha una radice ermeneutica e non può essere risolto se non si affrontano alcune domande cruciali.

- a) Il testo biblico è condannato a subire lo scontro delle diverse interpretazioni, senza avere una chiave interpretativa per il suo superamento?
- b) Le culture sono talmente chiuse in se stesse, per cui anche la comune professione di fede cristiana è impotente di fronte alle differenze?
- c) Ciascuna cultura è condannata ad un isolamento ermeneutico insuperabile, anche quando interpreta il testo sacro?

Esistono due tesi nella letteratura teologica attuale: 1) parlare di chiesa come comunità ermeneutica significa riferirsi alla dimensione etica della chiesa, perché l'ermeneutica è anche un fatto etico non solo cognitivo; 2) una riflessione che scopra la dimensione ermeneutica dell'etica può aiutare a creare un fattore di promozione dell'unità delle chiese e non un nuovo ostacolo alla comunione. Prima di soffermarmi su queste due asserzioni vorrei introdurre, brevemente, la questione ermeneutica nella storia della divisione fra i cristiani e nella ricerca dell'unità promossa dal Movimento ecumenico contemporaneo.

Si può sostenere che la divisione fra le chiese corrisponde all'esperienza di un'ermeneutica mancata o di divisione fra le chiese?⁵⁵. Forse si può citare, come esempio rilevante, la divisione sul problema della giustificazione tra Riforma luterana e Chiesa cattolica, nata da schemi interpretativi irrigiditi in assenza di comunicazione o di una comunicazione in termini apologetici e controversisti, che hanno impedito di riconoscere nelle diverse formulazioni l'espressione dello stesso contenuto. La divisione fra le due chiese fu un caso d'intransigenza ermeneutica, che alla fusione degli orizzonti preferì la fissità confessionale. È interessante notare come si sta procedendo verso la riconciliazione delle memorie, che rappresenta un'applicazione esemplare di nuovi criteri ermeneutici alla storia delle divisioni⁵⁶.

Si può affermare che il movimento ecumenico nasce da una forte esigenza di reimpostare la questione ermeneutica, anche se questa non appare esplicitamente nella storia del Consiglio Mondiale delle Chiese, almeno nei primi decenni della sua vita. Un segno di questa crescente coscienza ermeneutica è data dall'azione di *Faith and Order* che ha manifestato l'esigenza di una riformulazione condivisibile della verità cristiana, particolarmente in rapporto alle questioni ecclesiologiche. Il tema che ha conosciuto un maggior sviluppo ermeneutico è stato quello della Scrittura, del suo uso nelle chiese e nel movimento ecumenico⁵⁷.

⁵⁵ Il concetto di *età ermeneutica* corrisponde alla diffusione del pensiero ermeneutico che, come afferma Gianni Vattimo, costituisce una sorta di *koinè* della filosofia contemporanea. Vedi VATTIMO G., *Ermeneutica nuova koinè*, in AA.VV. *Etica dell'interpretazione*, Torino 1989.

⁵⁶ Il tema è affrontato nel documento del dialogo cattolico-riformato *Verso una comprensione comune della chiesa* (1984-1990), in EO 3, nn. 22ss. È esemplare il percorso del dialogo fra cattolici e luterani, che ha condotto ad un consistente riavvicinamento dottrinale delle due comunioni ecclesiali, come testimonia il documento elaborato dalla Commissione cattolica-Luterana negli USA *Giustificazione per fede. Dichiarazione congiunta* (1983), in EO 2, nn. 2759-2925. Una ricostruzione completa del dibattito cattolico-luterano è contenuta nel libro di MAFFEIS A., *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo fra le chiese*, Milano 1998. Credo meriti particolare attenzione la distinzione che Maffeis richiama tra messaggio biblico sulla giustificazione e dottrina della giustificazione "che costituisce una modalità in cui l'annuncio trova espressione in un dato contesto segnato dalla polemica" (p. 99). Il "confronto che si è sviluppato a proposito della comprensione teologica della giustificazione non ha perseguito l'obiettivo di eliminare le differenze, ma ha cercato di comprendere il significato delle posizioni confessionali e di rendere possibile la loro riconciliazione. Si è voluto mantenere il contenuto positivo delle affermazioni confessionali e insieme superare il loro carattere esclusivo" (p. 130). Dello stesso AUTORE vedi *Dossier sulla giustificazione. La Dichiarazione congiunta cattolico-luterana. Commento e dibattito teologico*, Brescia 2000.

⁵⁷ È noto il risultato della *Quarta conferenza mondiale di Fede e Costituzione*, Montreal 1963, che ha elaborato il tema del rapporto fra *Scrittura, Tradizione e tradizioni*, sia nella relazione fra unità e diversità sia riguardo alle diversità culturali in cui si incarna il messaggio biblico. Il testo si trova in EO 6, nn. 1098-1946. Il quaderno di *The Ecumenical Review* dedica ampio spazio al

Proprio nell'ambito di *Faith and Order* si può collocare la più consistente novità, che è racchiusa nella formula "la chiesa come comunità ermeneutica"⁵⁸. L'espressione implica un allargamento di prospettive: dall'ermeneutica come scienza del testo, all'ermeneutica come modello complessivo di comprensione dell'esperienza ecclesiale in rapporto con la Tradizione e con i problemi del mondo odierno. Si registra così un ampliamento della coscienza ermeneutica, sia nel senso che essa non è più riservata alla comprensione dei testi scritti ma alla stessa vita cristiana nella sua globalità, sia nel senso che il soggetto ermeneutico non risulta più essere un gruppo di specialisti o un'autorità ecclesiale a ciò deputata, ma l'intera comunità cristiana. Non sfugge la connessione fra l'espressione "comunità ermeneutica" e il rilevante progetto di studio su *The Nature and Purpose of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement*, che *Fede e Costituzione* ha presentato ad Harare in un avanzato stato di elaborazione⁵⁹. Penso sia possibile proporre una prospettiva ulteriore, quella definita dall'incontro fra ermeneutica ed etica, reso possibile da una parte dall'evoluzione interna allo stesso pensiero ermeneutico e dall'altra dai risultati provvisori della riflessione fatta da *Ecclesiology and Ethics*⁶⁰. Ma prima intendo analizzare le radici filosofiche del pensiero ermeneutico moderno.

3. La dimensione etica nell'ermeneutica filosofica.

Esiste un cammino parallelo fra ermeneutica ecumenica e quella filosofica, segnato dall'emergere della coscienza che il metodo ermeneutico non può riguardare solamente l'approccio ad un testo particolare, il testo biblico in specie, oppure la Tradizione e le tradizioni, ma che esso evidenzia una più ampia situazione esistenziale, chiarita dal concetto di *comunità ermeneutica*. La sottolineatura della tonalità etica del pensiero ermeneutico risale a H. G. Gadamer⁶¹ e si evidenzia nel conteso della trasformazione dell'ermeneutica⁶². Si

tema delle diverse prospettive d'interpretazione della Scrittura. Vedi la serie di articoli raccolti sotto il titolo *Reading di Bible in Today's World*, in *The Ecumenical Review* 51 (1999) 3-30. Vedi anche FUCHS E., *L'éthique protestante*, Genève 1990, p. 97: "Nous désignons par ce titre générique, les morales qui prétendent s'inspirer directement de l'Écriture sainte, pour en être la transcription fidèle, voire littérale. On la trouve défendue dans les milieux dits «évangéliques» ou fondamentalistes (...). Mais à y regarder de plus près, c'est bien de l'autorité d'une interprétation particulière de la Bible qu'il est question. Laquelle, pour mieux assurer l'universalité de la loi morale biblique, l'arrache à son historicité concrète. Le texte biblique devient un ensemble d'enseignements atemporels, ce qui le dénature irrémédiablement". La caratteristica può essere attribuita ad ogni posizione che pretenda di possedere in esclusiva l'interpretazione autentica delle fonti della fede cristiana, sia in ambito protestante sia ortodosso sia cattolico.

⁵⁸ L'espressione "The Church as a hermeneutical community" compare al n. 49 del documento di *Fede e Costituzione A Treasure in Earthen Vessels. An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics* (1998), Geneva 2001, che *Fede e Costituzione* ha dedicato alla riflessione sull'ermeneutica, presentato all'Assemblea di Harare nel 1999. Vedi BOUTENEFF P. - HELLER D. (edd.) *Interpreting Together. Essays in Hermeneutics*, WCC, Geneva 2001.

⁵⁹ *Faith and Order*, paper n. 181, WCC, Geneva 1988, n. 52.

⁶⁰ Vedi il testo in *Regno-Doc.* 5/1997, 117-192.

⁶¹ Di GADAMER H. G. si legga *Wahrheit und Methode. Grundzüge der philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960. Traduzione italiana di VATTIMO G., *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 2001. È interessante il seguente testo. "Che cosa ci sia di razionale nella situazione concreta (...), che cosa si debba fare nel senso di ciò che è giusto, è qualcosa che gli orientamenti generali sul bene e sul male (...) non prescrivono; non come fanno, ad esempio, delle istruzioni tecniche per l'uso, che prescrivono il modo di comportarsi di un apparecchio. È lo stesso soggetto a dover determinare quel che si deve fare. Per fare questo deve intendersi riguardo alla sua situazione. Deve interpretare. Questa è la dimensione ermeneutica dell'etica e della ragione pratica. L'ermeneutica è arte dell'intesa (...). Quest'intesa sulle nostre situazioni pratiche e sul da farsi non è una faccenda monologica, bensì ha il carattere del dialogo. Si ha a che fare gli uni con gli altri! La nostra forma di vita ha il carattere dell'io-Tu, dell'io-Noi e del Noi-Noi. Nelle nostre pratiche dipendiamo dall'intesa. E l'intesa accade nel dialogo". Così scrive C. DUTT [ed.], *Dialogando con Gadamer*, Milano 1995, pp. 78ss.

comprende meglio il movimento dell'ermeneutica verso l'etica se ci si pone in dialogo con il pensiero del filosofo italiano G. Vattimo. Nei suoi più scritti sta elaborando una personale prospettiva di incontro fra fede cristiana e pensiero ermeneutico.

"Pensare l'essere significa ascoltare i messaggi che provengono da tali epoche, e quelli che provengono dagli altri, anche contemporanei: le culture dei gruppi, i linguaggi specialistici, le culture *altre* che l'Occidente incontra nella sua impresa di dominio e unificazione del pianeta, le subculture interne all'Occidente stesso, che cominciano a prendere la parola. Questi messaggi toccano l'essere, costituiscono il suo senso (...) come esso si dà a noi, nella nostra concreta esperienza di oggi. In questi messaggi (...) non si rivela alcuna essenza, alcuna struttura profonda o legge necessaria; in essi si annunciano però dei valori storici, delle configurazioni dell'esperienza, delle forme simboliche, che sono tracce di vita, concrezioni d'essere, che vanno ascoltate con *pietas*, con l'attenzione devota che meritano appunto le tracce di vita dei nostri simili. Tale *pietas* non è certo comandata da qualche principio, da qualche imperativo categorico metafisicamente fondato e necessario. È però liberata, resa possibile, forse come l'unica via ragionevolmente percorribile, proprio dal venir meno della metafisica, che in nome di questa o quella struttura essenziale ha tanto delegittimato la *pietas* per ciò che è vicino, per l'individuale e l'effimero, l'amore del prossimo in tutti i sensi della parola"⁶³.

La *pietas* è la posizione morale propria dell'ermeneutica, nella misura in cui essa stessa è spiegata alla luce di un'ontologia nichilista. Secondo la lezione dell'ultimo Heidegger, Vattimo ritiene necessario pensare l'essere come evento e non più come fondamento o struttura. La condizione di fine della metafisica, di tramonto dell'essere, è il destino proprio della civiltà occidentale. Questo pensiero è proprio di Heidegger, per il quale l'Occidente è la terra del tramonto dell'essere. Va assunto anche dall'ermeneutica, se non vuole ricadere in una prospettiva di descrizione del reale con la pretesa di assurgere a verità definitiva. Si deve presentare come esplicitazione del gioco delle infinite interpretazioni dell'essere, che si danno nella pluralità delle esperienze, dei linguaggi e delle culture. Vattimo la definisce come dimensione etica dell'ermeneutica, cioè

"l'etica poiché *ethos*, costume, cultura condivisa da un'epoca e da una società, quella che, in ultima analisi, smentisce lo scientismo e la sua pretesa di ridurre la verità ai soli enunciati sperimentalmente accertati (...)"⁶⁴.

In questa prospettiva, l'ermeneutica può trovare la via per un imperativo morale. La *pietas* per le diverse forme in cui l'essere, come evento, si manifesta appare nell'atteggiamento non riduzionistico che l'ermeneutica assume: i diversi λόγοι vanno ricondotti

"al logos coscienza comune, al sostrato reggente di valori condivisi di una comunità storica vivente che si esprime nella sua lingua"⁶⁵.

Ma *riconduzione* non significa riduzione ad un unico determinatore, quanto piuttosto il tentativo di schivare che ciascuno di essi voglia farsi valere in modo

⁶² Scrive VATTIMO G.: "Al momento della pubblicazione di *Verità e metodo* di Gadamer (1960), l'ermeneutica era un termine specialistico, indicava ancora, per la cultura comune, una disciplina specifica legata all'interpretazione di testi letterari, giuridici, teologici. Oggi il termine ha assunto un significato filosofico generale, indica sia una disciplina filosofica specifica sia un orientamento teorico alla ermeneutica. In entrambi questi significati (...) si riconosce, di fatto, una centralità che è attestata dalla presenza del termine, delle tematiche ermeneutiche e dei testi che le espongono (...), anche in quei termini che cercano nuovi collegamenti con la filosofia". Della vasta produzione del filosofo italiano sono di particolare interesse le opere: *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg e Sellier, Milano 1989 e *Credere di Credere*, Milano 1996. Il testo citato nella presente nota è preso da *Etica dell'interpretazione*, o. c., pp. 38s.

⁶³ VATTIMO G., *Etica*, o. c. p. 8.

⁶⁴ VATTIMO G., *Etica*, p. 135.

⁶⁵ VATTIMO G., *Etica*, o. c. p. 136.

isolato e quindi assolutizzandosi. L'ethos cui l'ermeneutica può far riferimento resta sempre comunque

"l'ideale regolativo di una comunità di vita sempre in via di farsi e mai identificabile come una fattuale società storica, i cui valori stabiliti dovrebbero essere accettati e assunti come canoni"⁶⁶.

Da questo ethos può nascere un imperativo morale? Secondo Vattimo è possibile assumendo la prospettiva di un'ontologia nichilistica, da cui nasce quello che definisce un alleggerimento dell'essere, che può essere compreso nei termini di un movimento verso la *kēnosij*⁶⁷. La necessità della *kēnosij* riguarda anzitutto lo stesso soggetto. Il trascendimento nichilistica dei riferimenti metafisici e della soggettività moderna⁶⁸ si traducono per Vattimo nei termini di un sostanziale imperativo morale nonviolento, che coniuga il superamento del principio di autoconservazione e dello stesso principio dell'egualitarismo morale con l'attenzione prestata all'altro⁶⁹. Resta aperta la domanda se la scelta delle conseguenze morali di un'etica ermeneutica debba essere intesa a partire solo dall'ontologia nichilistica di Vattimo. In una conferenza del 1992, *Storia della salvezza, storia dell'interpretazione*, lo stesso Vattimo sembra fornire una risposta all'interrogativo. Ponendo il problema della relazione fra *storia della salvezza* e *storia dell'interpretazione*, egli riconosce la stretta connessione fra le due dimensioni e ne intravede il nesso teologico.

"Qui l'interpretazione non è più solo un mezzo (del fedele) per capire che cosa Dio rivela e che cosa vuole da lui: l'evento della salvezza (la venuta di Gesù) è esso stesso un fatto ermeneutico, sebbene la salvezza sia essenzialmente compiuta con l'incarnazione, passione, morte e risurrezione di Gesù, essa attende ancora un compimento ulteriore; e il Paraclito, lo Spirito di verità che è mandato ai fedeli nella Pentecoste ha appunto il compito di assisterli in questa ulteriore impresa ermeneutica. Da non dimenticare: lo Spirito (che è anche quello che vivifica il testo, il senso vero della lettera), cioè la persona più squisitamente ermeneutica della Trinità, essa stessa struttura ermeneutica per eccellenza (il Figlio è il logos del Padre, e lo Spirito è la loro relazione, il loro amorecomprensione ipostatizzata) è anche colui per opera del quale il Figlio si fa uomo nel senso di Maria"⁷⁰.

L'esplicitazione della dimensione ermeneutica della salvezza cristiana, che si collega al carattere produttivo della interpretazione, ha come punto di approdo la rivalutazione della chiesa come comunità ermeneutica⁷¹.

"L'idea cioè che questa non sia solo uno sforzo di cogliere il senso originario del testo (per esempio l'intenzione dell'autore) e di riprodurlo il più possibile letteralmente, ma aggiunga qualcosa di essenziale al testo

⁶⁶ VATTIMO G., *Etica*, o. c. p. 137.

⁶⁷ Il concetto di *κένωσις* rappresenta, nella visione di Vattimo, il carattere qualificante della rivelazione cristiana che la contrappone ai "sogni metafisici della religione naturale che lo pensa [Dio] come l'assoluto, onnipotente; trascendente (...), la secolarizzazione cioè la dissoluzione progressiva di ogni sacralità naturalistica, è l'essenza stessa del cristianesimo" (VATTIMO G., *Credere*, o. c. p. 44).

⁶⁸ Anche la soggettività moderna va trascesa, così come l'interpretazione sostanzialistica dell'essere. In questa prospettiva Vattimo fa riferimento al concetto nicciano di oltre-l'uomo (*Übermensch*), inteso come soggetto che si rapporta creativamente con gli eventi dell'essere, senza più alcuna nostalgia per la tramontata età metafisica.

⁶⁹ Cf VATTIMO G., *Etica*, o. c. p. 132 e *Credere*, o. c. pp. 36ss.

⁷⁰ Cito dal testo dattiloscritto distribuito durante la conferenza.

⁷¹ La prospettiva dell'ermeneutica teologica più correttamente rinvia all'evento della salvezza, Gesù Cristo, il quale si manifesta come evento dell'auto-comunicazione di Dio e non come struttura. Allo stesso tempo l'evento si rende continuamente presente nella storia tramite l'azione dello Spirito Santo; la sua ricezione nella comunità storica della chiesa è il frutto di questa presenza. Per questa parte si può consultare PIVA P. *L'Evento della salvezza fondamento dell'etica ecumenica*, Messaggero, Padova 1997.

stesso (capire il testo meglio dell'autore, come suona un noto adagio dell'ermeneutica settecentesca"⁷².

"Che cosa produce l'interpretazione produttiva? Produce essere come nuovi sensi dell'esperienza, nuovi modi di darsi del mondo, che non sono semplicemente altri da quelli dati prima, ma si aggiungono ad essi in un *discursus* la cui logicità consiste tutta nella continuità. Una tale continuità non ha alcuna misura obbiettiva (...), non ogni secolarizzazione è buona e positiva, né ogni interpretazione è valida; bisogna che appaia come valida a una comunità di interpreti. In un linguaggio più esplicitamente spirituale, si potrebbe dire che il solo limite della secolarizzazione è l'amore, la possibilità di comunicare con una comunità di interpreti. Non è un paradosso dire che la storia della ermeneutica moderna, di cui è stato un momento così rilevante la Riforma protestante, è anche un lungo cammino di riscoperta della Chiesa. Naturalmente non è senza significato per la chiesa il fatto che se ne riconosca la centralità sulla base della fine della metafisica della presenza e dell'avvento di un'ontologia ermeneutica. Anche nel modo di concepire e vivere la chiesa come comunità di riferimento per la continuità della storia dell'interpretazione si ripresentano continuamente tentazioni di tipo metafisico, che tendono cioè a ricadere nello orizzonte della presenza"⁷³.

Siamo di fronte ad una suggestiva convergenza tra lo sviluppo della riflessione filosofica e gli esiti più recenti del cammino ecumenico? Si può quindi concludere a favore di una tonalità etica del pensare ermeneutico, da accogliere per una migliore comprensione del carattere etico della comunità ermeneutica? Credo che la risposta sia positiva, anche se nell'accogliere la suggestione siamo di fronte ad una possibile ambiguità dell'ermeneutica proprio dal punto di vista etico. L'attrezzatura concettuale (l'interpretazione come comprensione, la fusione degli orizzonti, la priorità del progetto interpretativo del soggetto interpretante) portano a porre un interrogativo radicale sull'a priori implicito nell'ermeneutica: non rischia di esprimersi come una raffinata riduzione di ogni altra entità al progetto comprendente dell'io? La vocazione applicativa dell'ermeneutica non potrebbe essere ancora segnata dalla riduzione di tutto all'io, propria del pensare moderno?⁷⁴ In qualche modo potremmo parlare di un interrogativo posto al pensare ermeneutico dalla filosofia dell'alterità di Lévinas che si presenta come una delle più significative sfide al pensare filosofico e teologico⁷⁵. La sfida posta dalla presenza dell'altro al pensare ermeneutico può essere risolta solo con un'accentuazione del segno etico del processo ermeneutico. Il termine dell'interpretazione non può essere l'io con il suo progetto di senso, pur dinamico; bisogna invece porre l'altro come termine del comprendere interpretante. Comprendere l'altro nella sua alterità significa rispettarlo proprio nella sua alterità⁷⁶. La comprensione dell'altro nasce dal desiderio di farlo vivere,

⁷² VATTIMO G., *Storia*, o. c.

⁷³ VATTIMO G., *Storia*, o. c. p. 78.

⁷⁴ "Comprendere è appropriazione. L'altro, la storia, il testo straniero sono sezionati, tritati, sminuzzati, finché risultano adatti e giusti per il gusto di chi li sta interpretando. Dopo il pasto arriva la digestione, l'interiorizzazione. Questo però significa che l'interpretazione e la comprensione puntano ad incasellare l'altro" (SUNDERMEIER T., *Comprendere lo straniero. Un'ermeneutica inter-culturale*, Queriniana, Brescia 1999, p. 87).

⁷⁵ Cf BECKER J., *Begegnung - Gadamer und Levinas. Der Hermeneutische Zirkel und die Alteritas, eine ethische Geschehen*, Frankfurt 1981.

⁷⁶ Sundermeier propone un modello di comprensione dell'altro-straniero fondato su una successione di livelli: percezione della distanza, osservazione partecipante, identificazione parziale, convivenza. "La convivenza (...) mantiene le differenze come presupposto e rispetta le distinzioni, che rimangono (...). La convivenza mira alla reciprocità, nessuno è unilateralmente oggetto dell'incontro, nessuno è unilateralmente soggetto dell'azione e dell'impegno (...). La convivenza vuole rendere possibile il cambio di prospettiva. Libera da una fissazione rigida ai propri pregiudizi ed insegna la prospettiva dell'altro, quella degli oppressi, quella della minoranza, quella degli stranieri. Non si tratta di una fusione delle prospettive, in entrambe le posizioni essa perderebbero le proprie prospettive. Si tratta piuttosto di diventare flessibili e per un attimo (...) far propria la prospettiva dell'altro. La quotidianità mi imporrà nuovamente la mia prospettiva. È necessario che avvenga così, poiché le identità sono

ma anche dalla simpatia che lo fa parzialmente immedesimare con l'altro, pur senza perdere la propria identità. In un certo senso il processo ermeneutico è produttivo di una nuova identità, che cerca la comunione delle diversità come suo nuovo orizzonte⁷⁷.

4. L'ermeneutica nell'etica ecumenica: *Ecclesiology and Ethics* (1997).

La valutazione del cammino compiuto non appare omogenea all'interno dello stesso movimento ecumenico. Da una parte, c'è chi sostiene che le stesse conclusioni del processo di studio mancano non solo di un carattere riassuntivo dell'intero processo, ma sono viziate da contraddizioni inconciliabili⁷⁸, dall'altra c'è chi ritiene che *Ecclesiology and Ethics* abbia imboccato la giusta strada, ma con troppa fretta nel giungere a conclusioni ancora immature⁷⁹.

Verso una comprensione etica della comunità ermeneutica.

La connessione di due suggestioni: la tonalità etica dell'ermeneutica e la dimensione morale della chiesa, spingono a sottolineare la dimensione etica della chiesa come comunità ermeneutica.

Nella logica paolina dell'indicativo imperativo risulta che la chiesa è modello etico a partire dalla sua effettiva prassi ermeneutica; ma la prassi ermeneutica ha origine dalla testimonianza comune⁸⁰. Si entra quindi in una situazione che rimanda al circolo ermeneutico della comprensione e della interpretazione e che presenta un carattere pratico ermeneutico, nel senso che l'interpretazione nasce dalla testimonianza comune, così come la testimonianza comune nasce dalle conclusioni coerenti, a livello pratico, provocate dalla fede che si confessa. Si può quindi parlare di un'etica ecumenica come etica ermeneutica? La formula può avere un senso nel tentativo di mettere in luce come la stessa prassi ecumenica implichi un'etica corrispondente. Se la prassi ecumenica ha uno schema fondamentalmente ermeneutico, essa propone anche un'etica ermeneutica.

L'etica ecumenica nella sua traduzione ermeneutica è condizionata però da un fatto previo⁸¹: fatto previo che può essere definito nei termini dell'evento della salvezza. L'esigenza di una traduzione pratica della fede cristiana non nasce nel vuoto, e neppure dalla semplice esigenza di rispondere agli interrogativi posti dall'essere nel mondo della chiesa, è l'auto comunicazione di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito, cioè il dono gratuito della salvezza all'uomo, che costituisce ancora una volta l'indicativo da cui la coscienza credente trae l'imperativo morale. La prassi cristiana rappresenta l'interpretazione attiva (testimonianza) dell'accoglienza fiduciosa (*fides qua*) dell'evento della salvezza. La testimonianza accoglienza è anche il fondamento di una *koinonia ethics* che ha rilevanza ecumenica e non puramente confessionale. Se è vero che ciascuna singola chiesa costituisce una *moral community*, è anche vero che il movimento ecumenico, nella sua stessa prassi di ricerca dell'unità nella fede e nella testimonianza, costituisce l'espressione di un'unità nell'etica. La *koinonia* etica deve essere pensata sullo sfondo della ricerca dell'unità ecclesiale, di cui è una manifestazione. Ciò significa che anche in campo morale la *koinonia* non implica uniformità, ma che può essere compatibile con applicazioni pratiche diverse. Tali applicazioni non ledono la comunione nella misura in cui mantengono intatto il nesso con il fondamento comune (*koinonia* nella gerarchia delle verità). Va individuata, cioè, anche in ambito morale una gerarchia delle verità, che può mettere in luce quale sia il fondamento irrinunciabile della prassi cristiana e quali le verità morali che, con diverso ordine, sono ad esso connesso. L'unità nel fondamento dovrebbe poter garantire la comunione nella diversità⁸².

L'impostazione potrebbe suscitare l'accusa di fornire un'interpretazione relativistica dell'etica cristiana. Le cose non stanno così; lo testimoniano lo stesso fondamento trinitario che essa implica⁸³ e una riflessione storica e teologica sul problema dell'eresia etica⁸⁴. L'oggettività dell'etica cristiana è garantita appunto dal riferimento al fatto previo: esso non è la sola prassi

serbate e trovano protezione proprio nella convivenza". Il testo è a p. 256 dell'opera citata.

⁷⁷ Cf CHENU B., *Le nostre differenze hanno il senso di una comunione?* in *Concilium* XXXV (1999) 2, 387-400. Tutto il fascicolo ha come titolo *La trasgressione delle frontiere. Inizio di nuove identità?*

⁷⁸ GASSMANN G., *The Search for Christian Unity and Common Moral Orientation - Three Case Studies*, in CPU 51 (1997) 3-9.

⁷⁹ Cf RASMUSSEN L., *The Right Direction, but a Longer Journey*, in *Ecclesiology and Ethics*, Geneva 1997, pp. 105ss.

umana, coinvolta nel processo pratico ermeneutico, ma la stessa vita trinitaria che si comunica all'uomo, con particolare evidenza nell'incarnazione del figlio di Dio. È Cristo il riferimento oggettivo della prassi cristiana, il Cristo che rivela l'amore eterno del padre e che continua nello Spirito la sua presenza attiva fra gli uomini. Certo l'oggettività di Cristo non è un'oggettività scientifica o metafisica è un'oggettività storico personale, ma questa è l'*oikonomia* profonda della salvezza cristiana, che si apre alla prassi ermeneutica⁸⁵.

80 Si riconosce che nella testimonianza comune le chiese non solo agiscono insieme, ma imparano a comprendere meglio se stesse e le altre comunità. Il tema della testimonianza comune è particolarmente sviluppato dal *Gruppo Misto di Lavoro* fra la Chiesa Cattolica e il Consiglio Mondiale delle Chiese. Vedi in particolare il documento *La testimonianza comune* (1982), in EO 1, nn. 758ss.

81 "Nel campo specifico della teologia morale, l'interrogativo sembra essere il seguente: qual è il vissuto teologico morale dei credenti, nel corso della storia, colto nell'ottica di Cristo? Se le esperienze personali esistono (intendo dire: il vissuto personale) 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 della obbligazione dell'azione morale. Emerge così il punto critico: evento (fatto previo) ed implicanze antropologiche sono mediate tra loro. In questo contesto si pone la questione della fondazione della norma di moralità e della sua adeguata interpretazione. Norma e interpretazione sono, infatti, due concetti che si richiamano reciprocamente: ogni norma dev'essere interpretata per essere fondata. La differenza che intercorre fra 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 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 ermeneutica" (PIVA P., *L'evento della salvezza fondamento dell'etica ecumenica*, Il Messaggero, Padova 1997). Il riferimento all'evento di Cristo come fatto previo mette in luce, come è possibile cogliere la dimensione ermeneutica dell'etica, senza dover fare necessariamente riferimento ad un'ontologia nichilista. Nella prospettiva della teologia ecumenica non è l'evento dell'essere il fondamento della prassi ermeneutica, ma l'evento Cristo, che si pone nei termini di una comunicazione interpersonale e non di un'impersonale, per quanto dinamico, attualismo ontologico.

82 Credo di aver indicato nel concetto di evento della salvezza, come fatto previo, rifacendoci alla lezione di P. Piva, il fondamento ecumenico di un'etica cristiana. Tutta da elaborare resta l'applicazione di questa prospettiva alle singole questioni etiche, così come la verifica del grado di diversità che la comunione può sostenere.

83 Un'interpretazione trinitaria del fatto etico è fornita dal documento di ARCIC II, *Vivere in Cristo: la morale, la comunione e la chiesa* (1993), in EO 3, nn. 125-233.

84 La questione dell'eresia etica e della possibilità di una rottura della comunione ecclesiale quando scelte etiche diversificate vanno a toccare la stessa unità della fede (*in statu confessionis*, secondo la terminologia della Riforma) è stata affrontata dal COMITATO MISTO CATTOLICO-PROTESTANTE IN FRANCIA, *Scelte etiche e comunione ecclesiale* (1992), in EO 3, nn. 753ss.

85 "L'evento Cristo, gratuitamente partecipato dal Padre nella potenza dello Spirito Santo, accolto e vissuto per la fede, crea il fondamento ultimo dell'obbligazione morale. L'autodonazione di Dio, infatti, costituisce per ogni credente il fondamento ultimo dell'obbligazione morale personale. Di continuo e in modo progressivo, essa crea e fa crescere nei credenti le diverse motivazioni dell'obbedienza al santo comandamento di Dio, cosicché essi non vedono più il loro campo di azione nella prospettiva della sola legge imperativa dall'esterno, ma piuttosto nell'orizzonte ermeneutico della pressione interiore dello Spirito santo, che persuade, dal profondo del cuore, ad agire secondo il volere di Cristo. L'esigenza etica, *il tu devi*, è sempre vincolata da un *Dio che ha fatto e continua a fare*. È questo il modo originale secondo cui il NT formula il problema etico" (PIVA P., *L'evento*, o. c. p. 243).

La questione dell'eresia etica è la controprova del fatto che non si corre il rischio di un relativismo soggettivistico. Si ha, infatti, eresia etica quando la prassi di una persona o di un gruppo rende impossibile la *κοινωνία*, distrugge il nesso con il fondamento, distrugge l'*household of life* e rende impossibile la vita dei diversi che si incontrano. In questo senso l'etica offre il suo dono alla ricerca dell'unità; pensare l'unità a partire dalla prospettiva etica già implicita nel dialogo e nella *koinonia* reale ma imperfetta, ci permette di scoprire che l'unità è frutto di una scelta etica, l'ecumene è un fatto morale, è la ricerca della comunione fra i diversi, che si scoprono sempre più inseriti in una rete di relazioni, al cui centro sta il Dio trino ed uno. Il modello della convivenza, l'etica come alterità, l'etica della comunicazione, l'etica ermeneutica sono altrettante suggestioni per una possibile ricerca dell'unità fra le chiese. La ricerca dell'unità può imparare dall'etica, perché essa stessa nasce come risposta alla provocazione dovuta allo scandalo della divisione fra i cristiani e le chiese. Non si tratta semplicemente di ricercare l'unità nelle scelte morali, quanto di esplicitare ed approfondire quel vincolo etico fra le chiese e i cristiani che già si dà nella vicenda del movimento ecumenico e che costituisce il fondamento implicito dello stesso cammino ecumenico. L'allargarsi della comunità ecumenica e l'approfondirsi dei vincoli fra le chiese implicano l'ampliarsi della comunità ermeneutica, quindi la crescita dei vincoli etici che legano le chiese alla ricerca di una relazione più profonda. L'esistenza di una comunità ermeneutica ecumenica testimonia che vi è una comunione morale sottostante, che non può essere, se non colpevolmente, ignorata o trascurata.

Osservazioni e critiche.

G. Gassmann rimprovera al processo *Ecclesiology and Ethics* e in particolare al suo ultimo testo, *Costly Obedience*, due vizi fondamentali: la contrapposizione fra comunione sacramentale e comunione morale, e la non integrazione fra un approccio *dal basso* ed uno *dall'alto* alla relazione fra ecclesiologia ed etica. Secondo Gassmann, *Costly Obedience* corre il rischio di indurre all'impiego di un duplice concetto di comunione, quando ipotizza la possibilità di un progresso nella comunione morale, che possa avere una velocità diversa e maggiore di quello verso la comunione sacramentale. Comunione morale e comunione sacramentale devono essere pensate come due realtà intrinsecamente connesse allo stesso essere della chiesa, come *κοινωνία* di fede, di vita e di testimonianza, senza creare una contrapposizione che potrebbe risultare distruttiva del movimento ecumenico. Allo stesso modo è discutibile la posizione di *Costly Obedience* circa la creazione della *κοινωνία*, partendo dall'esperienza della testimonianza comune.

"Questo approccio dal basso può essere utile nella misura in cui è compreso come complementare all'altro approccio dall'alto ed in quanto ha come riferimento l'esperienza di una *κοινωνία* nella fede e nella vita. Ma quando tale approccio è sviluppato (...) come fattore generatore o creatore di *κοινωνία* e quindi conduce alla contrapposizione fra comunione sacramentale e morale, allora esso è chiaramente in contraddizione con l'azione del Dio trino e uno, che genera *koinonia* attraverso la parola e il sacramento"⁸⁶.

La relazione fra la ricerca dell'unità visibile e la testimonianza comune dev'essere cercata sulla base della natura e della vocazione della Chiesa, con l'impegno per un comune coinvolgimento morale. L'unità nella testimonianza ha come quadro di riferimento la comprensione dell'identità della chiesa. Sullo sfondo di questo dibattito G. Gassmann avverte l'influsso della condizione postmoderna, che spinge alcuni circoli ecumenici a prediligere un approccio localistico e pluralista alle questioni riguardanti la testimonianza comune, "mettendo in dubbio la validità di principi e concetti morali generali"⁸⁷. L'ultimo rapporto di *Ecclesiology and Ethics* suggerisce, per parlare di comunione nella testimonianza morale, punti di riferimento accettati e di una base di accordo ampia circa i contenuti della stessa testimonianza comune. Per G. Gassmann, quindi, *Ecclesiology and Ethics*, pur costituendo un contributo importante nella ricerca di una corretta relazione fra ecclesiologia ed etica, fallisce nell'indicare strade convincenti verso l'integrazione, rischiando di mettere in discussione il cammino di superamento fra le due tradizioni del Consiglio Mondiale delle Chiese⁸⁸.

In termini diversi, L. Rasmussen, in un saggio posto in calce all'edizione definitiva dei testi di *Ecclesiology and Ethics*, mostra un vivo apprezzamento per la metodologia utilizzata. Proprio l'istanza localizzante delle esperienze di testimonianza comune con le loro infinite sfaccettature e particolarità, costituisce la novità più rilevante degli studi indicati. Dalle concrete esperienze di formazione, condivisione e testimonianza nasce anche l'autocomprensione delle chiese nei confronti della sua identità. Come evitare che la ricchezza e la molteplicità delle esperienze si trasformi in una dispersione a danno della comunione? Secondo L. Rasmussen, il ruolo del Consiglio Mondiale delle Chiese e del movimento ecumenico in generale consiste proprio nel fornire il contesto che consente la comunicazione delle esperienze. Il concetto africano di "Sokoni", mercato, utilizzato per descrivere la metodologia seguita nel programma *Theology of Life* dell'Unità III del Consiglio Mondiale delle Chiese⁸⁹, descrive questo scambio di esperienze da cui nasce una comunione più ampia. È quindi in una prospettiva induttiva, non priva di contraddizioni⁹⁰, che si può trovare la strada per una crescita del livello di testimonianza comune fra le chiese, ed anche lo stesso progresso nella ricerca dell'unità visibile. Se *Costly Obedience* ha un limite, è di aver voluto troppo frettolosamente individuare il risultato di questo scambio; ad esempio individuando nella comune comprensione del battesimo la sorgente di una comune comprensione del fatto etico fra le chiese.

La presenza di una tale differenza nella valutazione di *Ecclesiology and Ethics* non può che colpire, data l'importanza della preistoria e del significato attuale di questo processo di studio. Colpisce, inoltre, come le note negative giungano da un esponente di Fede e Costituzione, mentre quelle positive da un teologo impegnato nel Consiglio Mondiale delle Chiese, che raccoglie l'eredità di *Life and Work*. Sembra che *Ecclesiology and Ethics* riacuisca le tradizionali tensioni invece che contribuire al loro superamento. Il problema di un'adeguata valutazione della ricerca sulle relazioni fra testimonianza morale e ricerca dell'unità, non può essere risolto con una drastica scelta per una delle due interpretazioni. La ricerca non può evitare il nodo di una riflessione epistemologica sulle questioni di etica fondamentale che coinvolga il movimento ecumenico.

Il processo di studio *Ecclesiology and Ethics* si è confrontato con la problematica ermeneutica, nell'affrontare il tema delle relazioni fra unità e diversità, fra

⁸⁶ GASSMANN G., *The Search* o. c., p. 9.

⁸⁷ GASSMANN G., *The Search* o. c. p. 7.

⁸⁸ GASSMANN G., *The Search* o. c., pp. 7s.

⁸⁹ Cf. ROBRA M., *Theology of Life - Justice, Peace, Creation: An Ecumenical Study*, in ER 48 (1996) 28-37.

⁹⁰ Rasmussen si collega "al caro prezzo" presente nel titolo dei tre rapporti che costituiscono il frutto di *Ecclesiology and Ethics*.

globalità e località nella ricerca dell'unità in ambito morale⁹¹. *Ecclesiology and Ethics*, in particolare nel suo ultimo documento, *Costly Obedience*, sembra privilegiare la dimensione locale e quindi la diversità rispetto ad una comunione morale che implichi una più ampia uniformità di soluzioni etiche. Questo non avviene senza la ricerca di nuove vie per l'unità. Il documento sembra soprattutto preoccupato del superamento di una visione eurocentrica del cammino ecumenico, in alternativa alla quale propone un processo di riconoscimento come via verso una rinnovata comprensione fra i diversi contesti. In prospettiva dovrebbe essere possibile individuare dei *segnavia* capaci di indicare le mete del cammino ecumenico e della testimonianza comune, e di costituire il fondamento di una rinnovata comunione nell'ordine morale tra le chiese. La relazione fra unità e diversità compatibile è posta nella prospettiva di un metodo induttivo che rende possibile realizzare la comunione a partire dalla connessione fra le esperienze locali di testimonianza, che sono la conseguenza di una coerente formazione morale. L'unità è conseguenza delle diversità, che si riconoscono ed elaborano un linguaggio comune, sotto l'azione dello Spirito. Sembra che la comunione morale possa oltrepassare i limiti e le difficoltà fino ad ora conosciute da quella sacramentale. *Costly Obedience* interpreta la reale ma imperfetta comunione fra le chiese, come comunione morale che attende e anticipa il compimento di quella sacramentale. La funzione del Consiglio Mondiale delle Chiese è descritta appunto in termini comunicativi: la definizione della chiesa come *economia della vita*⁹², declinata in termini morali, sottolinea l'importanza di creare una rete di relazioni fra i contesti locali, che possano ascoltarsi, far risuonare le rispettive esperienze ed elaborare un linguaggio comune, riconoscibile in ogni singolo contesto.

Anche il ruolo della chiesa è valorizzato, nella sua dimensione etica: la chiesa come *moral community*⁹³, la *koinonia ethica*⁹⁴, la *moral formation*⁹⁵, l'*ethos della household of faith*⁹⁶, la *household of life*⁹⁷, indicano che il soggetto dell'etica cristiana è una comunità ermeneutica in cui la ricerca dell'unità e della testimonianza comune sono comprese come grandezze connesse. È la prassi ecclesiale vissuta e testimoniata (*koinonia ethica*) che forma i credenti (*moral formation*) a mettere in pratica un ethos determinato (*ethos of the household of faith*), che nasce dalla comprensione che la vita stessa è relazione e che questa ha il suo modello nello stesso Dio trino (la chiesa come *household of life*). Il concetto di vita assume quindi il ruolo di guida, di fine dell'etica: la chiesa stessa che si concepisce come organismo vitale, costituito da una rete di relazioni, è di conseguenza portata ad opera in favore della vita. Vita da intendere non solo in senso biologico, ma soprattutto come rete di relazioni, come connessione di esistenze⁹⁸.

⁹¹ Chi è interessato alla ricostruzione del dibattito sull'etica all'interno del CEC può privilegiare BEST F. - ROBBA M. (edd.), *Ecclesiology and Ethics, Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*, WCC, Geneva 1997. Un quadro generale della problematica è presente anche nel sesto capitolo del volume di M. REUVER, *Faith and Law. Juridical Perspectives for the Ecumenical Movement*, WCC, Geneva 2000. I testi dei tre documenti di *Ecclesiology and Ethics* sono stati tradotti in italiano. Chi è interessato alle questioni dell'etica sociale può vedere VAN DER BENTANS, *Commitment to God's World. A Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, WCC, Geneva 1995; e *Precarious Unity and Vulnerable Ethics*, in *Journal of Ecumenical Studies* 33:3 (1996) 315-329; ROBBA M., *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994.

⁹² IBID, n. 115, in E&E p. 87.

⁹³ IBID, n. 6, p. 4.

⁹⁴ IBID, nn. 13ss. pp. 8ss.

⁹⁵ *Costly Commitment*, nn. 53ss. alle pp. 40ss.

⁹⁶ IBID, n. 65, in E&E, p. 43.

⁹⁷ IBID, n. 115, in E&E, p. 87.

⁹⁸ "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" (A. FALCONER, *Al di là dei limiti del paesaggio familiare*, StEc XV (1997) 183.

5. Lo statuto dell'etica teologica ecumenica

L'espressione: *etica teologica ecumenica*, è ambigua. Che cosa s'intende affermare? Un contenuto normativo, che sarebbe dedotto dalla riflessione teologica oppure dalla S. Scrittura oppure dalla Tradizione, e che costituirebbe un insieme di principi, denominato *etica cristiana*? Io non credo che un tale *insieme* esista. Se s'intende invece indicare il modo secondo cui la teologia affronta il problema etico, io sono d'accordo, a condizione però che si precisi che nella cultura pluralista la teologia non si propone di fornire all'etica delle norme con un contenuto preciso, ma piuttosto di arrecare un utile contributo alla questione della legittimità dell'etica e delle condizioni della sua importanza.

L'etica cristiana: natura ed esigenze

La teologia cristiana, ispirata dalla Sacra Scrittura, ricorda, prima di tutto, che l'etica ha inizio dall'ascolto. "Ascolta Israele". Il Vangelo è proclamazione. Una Parola viene dall'Altro per far nascere in noi la coscienza di noi stessi, degli altri e di Dio stesso. Una Parola che spezza la chiusura narcisistica: in noi troviamo il nostro compiacimento; ed esige che facciamo posto all'altro. La struttura stessa della Legge di Dio sottolinea questo fatto: l'etica nasce dall'intervento, dall'interpellanza dell'altro, che ha come effetto la nostra liberazione dalla schiavitù interiore. La libertà sorge, quando siamo interpellati dalla parola dell'altro; essa è reale, quando ricerca le vie e i mezzi per rispettare gli altri, nei loro beni come nella loro vita, nella loro parola come nel loro corpo. E ciò significa ascoltare, imparare ad ascoltare. La Parola di Dio, per chi intende esercitarsi ad ascoltarla, sveglia in noi l'attenzione per la realtà concreta degli altri, affinché la Parola dell'Altro sia a poco a poco compresa nel grido, nella sofferenza o nella ribellione dell'altro, nel suo desiderio od anche nella sua noia.

Così testimonia la *parabola del buon Samaritano (Lc 10)*. Anzitutto negativamente: non è sufficiente essere un esperto in questioni morali o religiose per comprendere la Parola che giunge a noi dall'Altro. In nome di questa competenza, si può a volte anche rifiutare di capire; e giustificare la sordità con eccellenti argomenti teologici. Si può, dunque, 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? Di non accontentarsi di avere visto il ferito, ma di capire in se stessi il suo richiamo; non hanno lasciato parlare in loro la voce che chiamava a compassione. Hanno rispettato le prescrizioni legali, riguardanti senza dubbio le proibizioni legate al loro sacerdozio; non hanno inteso la parola dell'(A)ltro. Ciò che invece ha fatto il samaritano, "afferrato da pietà alla vista del ferito". L'etica comincia, dunque, con l'ascolto della voce dell'A(a)ltro in se stesso e sul modo della compassione o dell'indignazione.

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 può ricordare è proprio quella indicata. Essa condiziona tutto il dibattito moderno sulla 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 norme legittimate per il loro valore sociale. Ma la morale, anche nei suoi aspetti più sociali, non deve mai dimenticare che è, innanzitutto, 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.

Prima esigenza. Essere eticamente responsabile significa prima di tutto prendere sul serio la realtà concreta: essa determina l'etica vissuta e non i principi astratti di un sistema morale. La questione alla quale si deve rispondere nasce *dall'altro concreto*. 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 il concreto *altri* che occorre prendere sul serio, non la difesa dei principi. Ciò non implica la negazione dell'esistenza di principi o di leggi; oppure che questi principi e leggi conducano forzatamente alla ipocrisia. È il richiamo della Bibbia, secondo cui i principi hanno senso perché ci rinviano *agli altri*, esigendo che ci lasciamo sconvolgere, come testimonia l'esempio del buon samaritano della parabola. Prendere in considerazione la realtà, non significa affatto scansare il carattere drammatico dell'esistenza umana, votata alla morte, anticipando frequentemente, con la sua violenza, le sofferenze che essa infligge o subisce, o il male che l'opprime senza ragione. Si deve rinunciare a costruire un'etica prometeica che vorrebbe correggere questo dramma, o addirittura abolire la

realtà 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 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 iscrive 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 dell'interdipendenza porta a decisioni consensuali, frutto di una deliberazione in cui sono presi in considerazione moltissimi elementi. Si dovrà convenire che ciò 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 dell'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. 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 orienta le nostre decisioni ed ha valore universale. Questo assoluto, si sostanzia nel rispetto degli altri. Ma non si può avere rispetto per l'altro soltanto perché possiede qualche qualità che lo rende rispettabile ai nostri occhi; è la nostra decisione etica che lo rende rispettabile. Rispetto è, dunque, incondizionato, assoluto. Anche se la decisione ha un carattere razionale, ciò che la legittima è la nostra esperienza personale che non possiede una vita possibile per sé, se non esiste almeno un'altra persona che ne attesti il valore. Perché, al nostro desiderio occorre che risponda il desiderio di almeno un'altra persona, la quale ci vuole vivente. 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; è 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. E 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 Bibbia, è abbandonato da Dio, qualunque sia il suo smarrimento o la sua colpa. Uno solo ha potuto fare l'esperienza dell'abbandono, Cristo sulla croce: "Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato?". E proprio perché Gesù Cristo ha sperimentato l'abbandono, non c'è nessuno che sia sul punto di dover perdere ogni rispetto di sé. "Tu amerai il tuo prossimo, come te stesso". Il *come te stesso* pone in evidenza la reciprocità del rispetto di sé e per gli altri.

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'altro, e nella triplice esigenza che nasce da questo fatto. Che cosa suscita e nutre la riflessione etica? È la preoccupazione di far trionfare dei principi della morale, 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'altro, che si esprime oggi in maniera adeguata sia nella domanda angosciata dei responsabili della salute sia nell'appello dei malati? Dalla risposta a questa prima questione, elementare ma fondamentale, scaturisce la responsabilità. Se siamo d'accordo sulle regole che ho appena ricordato, constatiamo che il meglio che possiamo dare come teologi, non sono i contenuti normativi, ma le regole del funzionamento etico, di procedure per la decisione con le motivazioni. Chiamare in causa la realtà concreta, significa che il primo passo che condiziona tutti gli altri è di mettersi all'ascolto di ciò che si dice in un problema o in una situazione concreta; ciò che si dice e da parte di chi, direttamente o indirettamente. Apprendistato dell'ascolto, che non è spontaneo nemmeno per i teologi. E significa anche rinunciare a negare la realtà, per es. quella della morte, e rinunciare a proporre soluzioni che cercano più di mascherare la

drammaticità dell'esistenza che ad assumerla.

Far proprio il valore dell'interdipendenza. Il fatto implica la scelta di un'etica fondata sulla deliberazione contro un'etica imposta dall'esterno. Un'etica che non ha un *a priori*, ma che è nutrita dal convincimento che ciascuno degli interessati ha il diritto di esprimersi. Naturalmente una tale regola è più evidente nel vasto campo dell'etica clinica che non in quello di punta della ricerca in materia di genetica, per esempio. Anche in questo caso, se si vuole prendere sul serio l'interesse etico della cosa, occorre che tutti gli interessati, diretti o potenziali, a tali ricerche, possano dire la loro parola. Per questo devono essere correttamente informati fin dall'inizio di ciò che si realizza oggi nei laboratori di ricerca.

Infine occorre decidere per un riferimento comune, che servirà da norma critica per il comportamento: un assoluto morale. La teologia cristiana ricorda con convinzione che la norma del rispetto degli altri, che è in perfetta linea con la Scrittura, non è fondata solo su una tradizione religiosa e culturale, ma prima di tutto sull'esperienza più essenziale che fonda la giustizia: la forza strutturante vitale del riconoscimento della dignità di ogni persona. A partire dall'assoluto morale, ogni riflessione trova la sua chiarezza. Non liberata dalla responsabilità delle decisioni concrete, spesso difficili, ma sostenuta da questa certezza, che solo il rispetto della persona degli altri può tutelare l'etica da manipolazioni ingiuste o da atteggiamenti autoritari.

Parte Seconda

LA PROBLEMATICAM ETICA NELLA RICERCA DEL CEC

1. La problematica etica nella ricerca del CEC: sintesi fra unità della chiesa e testimonianza comune.

Il percorso compiuto dal CEC, è stato rilevante, ricco di intuizioni e stimoli. Tuttavia, rispetto alla ricerca metodologica e al fondamento ecumenico del fatto etico, il cammino compiuto non ha portato contributi espliciti. Vita e Azione ha affrontato per la maggior parte questioni di etica sociale e le prospettive della trasformazione della società mondiale, più che interrogarsi sul fondamento dell'esperienza etica del cristiano. Fede e Ordine, da parte sua, ha concentrato l'attenzione su questioni dogmatiche ed ecclesiologiche, lasciando sullo sfondo le questioni morali⁹⁹. Questa divisione del lavoro all'interno del movimento ecumenico è entrata in crisi in tempi molto recenti. Da una parte, il percorso ha implicato un confronto con le problematiche etiche, nate dall'incontro fra il cammino verso l'unità delle chiese e i processi contraddittori di unificazione del genere umano; dall'altra, ha prodotto una consistente ricaduta anche sul piano della riflessione teologica di base. Dall'incontro tra le due tradizioni interne al CEC, nasce il processo di riflessione su *Ecclesiologia ed etica*, che rappresenta la punta più avanzata di una ricerca sulle convergenze fra tensione ecumenica verso l'unità visibile e la testimonianza comune dei cristiani verso il mondo.

L'elaborazione di Faith and Order: Unità della chiesa e rinnovamento dell'umanità.

Il documento *Church and World*, pubblicato nel 1990, appena prima della VI Assemblea del CEC a Canberra, rappresenta il punto di arrivo di un lavoro quasi ventennale¹⁰⁰. Questa fatica ebbe inizio con l'incontro di Lovanio del 1971, in cui fu esaminato il risultato di un ampio studio a livello locale, regionale ed internazionale sulla relazione fra l'unità della chiesa e quella del genere umano. Dall'incontro di Lovanio scaturì un nuovo itinerario di studio, che ebbe un'attenzione particolare per i problemi metodologici e antropologici dei temi dell'unità e della contestualizzazione. Lo scopo era "vedere il tema storico dell'unità della chiesa in un nuovo contesto, quello delle divisioni umane e non solamente denominazionali"¹⁰¹. Il progetto, ebbe una provvisoria conclusione nel 1978 con il rapporto generale *L'unità nel mondo di oggi* e fu rilanciato dalla Conferenza di Sheffield su *Comunità di uomini e donne nella Chiesa* (1981) e dalla riunione plenaria della commissione di *Fede e Costituzione* a Lima (1982). Lì, prese corpo l'idea di un progetto, di cui *Church and World* fu la conclusione. L'accento fu posto sui temi della chiesa come mistero e segno profetico, sui problemi della comunità di uomini e di donne e sulla ricerca della giustizia. Le diverse istanze sono state sintetizzate negli incontri di Cambridge e Leuenberg (1989), che hanno preparato la bozza del documento, definitivamente approvato dalla commissione permanente di *Fede e Costituzione*, a Dublino, nell'agosto del 1990.

I temi fondamentali

Il tema conduttore di un documento così ampio e complesso, può essere indicato nella relazione chiesa regno, come modello per la comprensione della relazione fra unità e rinnovamento. In ciascuna delle due coppie ad un polo "intra ecclesiale" (chiesa/unità) si correla un polo "estroverso"¹⁰² (regno/rinnovamento), che giustifica il titolo complessivo del testo: *Chiesa e mondo, l'unità della chiesa e il rinnovamento della comunità umana*. La relazione fra chiesa e mondo va quindi compresa alla luce della connessione fra la questione centrale del cammino ecumenico, l'unità della chiesa, e l'esigenza che

⁹⁹ Si veda GASSMANN G., *Fede e Costituzione* in DME, 538-540; M. ABRECHT, *Vita e Azione*, o. c., 1169-1171.

¹⁰⁰ *Church and World. , The Unity of the Church and the Renewal of Human Community*. A Faith and Order. Study Document, Geneva 1990. Notizie sulla storia del processo di studi che ha portato alla formazione di *Church and World* in J. DESCHNER, *Unità del genere umano*, in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, pp. 11-46s.

¹⁰¹ J. DESCHNER, *Unità del genere umano*, o. c. p. 11-46.

¹⁰² Intendo per *estroverso* il movimento che si compie dalla chiesa verso il mondo. In questo senso il termine è sinonimo di *missionario*, inteso come atteggiamento di arricchimento del mondo con i doni dello Spirito che la chiesa ha ricevuto e non tanto come conquista del mondo alla chiesa.

essa si inserisca nello sviluppo di tutta l'umanità verso il regno di Dio¹⁰³. Vi è quindi un'attenzione a presentare l'immagine di una chiesa "permeabile" rispetto al mondo, sia nel senso del riconoscimento dell'influenza del mondo sulla chiesa¹⁰⁴, sia nel senso di una finalizzazione al mondo di quanto avviene nella chiesa, sotto l'azione dello Spirito. Una chiesa, che riconosce come sua identità fondamentale essere profezia del regno, supera ogni tentazione ecclesiocentrica e trova in questo ruolo anche la motivazione per la ricerca di un'unità effettiva. La definizione della chiesa come "mistero" e "segno profetico" ne evidenzia da una parte l'origine divina e il suo non appiattimento rispetto alla realtà del mondo; dall'altra la connotazione missionaria nei confronti del mondo. Presento uno schema tematico del testo¹⁰⁵.

Primo elemento. Sono presenti temi teologici ed ecclesiologici importanti per la relazione fra natura della chiesa e la sua missione: * regno di Dio * chiesa come mistero * chiesa come segno profetico * affermazioni escatologiche	Capitolo 2 (regno) Capitolo 3 (mistero e segno profetico) Capitolo 7 (dimensione escatologica dossologica)
Secondo elemento. Riflessione sulle implicanze ecclesiologiche della intervento della chiesa nella lotta per la giustizia	Capitolo 4
Terzo elemento. Riflessioni sul significato ecclesiologico della ricerca di una più completa ed autentica comunità di uomini e donne	Capitolo 5
Emergenze comuni al secondo e terzo elemento. La comunità cristiana e il linguaggio e il potere	Capitolo 6
Quarto elemento. La riflessione dei gruppi locali ¹⁰⁶	Sussidiazione specifica

La struttura del testo sembra articolarsi in un percorso circolare, che parte dal tema del regno, passa attraverso la definizione della funzione della chiesa, torna alla prospettiva escatologica, che evidenzia la relazione fra realizzazione e provvisorietà, fra opera umana e azione divina, fra regno che si fra presente e suo compimento futuro. In questo itinerario i problemi della giustizia, della relazione fra uomo e donna, della vita della comunità cristiana nell'uso del linguaggio, della comprensione e del corrispettivo esercizio del potere, appaiono come luoghi concreti in cui si fa presente, e nello stesso tempo si mette sotto esame, la corrispondenza fra la natura della chiesa e ciò che deriva dalla sua duplice definizione di mistero e segno profetico, in relazione al regno e all'umanità. Quale contributo per l'etica ecumenica? In particolare, dobbiamo chiederci se lo studio di *Fede e Costituzione* offre uno stimolo che va di là dell'individuazione di tematiche specifiche (giustizia, relazioni uomo donna, linguaggio, potere), per tracciare gli aspetti fondamentali dell'esperienza morale.

¹⁰³ In questo mi sembra già implicita l'intenzione di andare verso un superamento del dualismo fra la prospettiva di *Fede e Costituzione* e quella di *Vita e Azione*, che ha rappresentato una tensione permanente all'interno del CEC. Il processo *Ecclesiology and Ethics* pone tematicamente l'intenzione di superare tale frattura. Vedi in particolare P. LODBERG, *The History of Ecumenical Work on Ecclesiology and Ethics*, in T. F. BEST – ROBRA M. (edd.) *Costly Commitment*, Geneva 1995, pp. 1ss.

¹⁰⁴ In *Church and World* tende a prevalere ancora una ricezione prevalentemente negativa di questo influsso, in una sorta di dualismo che solo *Ecclesiology and Ethics* correggerà definitivamente.

¹⁰⁵ *Church and World* I, 17-23.

¹⁰⁶ *Church and World* indica come quarto elemento del progetto di studio il processo di riflessione dei gruppi locali. "Ciò è servito ad aiutare Fede e Costituzione ad ascoltare le intuizioni e le esperienze che venivano dal livello delle congregazioni locali (...). Il riferimento ad un processo di ascolto delle istanze locali assume un'importante dimensione metodologica che indica l'esigenza di un equilibrato rapporto fra istanza universale ed incarnazione locale (C&W I, 23).

Già la domanda se il testo sia dedicato all'etica può risultare di difficile soluzione. Esso non contiene in modo esplicito né l'individuazione di un orizzonte metaetico né una specifica traduzione normativa di principi teologici né un'applicazione di principi generali a situazioni particolari. Il tema è invece una relazione studiata a partire da un punto di vista ecumenico fra unità della chiesa e rinnovamento del genere umano, fra ricerca dell'unità visibile e testimonianza comune. La relazione è sicuramente attenta: ciò che le chiese apprendono nella testimonianza comune ha anche un effetto intraecclesiale; così come, ciò che è maturato a livello ecclesiale ha una sua significanza nella prospettiva missionaria e della testimonianza. Ma forse proprio questa relazione assume un significato importante in questa ricerca. Infatti, la riflessione etica nasce da una prassi che si presenta come esigenza di rispondere all'appello di Dio all'unità del genere umano e si manifesta nella profezia del Regno, tramite la testimonianza della chiesa, mistero e segno profetico del Regno stesso. In questo caso il documento ci autorizzerebbe a pensare che l'etica ecumenica nasca come riflessione su un ethos cristiano, che si manifesta nella interazione fra le chiese e fra le chiese e la complessa realtà del mondo.

Church and World autorizza questo passo ad iniziare dalla concezione estroversa della chiesa, strutturata secondo un modello trinitario della vita della comunità cristiana. Il modello trinitario risulta fondamentale per la comprensione *ad intra* della comunità cristiana, ma anche per la sua apertura *ad extra*, anzi la stretta connessione fra ricerca dell'unità fra le chiese e cammino verso il regno dell'intera creazione fa vacillare la possibilità di una netta demarcazione fra ciò che è interno ed esterno alla chiesa: la chiesa appare aperta all'azione di Dio e all'influsso del mondo. La chiesa testimonia al mondo ciò che riceve da Dio, e al mondo è orientata la sua missione, così come riceve nel mondo la possibilità di incarnare quanto le è stato donato da Dio. La comunità cristiana è allora comprensibile come modello di prassi alternativa anche per il mondo. Ciò che la chiesa è, il suo ethos, è una ricchezza cui anche il mondo può attingere, quindi qualcosa che non le appartiene in esclusivo e settario. Allo stesso tempo, la chiesa sembra configurarsi come comunità etica, in cui si vive, sia pure in modo prolettico, un ethos nuovo, ispirato dall'azione dello Spirito; da esso sembra poter nascere alla testimonianza etica della chiesa al mondo.

Come l'etica cristiana si inserisce nella prospettiva annuncio testimonianza servizio e in particolare nella dinamica delle lotte per il compimento della creazione, che sono, in un certo senso, fuori della chiesa ma che sono chiamate a partecipare al piano di Dio? Si può fare una distinzione fra dimensione metaetica, legata al discernimento del piano di Dio verso il regno e all'indicazione dei valori fondamentali che vi corrispondono (universalità), e momento normativo applicativo, che si connette alla località/contestualità delle chiese e al rapporto con le lotte che effettivamente l'umanità compie. Di fatto, esiste una circolarità fra i due momenti che non vanno pensati in termini gerarchici deduttivi, ma secondo i principi del circolo ermeneutico. La prospettiva escatologica (regno) sembra la dominante in ambito metaetico, l'incarnazione in ambito normativo: il paradigma è escatologico incarnazionista. Va anche sottolineata la centralità che il concetto di testimonianza assume in questo testo nella prospettiva di una riflessione etica fondamentale, anche in relazione a quello di servizio. La forte sottolineatura escatologica, che il testo assume con il tema del regno, sembra consentirci di parlare di un'etica come testimonianza comune il cui contenuto è il regno, che si fa presente nella testimonianza comune. Questo ribadisce la particolare connotazione ecclesiologica del testo, che definendo la chiesa come mistero e segno profetico, applica la dinamica del *già e non ancora* che è propria del regno; allo stesso tempo indica il limite dell'etica cristiana, che si muove tra la dimensione del *già* (i principi etici assunti della Rivelazione) e il *non ancora* (l'imperativo che proviene dal confronto con il reale)¹⁰⁷. Va sottolineata l'importanza della riflessione sulla testimonianza comune: la koinonia nella prassi crea koinonia ecclesiale, quindi la vita dell'ethos è via per la ricerca

¹⁰⁷

In questo senso *Church and World*, III, 55 ricorda che la testimonianza senza servizio corre il rischio di non vedere gli esseri umani alla luce dei loro effettivi bisogni materiali e spirituali. "Il culto senza testimonianza e servizio corre il pericolo di diventare separato dal mondo in cui chi celebra vive. Il servizio senza culto e testimonianza corre il pericolo di diventare pura azione sociale secolare. La testimonianza senza culto corre il pericolo di non ascoltare la parola di Dio prima di parlare. E la testimonianza senza servizio corre il pericolo di non vedere gli esseri umani alla luce della totalità dei loro bisogni spirituali e materiali".

dell'unità¹⁰⁸. *Church and World* può, quindi, essere interpretato come il punto di partenza per una più ampia riflessione sulle questioni della morale cristiana, che troverà sviluppi significativi soprattutto in quell'ampio e fecondo dialogo fra l'eredità di L&W e di JPIC e quella di F&O, che è stato poi il processo di studio che ha condotto al documento *Ecclesiology and Ethics*.

Anche se l'itinerario che ha portato all'Assemblea ecumenica di Seoul non è stato lineare¹⁰⁹, né immediata è stata la ricezione dei suoi risultati, sia da parte del CEC sia del movimento ecumenico mondiale, non si può negare che esso costituisca un fatto nuovo nel processo ecumenico. E questo non solo per la focalizzazione dei tre temi in oggetto né per il ruolo determinante che le chiese del Sud hanno dimostrato di avere, ma anche perché la necessità di assumerne e proseguirne l'impegno hanno prodotto una promettente fusione degli sforzi di riflessione dell'Unità III del CEC, erede di JPIC e più in generale della tradizione di *Life & Work*, e dell'Unità I, che prosegue il lavoro di *Faith & Order*. Due dei tre movimenti che stanno all'origine del CEC, si sono incontrati, non più semplicemente per convivere, ma per fare confluire in una nuova ricerca tutta la problematica dell'unità e della testimonianza nella prassi. In questo modo si è dato vita ad un altro possibile spazio per l'elaborazione di una prospettiva esplicitamente ecumenica dell'etica. Vale la pena cercare di individuare elementi fondamentali ed aspetti metodologici per cogliere possibili paradigmi etici nel cammino ecumenico. A questo scopo ripercorro brevemente l'itinerario di JPIC a partire dai risultati di Basilea e di Seoul.

2. Pace e giustizia: i risultati dell'assemblea di Basilea (1989).

Il documento finale di Basilea¹¹⁰ è un testo in cui è recepito un processo "conciliare" di convergenza fra le chiese; forse il passaggio fra accordo e consenso, almeno in fase propositiva, è avvenuto¹¹¹. La metodologia teologica di Basilea è scandita da una terna di verbi vedere, giudicare, agire¹¹², che strutturano tutto il testo, sia per le affermazioni generali sia per l'analisi della situazione europea. La parte dedicata al "vedere"¹¹³ contiene una rapida descrizione delle situazioni di crisi che minacciano la sopravvivenza dell'umanità; situazione che sono raccolte attorno ai temi delle minacce alla giustizia, alla pace e all'ambiente. L'analisi si conclude con una descrizione dell'interdipendenza dei diversi fattori e situazioni di crisi, che fa riferimento ad alcuni casi esemplari (la situazione del Brasile, il problema dei rifugiati e quello demografico, la femminilizzazione della povertà). La ricerca di un "giudizio" sulla situazione è preceduta dall'indicazione delle cause che l'hanno determinata, classificate come economico tecnologiche ed etiche. La crisi e le minacce alla sopravvivenza nascono dal cuore e si trasmettono ad abitudini e mentalità che perdono di vista i necessari riferimenti etici, quali la totalità della persona umana, come criterio di giudizio sul valore del progresso tecnico, e la resistenza al fatalismo, come antidoto ad una valutazione puramente negativa della storia e dell'esperienza umana. La parte teologicamente più consistente è sicuramente quella dedicata al

¹⁰⁸ Va fatto notare come *Church and World* non evidenzia molto il rischio per l'unità, dovuto alla presenza di opzioni etiche diverse; questa è forse una sensibilità che si è acuita nella seconda parte degli anni '90.

¹⁰⁹ Il Processo conciliare JPIC nasce da un'iniziativa dell'Assemblea mondiale del CEC a Vancouver (1983) ed ha il suo culmine nell'Assemblea di Seoul (1990). Vedi D. P. NILES, *A Historical Survey of the JPIC Process*, o. c., (p. 1ss), (p. 17ss), e ancora D.P. NILES (ed.), *Between the Flood and the Rainbow*, WCC, Geneva 1992.

¹¹⁰ L'Assemblea ecumenica di Basilea (1989) rappresenta sia la preparazione europea a Seoul sia il primo incontro comune fra il KEK e la CCEE. Ad essa dobbiamo il documento *Pace nella giustizia* (d'ora in poi PnG) [tr. it. in St Ec, 7 (1989) 241-308]. Su Basilea vedi R. NOLL, *From Basel to Seoul and Back: JPIC as a Process of Ecumenical Learning from European Churches*, in D. P. NILES, *Between*, o. c. pp. 55ss.

¹¹¹ Non è di poco conto sottolineare come questo consenso abbia riguardato anche la Chiesa cattolica, che invece ha rinunciato a partecipare ufficialmente alla successiva assemblea mondiale di Seoul.

¹¹² PnG n. 6: "La struttura di questo Documento corrisponde a tre tappe, vedere, giudicare, agire. Il testo comincia con una descrizione della situazione. I capitoli seguenti trattano la nostra comune fede e conversione. Il testo termina con una visione dell'avvenire dell'Europa. con affermazioni, raccomandazioni e impegni concreti".

¹¹³ PnG nn. 8-17.

“giudicare” ciò che si è “visto”¹¹⁴. La base teologica del giudizio sulla crisi mondiale ed europea è scandita da un triplice riferimento teologico biblico che struttura la lettura teologica della giustizia, della pace e dell'ambiente: Creazione Alleanza Regno. Gli altri temi: responsabilità, peccato, conversione, ruolo e unità della chiesa, solidarietà, nonviolenza, riconciliazione, diritto alla vita, appaiono come incastonati in questa struttura fondamentale, che è anche “il fondamento della nostra responsabilità”¹¹⁵. La teologia della Creazione risulta essere il punto di partenza per una lettura cristiana della crisi e del suo superamento. La creazione indica l'iniziativa originaria del Dio trino, ma contiene in sé non solo la descrizione di ciò che Dio ha fatto, ma anche l'indicazione delle “aspettative” di Dio nei confronti del creato e dell'uomo in particolare: la creazione è quindi in se stessa un evento etico, un imperativo, non semplicemente la descrizione di un “fatto brutto”.

Dalla teologia della Creazione si passa alla teologia dell'Alleanza sulla base di due concetti fondamentali, il peccato dell'uomo e la fedeltà di Dio: il primo mette in discussione le relazioni fra gli uomini (pace e giustizia) e quelle con l'intero creato). La seconda indica l'inesausta volontà di Dio di non concludere le sue relazioni con l'uomo, ma di riproporre continuamente la possibilità di un recupero di quanto è andato perso. E questo tramite una serie di rinnovate alleanze, al cui vertice si pone quella definitiva con Gesù Cristo. La teologia del Regno è, a questo punto, solo una conseguenza di quella dell'Alleanza: il Regno è il punto di arrivo della creazione, tramite l'alleanza definitiva fra Dio e uomo in Gesù Cristo. Le immagini del Regno sono tradotte dal documento di Basilea anche in altri modi. Si parla di “Vangelo della pace” (che ha il suo corrispondente vetero-testamentario nel concetto di “shalom”), di Dio della giustizia, di Dio della pace e della riconciliazione, di Dio della creazione. *Pace nella giustizia* compie il passaggio da indicativo ad imperativo, dall'opera del Dio creatore e riconciliatore alla responsabilità dei cristiani, che sono inseriti in una relazione particolare con Dio. Fra l'opera di Dio e la responsabilità umana non vi è contraddizione. L'etica di Basilea non dimentica, nell'esortare all'impegno, la dimensione ecclesiale della vita cristiana, che, inserita nell'economia dell'Alleanza, è segnata da una fondamentale unità (fede e battesimo), ma anche da divisioni non ancora risolte, che trovano nella celebrazione separata dell'eucaristia il loro segno più evidente. Battesimo ed Eucaristia sono segni della unità già raggiunta e insieme della divisione ancora presente e contengono essi stessi una dimensione etica che non può essere trascurata. Questa dimensione implica il riconoscimento della tensione creativa fra unità da cercare e diversità di tradizioni, la comprensione delle differenze non più come “motivi di separazione, ma come possibilità di “reciproco arricchimento”, la ricerca di un'unità che riguarda non solo la chiesa ma anche il mondo intero”¹¹⁶. La percezione della dimensione ecclesiale dell'etica e della responsabilità etica della chiesa spinge il documento di Basilea ad un passo molto significativo, che fa da tramite fra il “giudicare e l'agire”: la confessione del peccato e la conversione a Dio da parte delle chiese. La condizione di peccato è certamente personale, ma non solo individuale. Anche la conversione dev'essere interiore ma anche collettiva. Le chiese stesse si sottopongono al giudizio di Dio e alla ricezione del suo perdono, di cui il cammino ecumenico è uno dei nomi. Il passato dei nostri errori ci lega inevitabilmente alla concretezza della situazione storica e ci obbliga ad una responsabilità impegnativa, ma nel passato non è contenuta tutta la storia della Chiesa e della relazione fra Dio e l'uomo. La dimensione escatologica del Regno che viene è insieme fonte di speranza per la sua venuta e chiamata all'impegno per la sua realizzazione; l'etica ecumenica, come tutto il movimento ecumenico, non si articola solo nella relazione fra colpe passate e responsabilità presenti, ma prende luce dalla speranza di un futuro di conversione guidato dalla misericordia di Dio¹¹⁷.

¹¹⁴ PnG nn. 21-44.

¹¹⁵ PnG n. 21.

¹¹⁶ Non è casuale la citazione del BEM all'interno del documento di Basilea, che mostra in questo modo di recepire il contenuto etico dello stesso e di far parte di quel processo di ricezione che BEM aveva richiesto. Una ricezione non tanto confessionale, quanto ecumenica essa stessa, cosa che va al di là delle richieste stesse del documento di Lima. E' solo casuale che la ricezione ecumenica del BEM trovi spazio proprio in un documento di impostazione etica? Non si affaccia dietro a questo la possibilità di pensare l'etica come dimensione ecumenica privilegiata?

¹¹⁷ Vale la pena di ricordare che il documento prosegue con un'ampia e articolata esposizione di impegni concreti per la ricerca di una dimensione

Il documento di Basilea merita una valutazione finale in prospettiva etica ed ecumenica. Va innanzitutto notata, in questo caso, la presenza di una metodologia esplicita e ben articolata, in cui ciascuna fase riceve uno spazio adeguato ed è dotata di un suo sviluppo interno. L'articolazione teologica è basata su una struttura fondamentale storico-salvifica (creazione alleanza regno), sulla quale si innestano altri contenuti complementari. Dal punto di vista etico, è fondata sulla dialettica fra iniziativa divina (momento indicativo e costitutivo) e responsabilità umana (momento imperativo e consequenziale). L'esigenza etica è così radicata in una base teologica, in cui è sottolineata in particolare la relazione Padre Figlio¹¹⁸, e su un'antropologia che può essere definita vocazionale (l'uomo chiamato a rispondere, a partire dalla confessione del proprio peccato), solidaristico comunionale (l'uomo che vive in una relazione di interdipendenza con gli altri uomini e con la natura), escatologica (la responsabile azione dell'uomo ha come fine la costruzione del Regno). Il testo coniuga in modo felice la prospettiva ecumenica e quella etica, reagendo ai drammi dell'umanità di oggi. L'etica, non solo praticata, ma anche pensata nella prospettiva della storia della salvezza, permette all'ecumene di fare un passo avanti verso il consenso e un nuovo stile di ecumenismo.

3. Un'etica dell'Alleanza a Seoul (1990).

Anche l'Assemblea ecumenica mondiale di Seoul su "Pace, Giustizia e Salvaguardia del Creato" ha prodotto un lungo e articolato documento finale¹¹⁹. Il Documento rappresenta un punto di arrivo e insieme di partenza verso un insieme di patti ed impegni concreti. La strutturazione metodologica del testo di Seoul corrisponde a quella di Basilea vedere giudicare agire, anche se rispetto a Basilea l'ordine della sequenza non è sempre rispettato e la proporzione fra le parti pende fortemente a favore dell'agire, cioè dell'indicazione degli impegni concreti da assumere nei confronti dei tre ambiti tematici. Il fondamento teologico del documento può essere rinchiuso in alcune affermazioni del *Messaggio finale* che lo introduce, in particolare: a) il concetto di "alleanza con Dio, che ci lega anche l'uno all'altro"¹²⁰, b) l'appello "è venuta l'ora"¹²¹ più volte ripetuto all'inizio delle singole affermazioni, che esprime l'urgenza nel prendere coscienza della situazione (καίρος) per agire concretamente. La teologia dell'Alleanza espressa a Seoul si sviluppa secondo due direzioni fondamentali, una più strettamente teologica (l'alleanza di Dio), l'altra più antropologica ed ecclesiologica (l'alleanza fra gli uomini e fra le chiese). L'alleanza di Dio ha come premessa l'immagine di Dio, "Colui che dà la vita [e che] non abbandonerà la creazione"¹²² nonostante le minacce del momento presente, che rischiano di trasformare la crisi in una catastrofe. Il documento invita a ricordare le tappe dell'alleanza di Dio con l'uomo: un Dio che è presente nel creato e lo sostiene, che ha scelto l'uomo come suo *partner*, che ristabilisce instancabilmente la comunione con l'uomo, anche quando essa si spezza, che sceglie sempre l'uomo come testimone della sua volontà di salvezza, che realizza in modo definitivo questa alleanza in Gesù Cristo, che inserisce nell'alleanza di Cristo gli uomini tramite il battesimo, e anticipa il suo regno di giustizia e pace nell'eucaristia, che tramite lo Spirito costruisce una "comunità dell'alleanza", aperta a tutti e ci

etica ecumenica fondamentale. Le basi del discorso sono poste e le concretizzazioni corrispondono ad una applicazione del "giudicare all'agire". *Pace nella Giustizia*, presenta così anche un'ampia serie di impegni, che corrispondono a quella che si può definire etica speciale; può essere interessante notare come anche qui prevalga la dimensione parenetica, in accordo con un testo che ha valore normativo solo in quanto è a sua volta recepito dalle singole comunità e gruppi ecclesiali.

¹¹⁸ Appare più trascurata, se si esclude il n. 1, che parla di convocazione in ascolto dello Spirito, la dimensione pneumatologica.

¹¹⁹ Il testo del documento di Seoul è pubblicato da D.P. NILES (ed.), *Between*, o. c. pp. 164-190. La traduzione italiana si trova in St Ec, 8 (1990), 171-219. Poiché il documento non è diviso in paragrafi numerati si cita sempre il titolo della parte cui appartiene la citazione e il numero di pagina, secondo la traduzione di StEc. Il documento ha conosciuto un processo di approvazione tormentato come mette in luce la stessa *Prefazione*, vedi PGSC, *Prefazione*, pp. 173s. Il Documento finale si trova anche in EO 5, nn. 2387-2455.

¹²⁰ PGSC, *Messaggio finale*, St Ec art. cit., p. 175.

¹²¹ Ibid.

¹²² PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, St Ec, art. cit. 177.

permette di accedere a Lui stesso e ai suoi doni¹²³. La risposta dell'uomo all'alleanza è delineata tramite il concetto di sequela¹²⁴. Questa si esplicita in una sequenza scandita dai termini di pentimento conversione speranza condivisione. Il pentimento ha come oggetto il tradimento dell'Alleanza e dell'amore di Dio da parte degli uomini, la conversione implica la riconciliazione con Dio, ma anche un'attenzione ai diversi modi con cui questa si manifesta;

"questo appello non ha lo stesso significato per tutti. La chiamata di Gesù alla vita assunse molte forme: per i ricchi si trattava di liberarsi da mammona (...); per i privilegiati, di condividere benessere e potere, per gli oppressi, di superare la disperazione, per i dotti, di rinunciare all'orgoglio della superiorità, per i deboli, di acquistare fiducia in se stessi. Anche oggi la chiamata di Gesù assume forme diverse. Noi viviamo in situazioni radicalmente diverse e siamo ancora lontani dall'aver compreso le implicazioni di queste differenze"¹²⁵.

La diversità di chiamate alla conversione è interpretata dal documento come capacità di rinunciare all'autosufficienza per la solidarietà, che deve approdare alla costruzione di una comunione mondiale di mutua solidarietà. La conversione implica che si stabiliscano legami e relazioni reciproche e che si assuma una mutua responsabilità. Responsabilità e condivisione sono i primi frutti della conversione, che apre la comunità ad una "nuova e solida speranza: la storia può cambiare"¹²⁶. La speranza combatte il fatalismo, "mette la chiesa davanti al compito di rendere testimonianza alle richieste di giustizia e di riconciliazione e di riconoscere la dignità e i diritti della natura"¹²⁷ fa della comunità dell'alleanza una comunità di servizio, apre alla collaborazione con tutti coloro che condividono le stesse preoccupazioni¹²⁸, spinge a concretizzare il proprio giudizio in una serie di affermazioni su problemi urgenti¹²⁹. Il tema *dell'ora*, degli impegni urgenti da assumere sulla base dell'analisi della situazione mondiale, guida anche le ultime due parti del documento; le quali indicano quattro aree di azione comune: un ordine economico giusto per la liberazione dalla schiavitù del debito, un'autentica sicurezza di tutte le nazioni e di tutti i popoli, la conservazione del dono dell'atmosfera terrestre e la vita del mondo, lo sradicamento di ogni razzismo e discriminazione a livello nazionale e internazionale¹³⁰. L'Assemblea di Seoul è certamente un incontro ecumenico della massima importanza sia per il lavoro preparatorio sia per il coinvolgimento delle comunità ecclesiali¹³¹ sia per l'attenzione alle urgenze del momento e agli impegni concreti da assumere. Le chiese sono chiamate ad assumersi una responsabilità planetaria che esce dai loro confini e coinvolge tutta l'umanità. Ma va fatta una distinzione fra l'evento e la sua teologia¹³².

¹²³ PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, St Ec, art. ci 178s.

¹²⁴ PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, St Ec, art. cit. 180ss.

¹²⁵ PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, St Ec, art. cit. 181.

¹²⁶ PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, St Ec, art. cit. 181.

¹²⁷ PGSC, *Preambolo all'Atto di Alleanza*, St Ec, art. cit. 182;

¹²⁸ PGSC, *Affermazioni sulla giustizia la pace e la salvaguardia del creato*, St Ec, art. cit. p. 183.

¹²⁹ PGSC, *Messaggio finale*, St Ec, art. cit. 176: " [...] bisogna rendere conto a Dio di ogni esercizio del potere; Dio fa una scelta a favore dei poveri; tutti i popoli e razze hanno uguale valore; gli uomini e le donne sono creati a immagine di Dio; la verità è il fondamento di una comunità di esseri liberi; Gesù Cristo porta la pace; la terra appartiene al Signore; la dignità e l'impegno dei giovani devono essere riconosciuti; i diritti dell'uomo sono dati da Dio." Le affermazioni vengono riprese e sviluppate tramite uno schema che comprende una fondazione teologica, la presentazione analitica dell'affermazione, l'opposizione a ciò che contrasta in quell'ambito i valori contenuti nell'affermazione, l'assunzione di una serie di impegni, nella terza parte del documento.

¹³⁰ Cf PGSC, *Entrare in una solidarietà fondata sul patto*, St Ec. cit. 197.

¹³¹ Anche se la Chiesa cattolica ha scelto un profilo più defilato rispetto a quello tenuto a Basilea. Vedi D. P. NILES, *A Historical Survey of the JPIC Process* in D.P. NILES (ed.), *Between*, o. c. pp. 1ss.

¹³² Così il titolo della "lettura" dell'assemblea di Seoul proposta da T. Vetralli, *Seoul. L'evento e la sua teologia*, StEc 8 (1990) 289-302.

Se ci atteniamo allo schema di analisi proposto, si possono fare le seguenti osservazioni sul testo del documento finale:

- a) la metodologia seguita nella costruzione del documento non è esplicitamente indicata, anche se sembra coerente con quella di Basilea;
la base teologica è fondata sulla relazione "Alleanza *kairòs*". La prima categoria è assunta per interpretare sia la relazione uomo-Dio sia la relazione degli uomini fra loro e con la natura sia la relazione che deve stabilirsi fra le chiese e l'umanità intera. La seconda fonda la necessità del giudizio e dell'azione concreta e vede nelle difficoltà e sofferenze del presente un appello di Dio all'uomo;
- b) l'Alleanza, che è assunta come un vero e proprio dato atropo teologico, per cui l'uomo può esistere solo in un contesto di mutua solidarietà e responsabilità¹³³, costituisce il fondamento del dovere morale di ricreare un mondo governato dalla pace, dalla giustizia e dalla salvaguardia del creato;
- c) l'analisi della situazione e della sua crisi si intreccia continuamente con il giudizio dato su di essa, nella prospettiva delle diverse dimensioni dell'alleanza, e porta ad una ampia esplicitazione in termini normativi (e non puramente parenetici) delle situazioni da affrontare ;
- d) la dimensione ecumenica è presente soprattutto nell'esortazione all'assunzione di responsabilità e alla testimonianza comune delle chiese, meno incisiva è l'analisi della divisione e delle sue cause, così come il cammino verso l'unità è "assorbito" dalla prospettiva dell'impegno concreto.

Non si può negare però che la lettura del testo, molto stimolante, risulti dal punto di vista strettamente teologico non sempre soddisfacente, pur nella sua originalità di impostazione¹³⁴. Ma l'importanza di Seoul per l'etica ecumenica non sta soltanto nel valore teologico del documento finale, ma piuttosto nelle dimensioni extrateologiche che esso ha mostrato, fra luci ed ombre:

- la necessità e la difficoltà del dialogo fra culture diverse, anche quando vi è una base di fede comune,
- l'urgenza di una riflessione etica che si trasformi anche in pratiche politiche e non solo in appelli alla conversione,
- la mondialità dei problemi che l'etica deve affrontare,
- la dimensione ecclesiale della coscienza cristiana,
- l'apertura verso coloro che sono sottoposti alle stesse minacce e lottano per superarle,
- l'avvio di un processo di riflessione e impegno che non si conclude con Seoul¹³⁵.

4. Chiesa ed etica. Riflessione su etica ed ecclesiologia.

JPIC non era destinato a concludersi con l'Assemblea di Seoul, né con la discussa ricezione dei suoi risultati. Tuttavia, pur con difficoltà, diventa parte del cammino ecumenico nella ristrutturazione del CEC con l'incontro fra l'Unità III del CEC, e l'Unità I, che raccoglie l'eredità di F&O. L'apertura di un dialogo interno alle due anime del CEC, risulta significativa. Quali relazioni si possono stabilire fra il cammino verso l'unità delle chiese e le responsabilità dei cristiani per il mondo? Solo nella comprensione di una stretta relazione fra *koinonia* e la prassi, il tema dell'etica ecumenica giunge alla coscienza del movimento ecumenico, come una via convergente con la ricerca dell'unità visibile delle chiese e non come un cammino parallelo a quello ecclesiologico. In un certo senso l'*oikumene* acquista

¹³³ Questa responsabilità si estende oltre il presente, verso il futuro dell'umanità. PGSC, *Preambolo all'atto di Alleanza*, p. 180: "L'alleanza di Dio non si limita a coloro che abitano in questo momento la terra, ma si estende alle generazioni future e alla Creazione nel suo complesso. Se l'umanità deve sopravvivere bisogna che siano riconosciuti i diritti delle generazioni future e il valore intrinseco della natura."

¹³⁴ Per molti aspetti, analoghi a quelli di T. Vetrari, si esprime anche L. VISCHER, *Koinonia in a Time of Threats to Life*, in T.F. BEST - W. GRANBERG-MICHAELSON (edd.), *Costly Unity*, Geneva 1993, pp. 70-81.

¹³⁵ T. VETRARI, *Seoul*, art. cit. p. 301s: "[...] Non si può sottovalutare l'importanza dell'assemblea di Seoul e del suo documento: né l'assemblea né il documento sono da considerare come punto di arrivo, bensì come punto di partenza. Il valore di Seoul è prima di tutto nell'evento stesso, di persone rappresentanti di chiese che si sono incontrate in nome della loro fede, manifestando una speranza che è espressione di una profonda fede in Dio, persone che credono nella preghiera e nella potenza di Dio più che nelle proprie forze, persone che hanno espresso la loro fede e preghiera e gridato la loro sofferenza con un linguaggio nuovo".

essa stessa una coscienza più ecumenica, che cerca di fare sintesi (unità) fra le diversità interne al suo approccio nel cammino di riavvicinamento fra le chiese. Forse si potrà cominciare a parlare di *oikumene* come fatto etico e non semplicemente di conseguenze etiche dell'ecumenismo o di etica ad ispirazione ecumenica. Un primo approdo di questa ricerca è dato dal testo della consultazione di Rønne *Costly Unity* (1993)¹³⁶. La discussione è però proseguita, come testimonia l'approccio provvisorio costituito da *Costly Commitment* (Tantur, 1994) e il testo conclusivo del processo *Costly Obedience* (Johannesburg, 1996)¹³⁷. Il testo conclusivo dell'incontro di Rønne pone il problema della frattura fra ricerca dell'unità ecclesiale e testimonianza. Benché l'interazione fra le due problematiche fosse presente già all'origine del movimento ecumenico, le due strade sono proseguite parallele nel corso della storia successiva. La convinzione che la chiesa sia una "comunità morale" e che fede e testimonianza siano strettamente legate non era stata ancora espressa in modo soddisfacente. La chiesa nella sua essenza è coinvolta nel processo per la pace, la giustizia e l'integrità del creato; non è, quindi, sufficiente parlare di una qualsiasi relazione fra la verità morale e la natura e funzione della chiesa.

Da una parte, il processo JPIC e la lotta per specifiche cause morali hanno creato un'esperienza di comunità: il coinvolgimento nelle lotte della gente ha un potere ecclesio-genero, che si manifesta anche nella ricerca di espressioni liturgiche e nella crescita di una profonda sensibilità religiosa, che testimoniano la presenza, in queste lotte e in questa *koinonia*, dello Spirito santo. D'altra parte, nella prospettiva della fede, la chiesa è sempre stata compresa come comunità morale¹³⁸: Fede e discepolato sono incorporati in uno stile di vita comunitario. La stessa memoria di Gesù Cristo che forma la chiesa ha la forza di dare forma ad un'esistenza morale. La Trinità stessa richiama ad un'etica sociale e comunitaria. "La chiesa non soltanto ha ma è un'etica sociale, un'etica della *koinonia*"¹³⁹.

Date queste premesse, il testo invita a ricordare i seguenti postulati.

- La partecipazione a una causa morale non significa necessariamente ingresso nella chiesa: va evitata ogni tentazione di imperialismo ecclesiastico, anche se discepolato e testimonianza possono comunque estendersi fuori dai confini della chiesa.
- La chiesa non è costituita dalla attività morale dei suoi membri. Essa ha la sua origine nella grazia di Dio. Tuttavia è vero che l'infedeltà morale dei cristiani può costituire un *vulnus* alla testimonianza; ed è anche vero che la vita morale dei cristiani costituisce un elemento importante della santità della chiesa.
- La complessità delle situazioni morali non garantisce un'uniformità nelle scelte delle chiese particolari, anche dentro le stesse aree geografiche. La libertà cristiana può comprendere e contenere queste differenze di giudizio.
- Questo non implica però un relativismo morale: ci sono decisioni e azioni che possono essere in contraddizione con la natura e gli scopi della chiesa e con gli insegnamenti centrali del Vangelo; è quindi possibile cadere in un'eresia etica che porta automaticamente al di fuori della comunione ecclesiale.
- Non tutte le questioni morali hanno lo stesso rilievo. Le condizioni attuali rendono particolarmente urgenti le questioni della minaccia alla vita poste da JPIC. A causa del suo ruolo di cooperatrice di Dio nella creazione e di proclamatrice della parola della salvezza, la chiesa è coinvolta dalle minacce alla vita.

Le istanze e le lotte morali rappresentano la linea di divisione fra unità "a caro prezzo" (*costly unity*) e unità "a buon mercato" (*conveniente unity*). L'unità "a buon mercato" evita le questioni morali perché esse possono disturbare l'unità della chiesa. L'unità "a caro prezzo" è scoperta come un dono nella lotta per la pace e la giustizia e per essa si può pagare un prezzo di testimonianza e martirio. Per la presenza di una tale differenza nella valutazione di *Ecclesiology and Ethics* non può che colpire, data l'importanza della preistoria e del significato attuale di questo processo di studio. Colpisce, inoltre, come le note negative giungano da

¹³⁶ Vedi T.F. BEST - W. GRANBERG-MICHAELSON, *Koinonia and Justice, Peace and Creation: Costly Unity*, WCC, Geneva 1993.

¹³⁷ Cf L. S. MUDGE, *Ecclesiology and Ethics in Current Ecumenical Debate*, ER, 50 (1995), 11-27.

¹³⁸ M. ROOT *Unity of the Church as a Moral Community. The Same Comments on "Costly Unity"*, ER 46 (1993) 194-203. L'Autore riconosce la chiesa come "moral community".

¹³⁹ CU n. 6.

un esponente di Fede e Costituzione, mentre quelle positive da un teologo impegnato nell'Unità III del CEC, che raccoglie l'eredità di *Life and Work*. Sembra che *Ecclesiology and Ethics* riacuisca le tradizionali tensioni interne al CEC, invece che contribuire al loro superamento. Il problema di un'adeguata valutazione della ricerca sulle relazioni fra testimonianza morale e ricerca dell'unità, non può essere risolto con una drastica scelta per una delle due interpretazioni. La ricerca di un compromesso non può evitare il nodo di una riflessione epistemologica sulle questioni di etica fondamentale, che coinvolga il movimento ecumenico.

- si debbono anche poter rompere le solidarietà etniche o nazionali nel nome dell'unico Dio. Unità a caro prezzo e unità a buon mercato sono, quindi, incompatibili.
- Nella vita cristiana i sacramenti (battesimo ed eucaristia) hanno un significato morale nell'appello alla testimonianza e alla condivisione, così come nell'esperienza liturgica e nella spiritualità è possibile trovare un ponte fra ecclesiologia ed etica.
- La dimensione escatologia dell'unità della chiesa e del processo JPIC, comporta la coscienza del loro affidamento all'azione di Dio e, insieme, la nostra partecipazione attiva al compimento del progetto divino.

Le reazioni a JPIC non si sono limitate all'incontro di Rønde fra i rappresentanti di JPIC e quelli di F&O, ma hanno dato il via ad un'importante discussione a largo respiro, che ha avuto un'influenza non secondaria sull'assemblea di Santiago¹⁴⁰, e il cui frutto più maturo è rappresentato dall'incontro di Gerusalemme del 1994, che ha prodotto le riflessioni contenute in *Costly Commitment*. Il testo di Gerusalemme è in realtà un secondo momento di un progetto più complessivo, che vede nel documento di Rønde una sorta di premessa metodologica all'incontro fra la tradizione di L&W e quella di F&O. Nell'incontro di Gerusalemme, la riflessione diventa più specificamente ecclesiologica¹⁴¹. La terza tappa è costituita dall'approfondimento delle dinamiche della formazione e del discernimento morale nella *moral community*, che è la chiesa¹⁴².

La relazione fra ecclesiologia ed etica: principi basilari.

L'introduzione a *Costly Commitment* ci permette di ripercorrere la storia delle relazioni fra le tematiche ecclesiologiche e quelle etiche nel movimento ecumenico, dai problemi degli anni '30, fino alla più recente serie di documenti (*Church and World*, *Costly Unity*, le assemblee di Canberra e Santiago). In essa è forte il richiamo alle situazioni in cui le chiese hanno provato nella prassi il senso di un impegno etico comune, come quella del Sudafrica. Se cerchiamo un'affermazione sintetica sulle relazioni fra etica ed ecclesiologia, così come sono viste nell'incontro all'istituto di Tantur, la possiamo trovare già nei primi numeri di *Costly Commitment*:

"Questa relazione non è semplicemente un dato astratto o teorico; qui tocchiamo questioni di vita e di morte, profonde convinzioni e impegni. Qui trattiamo con la fondamentale vocazione della chiesa e dei cristiani, che lavorano insieme di fronte alle questioni cruciali di oggi (...) diventa sempre più chiaro che la strada verso un'unità a caro prezzo passa necessariamente attraverso un impegno costoso delle chiese, le une verso le altre"¹⁴³.

L'impegno *costoso* deriva dalla necessità di prendere atto che la fedeltà alla struttura etica del vivere ecclesiale implica un impegno reciproco delle chiese a muoversi le une verso le altre, vincendo ogni tentazione di autosufficienza. La connessione fra "unità a caro prezzo" e "impegno a caro prezzo" si traduce in una serie di convinzioni che il documento propone. 1) La dimensione ecumenica è indispensabile per l'incontro fra etica ed ecclesiologia. 2) L'impossibilità di separare la questione dell'unità da quella della giustizia nel cammino del movimento ecumenico. 3) La chiesa va compresa come dono della grazia e come frutto del discepolato. 4) La speranza e la memoria sono risorse per l'impegno cristiano. 5) Etica, chiesa ed umanità sono collegate in una complessa rete di

¹⁴⁰ Sulle relazioni tra CU e Santiago, vedi W. HENN, *Reactions and Responses to Costly Unity and to the Discussion in Santiago*, in T. BEST- ROBRA M., *Ecclesiology and Ethics: Costly Commitments*, Geneva 1995, p. 13ss. [d'ora in poi CC].

¹⁴¹ Come dice lo stesso sottotitolo.

¹⁴² Vedi CC, p. IX.

¹⁴³ CC n. 10.

relazioni. Se la prima parte di ha messo in luce le convinzioni fondamentali che sono alla base di ogni ricerca delle relazioni fra ecclesiologia ed etica, la seconda parte del testo indica le conseguenze del concetto di *koinonia* per quanto riguarda l'impegno etico delle chiese. La *koinonia* genera coinvolgimento, così come il coinvolgimento nei problemi dell'umanità genera una, pur imperfetta, *koinonia*. La questione del rapporto *koinonia* impegno va posta: 1. a livello delle chiese ufficiali nei modi in cui esse esistono nella realtà storica; 2. a livello dei gruppi di base che non sono espressione ufficiale di chiese; 3. nel dialogo e nella collaborazione con coloro che si trovano fuori della fede cristiana; 4. il termine *koinonia* esprime in modo più appropriato il contributo originale di coloro che si definiscono cristiani alle vicende dell'umanità e va usato preferibilmente in questo contesto.

L'ekklesia come luogo di formazione e discernimento morale.

La definizione di *moral community* non esaurisce il carattere etico della chiesa, e non vuole identificarla con posizioni moralistiche. La chiesa resta dono di Dio da non confondere né con movimenti di riarmo morale né con morali individualistiche o ghehettizzate. Il concetto di formazione morale non sostituisce quello di comunità morale, ma serve ad esplicitare e sviluppare questa prospettiva della realtà della chiesa. Il ruolo formativo della comunità ecclesiale è sottolineato dalla scelta, fatta nel testo, di proporre il concetto di *ethos of household of faith*¹⁴⁴. *Household*, che possiamo tradurre come *oikonomia*, ma anche come famiglia, risulta una metafora produttiva della comunità di fede, a partire dalla rottura che essa ha realizzato con i modelli greci e romani di famiglia patriarcale. La chiesa, rappresentata come famiglia di fede, indica un'attenzione particolare alla sua dimensione locale e ad una ecclesiologia trinitaria che tenga presente il compimento escatologico dell'ecumene. Lo stesso concetto si lega alla necessità di una testimonianza delle chiese nelle questioni economiche ed ecologiche. Non ultima va indicata l'esistenza di una relazione fra famiglia della fede e famiglie: le grandi chiese devono prestare la necessaria attenzione alle famiglie piccole chiese e al loro ruolo specifico nella formazione morale. In questo ambito esiste un modello di *ethos della famiglia di fede* nella relazione fra persone che condividono insieme la vita e una missione specifica. È quindi possibile passare dalla relazione fra persone a quella fra chiese, per cogliere il valore del pluralismo e della promozione dei doni personali e della varietà di culture e comunità all'interno della famiglia di fede. Vi è una relazione stretta fra formazione e discernimento morale e i diversi modi in cui le chiese sono ordinate. La struttura della famiglia di fede incide sul modo di vivere e riflettere l'*ethos* da parte dei suoi membri.

"Il modo in cui la chiesa è organizzata produce delle conseguenze per la formazione morale e spirituale e per il discernimento (...). Pratiche, strutture e ruoli (come gli esempi morali e catechistici) sono moralmente potenti"¹⁴⁵.

La formazione alla obbedienza a caro prezzo.

Il terzo documento del processo di studio *Ecclesiology and Ethics*, redatto nell'incontro di Johannesburg nel 1996, porta come titolo, in linea con gli altri due che lo precedono, *Costly Obedience*¹⁴⁶. Le riflessioni fondamentali del testo possono essere ricondotte a tre:

- approfondire il significato del concetto di formazione morale, sottolineando il ruolo della chiesa come agente privilegiato di tale formazione;
- elaborare una visione globale della testimonianza comune morale cristiana nel mondo;
- collegare il processo di studio su ecclesiologia ed etica alla discussione sul ruolo del Consiglio Ecumenico delle Chiese nell'attuale contesto ecumenico¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Un termine analogo, la *oikumene* come "Haushalt des Lebens" è usato da K. Raiser come definizione del nuovo paradigma ecumenico. Vedi K. RAISER, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München 1989.

¹⁴⁵ CC n. 68.

¹⁴⁶ Il testo è pubblicato in T.F. BEST - ROBRA M., *Ecclesiology and Ethics*, Geneva 1997. Il volume contiene anche i testi dei due precedenti documenti del progetto e alcuni articoli di commento. Ho utilizzato la traduzione italiana di *Costly Obedience* pubblicata su *Regno Doc.*, 5 (1997) 177-192.

¹⁴⁷ Per la riflessione su *Common Understanding and Vision*, vedi tutto il fascicolo 1 di ER 49 (1997).

L'attenzione alla formazione morale risponde ad una duplice necessità. Da una parte essa ha il significato di "mettere in primo piano le comunità reali, con le loro culture: quello che gli antropologi definiscono la complessa *densità* delle esistenze, così come sono realmente vissute"¹⁴⁸; dall'altra di rispondere alle difficoltà che il concetto di chiesa come comunità morale sembra incontrare, rispetto all'esigenza di non sminuirne il fondamento teologico¹⁴⁹. La decisione di considerare la formazione come elemento centrale del rapporto fra chiesa ed etica implica, quindi:

- a. una definizione del concetto di formazione in rapporto all'etica;
- b. l'individuazione delle forme di relazione fra le diverse istanze formative che interagiscono sul soggetto e sulle comunità;
- c. l'identificazione di fenomeni storicamente definiti di malformazione morale e delle loro cause;
- d. la ricerca del fondamento sacramentale (battesimale ed eucaristico) della formazione morale.

La situazione attuale dell'etica è caratterizzata per la sua ricerca di una morale postconvenzionale, cioè di una morale che possa superare le *ovvietà morali* del nostro passato prossimo, messe oggi radicalmente in crisi da quell'amalgama non ancora ben definibile di condizioni che è compresa sotto il concetto di *post-modernità*. Nella ricerca di una morale post-convenzionale il pensiero laico, si scontra con il paradosso della compresenza di esigenze di fondazione e applicazione dell'etica a livello universale, a fronte di una situazione di pluralismo crescente in ogni ambito dell'esperienza umana, che sembra dissentire radicalmente rispetto a questa prima esigenza. Tale situazione paradossale rende difficile non solo la ricerca di fondamenti comuni, ma anche di accordi pratici limitati, anche se la stessa situazione sembra, nel contempo, esigerli. Questa situazione, in cui lo stesso pensiero laico si dibatte, non differentemente dalle tradizioni religiose, comporta una possibile rivalutazione del concetto di formazione morale, intesa come formazione ad un vissuto etico che parte da una propria specifica tradizione di vita. La concretezza storica ed etica delle tradizioni morali sembra poter assumere un valore genetico, nei confronti della ricerca di un'etica adeguata al nostro tempo, viste la difficoltà di una morale puramente post-convenzionale. Ai cristiani impegnati nel dialogo morale sembra imposto il difficile compito di: partecipare al dialogo contemporaneo, alla ricerca di soluzioni convenienti al bene dell'intera umanità, comprendere il proprio ruolo a partire dalla propria fede, in una situazione di pluralismo ecclesiale, fornire la specifica testimonianza cristiana, evitando di appiattire le loro elaborazioni su quelle della riflessione laica.

"Paradossalmente sempre più spesso, nell'ambito del pensiero laico, si leva questo tipo di rilievo: Gli studiosi cristiani di etica che si occupano di problemi della sfera pubblica hanno ben poco da aggiungere rispetto a quanto già si ode da quella schiera di teorici che affondano le proprie radici culturali nella lunga tradizione del pensiero liberale della modernità occidentale. Alcuni studiosi laici di etica affermano oggi che desidererebbero sentire dai colleghi cristiani una nota distintiva, qualcosa di sostanzialmente diverso, qualcosa che possa fare la differenza. Noi dobbiamo sia partecipare con gli altri allo sforzo di dare formulazione al bene comune, sia di trovare i modi per parlare ed agire sul piano pubblico muovendo dalla ricchezza di una formazione morale specificamente cristiana"¹⁵⁰.

La formazione morale è, quindi, un processo educativo in connessione con la reale densità delle esperienze comunitarie, che implica un nesso profondo fra formazione e spiritualità, fra etica e spiritualità. Tale nesso è irrobustito dall'esistenza di una pluralità di tradizioni spirituali, cristiane e non, alle quali, nell'attuale contesto di pluralismo, è possibile abbeverarsi, anche per una miglior comprensione di se stessi. La formazione morale avviene attraverso agenti ben determinati; quella cristiana si attua attraverso la chiesa, che il documento indica come primo agente di formazione. Ma anche il mondo, la realtà secolare, è non meno agente di formazione morale anche per chi appartiene alla chiesa. Non si può poi dimenticare che formazione ecclesiale e mondana stabiliscono strette

¹⁴⁸ CO n. 17.

¹⁴⁹ Per un approccio critico, GASSMANN G., *The Search for Christian Unity and Common Moral Orientation - Three Case Studies*, in CPU 51 (1997) 3-9.

¹⁵⁰ CO n. 14.

relazioni. La formazione morale nella chiesa è, dunque, il risultato di una pluralità di agenti, fra cui il testo evidenzia la stessa prassi ecclesiale concreta, oltre al contesto liturgico. Non solo quindi i messaggi morali esplicitamente formativi hanno capacità educativa, ma anche il modo secondo cui effettivamente vivono le comunità cristiane le loro relazioni interne e interpersonali. Si può parlare di uno stretto legame fra formazione morale ed ecclesiologia: la chiesa semplicemente esistendo forma moralmente i soggetti morali. Soggetti morali cristiani che il *Costly Obedience* definisce tramite la categoria di *discepolo*: il discepolato è indicato come l'obiettivo della formazione ecclesiale¹⁵¹. La formazione morale al discepolato è però riconosciuta più come obiettivo che come un fatto scontato, soprattutto in Occidente, dove l'efficacia della formazione morale è limitata da fenomeni molteplici come la frammentazione sociale e culturale, la difficoltà di trasmissione della tradizione, l'analfabetismo biblico crescente. Ma un'efficace formazione morale incontra spesso ostacoli anche all'interno delle stesse comunità, che spesso si dimostrano ostili alla riflessione più innovativa e recente. È vero: il confronto sui temi etici può generare, nelle comunità come fra le chiese, nuove occasioni di divisione, perciò la metodologia del dialogo ecumenico risulta ancora inadeguata. Il testo riconosce l'impossibilità di vivere in una situazione monoculturale, anche per i membri delle chiese.

"Non abbiamo ancora chiaro come dovrebbe configurarsi, al livello di vita della comunità, una strategia morale in vista di una vita nella dimora Dio"¹⁵².

A questo punto è necessario chiedersi: è possibile individuare i modi secondo i quali la formazione può diventare veicolo di comunione nella testimonianza morale? L'esplorazione delle istanze della formazione non può essere un fatto puramente descrittivo di una realtà pedagogica e storicamente mutevole, ma deve diventare indicazione di un progresso verso una comunione effettiva. Se il cammino verso la comunione morale, richiede capacità di trascendere il vecchio lessico¹⁵³, libertà di cercare nuovi modelli¹⁵⁴, riferimento alla formazione morale ed ecclesiale come traccia di questo cammino¹⁵⁵, sguardo attento a ciò che è locale e contingente¹⁵⁶, è nella ricerca di una relazione fra risonanza,

¹⁵¹ CO, n. 21.

¹⁵² CO, n. 29.

¹⁵³ "(...) il nuovo lessico di cui andiamo in cerca non scaturirà come per incanto da un rapporto di studio (...). Sarà invece il prodotto di una comune esperienza ecumenica. Se impariamo a vivere insieme in una comunità di culto moralmente impegnata troveremo infine le parole per parlare di questa esperienza ..." (n. 71).

¹⁵⁴ Il problema della secolarizzazione, in occidente, costituisce la difficoltà centrale per la formazione, in particolare delle nuove generazioni. La secolarizzazione rappresenta insieme una condizione di libertà e una situazione assai impegnativa. È necessario un accurato discernimento di quanto non è più efficace in rapporto con la tradizione permanente della chiesa, così come va evidenziata la connessione fra vita cristiana e testimonianza morale.

¹⁵⁵ Il concetto di formazione nella fede rappresenta una traccia operativa che può portare alla riscoperta della sostanza della fede. La formazione nella fede va interpretata come sequela espressa in una formazione liturgica e morale. Tutto il n. 76 è importante per il concetto di integralità della testimonianza, che implica l'interconnessione di individuo e comunità, di teoria e prassi, di liturgia e testimonianza e il loro contemporaneo esercizio.

¹⁵⁶ Il paragrafo (nn. 77-82) mette in luce diversi aspetti della testimonianza morale: a) l'attenzione al locale-concreto in cui è necessaria l'azione immediata (il rischio che la riflessione astratta diventi scusa rispetto alla necessità dell'azione immediata), b) la presenza di un agire morale intuitivo, immediato, quotidiano, il gesto semplicemente istintivo, che è distante dai grandi dilemmi e che va costantemente perseguito (n. 78), c) la presenza di dilemmi morali non facilmente risolvibili sui quali è necessaria la riflessione, soprattutto nella considerazione dell'ignoranza delle conseguenze ultime delle nostre azioni: "La speranza ci dice che nell'azione fedele è riposto un significato ultimo, qualunque sia la piega che gli eventi prendono nell'immediato" (CO n. 79), d) il rapporto fra azione individuale e comunità (agiamo in quanto rappresentanti di una comunità), e) il discernimento fra koinonia e solidarietà puramente umana, f) il problema del discernimento

riconoscimento e comunione che il testo di Johannesburg raggiunge il suo apice argomentativo¹⁵⁷.

"Ciò che facciamo è condividere l'esperienza della chiesa nel senso più ampio, la cui condizione di località è l'*oikumene*, il mondo abitato (...). Qualsiasi sfida morale a livello locale ha una dimensione universale. Qualsiasi questione universale ha un'applicazione locale (...). Il nostro privilegiare la formazione, con la sua opzione preferenziale per ciò che è immediato e locale, sembra in sintonia con il clima filosofico dominante. Ma la parola stessa *oikumene* sembra violare questa preferenza tipicamente postmoderna per il particolare, nel momento in cui evoca il concetto di unità del genere umano nella dimora di Dio"¹⁵⁸.

Ricostruire l'*oikumene* significa innanzitutto chiedersi se la connessione fra locale e universale può essere affrontata a partire dall'attribuzione di valore universale a concetti della tradizione cristiana occidentale. Tali concetti hanno oggi ancora lo stesso significato che in passato? I nostri progressi nella ricostruzione del passato storico non ci dovrebbero permettere di riconoscerne la funzione di strumento che anch'essi hanno avuto? Una presa d'atto della relatività dei concetti universali finora usati, dovrebbe suscitare l'esigenza di muoversi verso modelli di pensiero maggiormente inclusivo ed organici, capaci di ascoltare e di interpretare i linguaggi sottomessi dell'umanità"¹⁵⁹. In questa prospettiva *Costly Obedience* presenta l'idea di risonanza: ci collega all'azione dello Spirito santo, il quale rende possibile il collegamento con Gesù Cristo delle diverse forme di testimonianza, biblica e post-biblica, e della sua presenza nel mondo. La presenza di Cristo è risonante, cioè è riconoscibile nelle diverse forme della sua presenza e nelle diverse prospettive/contesti in cui esse si esprimono. L'*oikumene* nasce, dunque, dalla preventiva risonanza delle diverse testimonianze; la risonanza porta al riconoscimento e alla condivisione. Un filo rosso collega riconoscimento, comunione e sequela. Il riconoscimento ecumenico può essere definito come la comprensione dell'analogia dei vissuti e degli impegni delle diverse comunità,

"[l']analogia sussiste grazie alla condivisione di un modello di riconoscimento della pratica morale nello Spirito. Le persone formate all'attuazione liturgica, cioè adorante, della storia (...) sono in grado di riconoscere che gli altri stanno facendo la stessa cosa (...). Questo riconoscimento è qualcosa di olistico, non è mai solo esclusivamente dottrinale o giurisdizionale (...) è riconoscimento della realtà vissuta: un senso di comunione morale"¹⁶⁰.

La comprensione della relazione fra segni e realtà vissute, da cui questi nascono, ci fa però cogliere come spesso l'accordo fra le chiese si limita al puro

della presenza dello Spirito e della formazione di una koinonia con movimenti e persone esterni alla chiesa.

¹⁵⁷ Il paragrafo E. *Ricostruendo l'oikumene* della quarta parte di *Costly obedience* è suddiviso in tre sottopunti che portano come titolo *Risonanza e Riconoscimento, Tracce, Comunione*.

¹⁵⁸ CO nn. 84s.

¹⁵⁹ CO, n. 86.

¹⁶⁰ CO n. 91. La relazione fra riconoscimento e risonanza è molto felice: per quanto espressa in termini vaghi sembra metodologicamente stimolante, anche per il suo substrato teologico (azione dello Spirito e riferimento a Cristo). È importante pure l'esigenza di mutualità, che impedisce di considerare una determinata prospettiva come privilegiata e normativa, ma cerca la comunione. Sarebbe utile un'attenzione anche all'interno della chiesa cattolica, che sembra invece soffrire di limiti a tale riconoscimento mutuo della risonanza. Il riferimento all'analogia di vissuti e impegni impedisce l'assolutizzazione del proprio punto di vista e delle proprie problematiche. Anche da un punto di vista morale questo è rilevante; pensiamo ai problemi bioetici e di etica sessuale, così come la considerazione dell'altro come impegnato nella sequela, anche laddove le sue scelte etiche sono/sembrano differenti dalle nostre. Si ribadisce che il problema ecumenico fondamentale sta nell'alternativa fra chiusura nella propria identità ecclesiale e apertura dialogica ecumenica (alla risonanza della testimonianza di Cristo nel mondo grazie all'azione dello Spirito). Direi che questo paragrafo è il centro argomentativo di tutto il documento.

riconoscimento dei segni, mentre la situazione odierna richiede una condivisione più profonda delle realtà a cui i segni rimandano¹⁶¹.

"Essere in comunione significa essere inseriti in una rete di relazioni che consente sia di condividere la risonanza nello Spirito sia di dare e ricevere messaggi riconoscibili. Comunione significa riconoscere che stiamo vivendo la stessa storia secondo forme, sia liturgiche che morali, in cui si esprime il mistero, il fondamento trascendente, di ciò che è storicamente manifesto"¹⁶².

La comunione attuale è reale, ma imperfetta, così come il linguaggio che la descrive fatica a render conto della comunione già esistente, cioè del reciproco riconoscimento dei segni che indicano l'ascolto della voce del Pastore. Descrivere adeguatamente la comunione significa non limitare ad un aspetto unico (sia esso liturgico o istituzionale) l'interpretazione del linguaggio di comunione che già esiste e la stessa realtà della comunione a cui esso si riferisce¹⁶³.

5. Il CEC come strumento di comunione morale.

La comunione morale esige un'espressione visibile: il CEC può incarnare lo spazio adatto a questa comunione, pur non essendo una comunione morale, ma "una comunità di chiese che pregano per ricevere i doni spirituali che tale comunione nella testimonianza richiede"¹⁶⁴. La significativa affermazione dell'ultima parte di *Costly Obedience* inserisce il dibattito su etica ed ecclesiologia nella prospettiva di un ripensamento sulla natura del Consiglio Ecumenico delle Chiese¹⁶⁵. L'alternativa radicale fra un'interpretazione del CEC come strumento meramente programmatico ed operativo ed un CEC riconosciuto come portatore di un carattere ecclesiale, non può essere sostenuta fino in fondo. Secondo il testo di Johannesburg bisogna riconoscere che la dimensione programmatica può esprimere la realtà ecclesiale dei membri del CEC, così come la relazione ecclesiale può risultare espressa a fatica da chiese che siano coinvolte in una relazione senza l'attivazione di una dimensione programmatica operativa di tale relazione. Ciò che conta è mantenere il CEC come spazio in cui può crescere la comunione morale.

Parlare del CEC come comunione ha significato ecclesiale e non puramente organizzativo o pratico. Ciò significa anche porre il problema del rapporto fra comunione morale e sacramentale. Il paragrafo individua la problematicità della situazione di mancanza di comunione sacramentale fra le chiese del CEC e le sue conseguenze rispetto all'orizzonte morale e al suo radicamento battesimaleeucaristico. Bisogna post porre la comunione morale al raggiungimento di quella sacramentale? La comunione battesimale già esistente individua un fondamento sufficiente all'espressione di una comunione morale? Secondo *Costly Obedience* si può distinguere fra ordine della comunione sacramentale e ordine morale: il secondo implica sempre un riferimento mondano e richiede una testimonianza specifica e comune delle chiese, da cui può sorgere ulteriore comunione. In questa prospettiva va posto anche il ruolo del CEC. Anche se il CEC non è una comunione eucaristica esso può essere descritto come luogo generatore di *koinonia*, come risposta alla grazia del battesimo. Se questo è vero si può chiedere se un organismo che apre la via ad una comunione morale possa essere completamente esterno alla realtà che fa nascere.

¹⁶¹ Quindi la ricerca della comunione, in un contesto postmoderno, cerca allo stesso tempo di evitare l'assunzione di un linguaggio egemone, ma di non trascurare il significato di ciò che è tradizionale e simbolico. La ricerca di un'universalità data dall'incontro e dalla inter-traduzione dei concetti rimanda ad una condivisione anche reale più profonda, che non si ferma al livello simbolico.

¹⁶² CO, n. 95.

¹⁶³ Quindi l'invito a non spegnere la ricchezza del linguaggio e della stessa realtà della comunione costringendoli in uno schema interpretativo monolitico e non interrelato (del tipo: siamo in comunione per quanto riguarda x ma non y ...)

¹⁶⁴ CO, n. 99.

¹⁶⁵ Il progetto *Common Understanding and Vision*.

Per una valutazione complessiva di Ecclesiology and Ethics

Cosa rappresentano i tre rapporti di *Ecclesiology and Ethics* nella strada verso una comprensione ecumenica del fatto etico? Dobbiamo osservare che la valutazione del cammino compiuto nei tre testi non appare omogenea all'interno dello stesso movimento ecumenico. Da una parte¹⁶⁶, c'è chi sostiene che le stesse conclusioni del processo di studio mancano non solo di un carattere riassuntivo dell'intero processo, ma sono viziate da contraddizioni inconciliabili, dall'altra¹⁶⁷ che chi ritiene, al contrario, che *Ecclesiology and Ethics* abbia imboccato la giusta strada, ma abbia avuto troppa fretta nel giungere a conclusioni ancora immature.

G. Gassmann, già direttore della Commissione Fede e costituzione, rimprovera, nel suo intervento al Centro Pro Unione di Roma, al processo *Ecclesiology and Ethics*, e in particolare al suo ultimo testo, *Costly Obedience*, due vizi fondamentali: la contrapposizione fra comunione sacramentale e comunione morale, e la non integrazione fra un approccio "dal basso" ed uno "dall'alto" alla relazione fra ecclesiologia ed etica. Secondo G. Gassmann, *Costly Obedience* corre il rischio di indurre all'impiego di un duplice, e perciò falso, concetto di comunione, quando ipotizza la possibilità di un progresso nella comunione morale, che possa avere una "velocità" diversa e maggiore rispetto a quello verso la comunione sacramentale. Comunione morale e comunione sacramentale devono essere pensate come due realtà intrinsecamente connesse allo stesso essere della chiesa, come *koinonia* di fede, vita e testimonianza, senza creare una contrapposizione che potrebbe risultare distruttiva del movimento ecumenico. Allo stesso modo, secondo il teologo tedesco, è discutibile la posizione di *Costly Obedience* circa la creazione della *koinonia* a partire dall'esperienza della testimonianza comune.

"Questo approccio "dal basso" può essere utile nella misura in cui è compreso come complementare all'altro approccio "dall'alto", ed in quanto ha come riferimento l'esperienza di una *koinonia* nella fede e nella vita già data. Ma quando tale approccio è sviluppato (...) come fattore generatore o creatore di *koinonia* e quindi conduce alla contrapposizione fra comunione sacramentale e morale, allora esso è chiaramente in contraddizione con l'azione del Dio triuno, che genera *koinonia* attraverso la parola e il sacramento"¹⁶⁸.

La relazione fra la ricerca dell'unità visibile e la testimonianza comune dev'essere cercata sulla base della natura e della vocazione della Chiesa, cui va integrato l'impegno per un comune coinvolgimento morale. L'unità nella testimonianza ha come suo quadro di riferimento la comprensione dell'identità della chiesa.

Sullo sfondo di questo dibattito Gaßmann intravede l'influsso della condizione postmoderna, che spingerebbe alcuni circoli ecumenici a prediligere un approccio localistico e pluralista alle questioni riguardanti la testimonianza comune, "mettendo in dubbio la validità di principi e concetti morali generali"¹⁶⁹. Lo stesso ultimo rapporto di *Ecclesiology and Ethics* suggerirebbe però l'esigenza, al fine di poter parlare di comunione nella testimonianza morale, dei punti di riferimento generalmente accettati e di una base di accordo ampia circa i contenuti della stessa testimonianza comune¹⁷⁰. Per Gaßmann, quindi, *Ecclesiology and Ethics*, pur costituendo un contributo importante nella ricerca di una corretta relazione fra ecclesiologia ed etica, fallisce nell'indicare strade convincenti verso tale integrazione, rischiando di mettere in discussione il cammino di superamento fra le due tradizioni portanti del CEC.

In termini diversi dalla riflessione di Gaßmann, Larry Rasmussen, in un breve saggio posto in calce all'edizione definitiva dei testi di *Ecclesiology and Ethics*, mostra un vivo apprezzamento per la metodologia utilizzata nel processo di studio. Proprio l'istanza localizzante delle esperienze di testimonianza comune, con le loro infinite sfaccettature e particolarità, costituirebbe la novità più rilevante dei tre studi hanno indicato. Dalle concrete esperienze di formazione,

¹⁶⁶ GASSMANN G., *The Search for Christina Unity and Common Moral Orientation - Three Case Studies*, in CPU 51 (1997) 3-9

¹⁶⁷ RASMUSSEN L., *The Right Direction, but a Longer Journey*, in *Ecclesiology and Ethics*, Geneva 1997, p. 105ss.

¹⁶⁸ *The Search o. c.*, p. 9

¹⁶⁹ G. GASMAN, *The Search...*, p. 7.

¹⁷⁰ GASSMANN G., *The Search o. c.*, p. 7s.

condivisione e testimonianza nasce anche l'autocomprensione delle chiese nei confronti della sua identità. Come evitare che la ricchezza e la molteplicità delle esperienze si trasformi in una dispersione che va a danno della comunione? Secondo Rasmussen, il ruolo del CEC e del movimento ecumenico consisterebbe proprio nel fornire il contesto che consenta la comunicazione delle esperienze. Il concetto africano di "Sokoni", mercato, utilizzato per descrivere la metodologia seguita nel programma *Theology of Life*, dell'Unità III del CEC¹⁷¹, descrive bene questo scambio, concreto e vitale, di esperienze da cui nasce una comunione più ampia. È quindi in una prospettiva induttiva, non priva di rischi e di contraddizioni¹⁷², che si può trovare la strada non sola per una crescita del livello di testimonianza comune fra le chiese, ma per lo stesso progresso nella ricerca dell'unità visibile. Se *Costly Obedience* ha un limite, conclude il teologo americano, esso è quello di aver voluto troppo frettolosamente individuare il risultato di questo scambio, ad esempio individuando nella comune comprensione del battesimo la sorgente di una comune comprensione del fatto etico fra le chiese¹⁷³.

¹⁷¹ Vedi ROBRA M., *Theology of Life – Justice, Peace, Creation: An Ecumenical Study*, in ER 48 (1996) 28-37.

¹⁷² Rasmussen L. si collega all'"a caro prezzo" presente nel titolo dei tre rapporti che costituiscono il frutto di *Ecclesiology and Ethics*. Cf *Regno doc.* 13/1993, 432.

¹⁷³ La presenza di una tale differenza nella valutazione di *Ecclesiology and Ethics* non può che colpire, data l'importanza della preistoria e del significato attuale di questo processo di studio. Colpisce, inoltre, come le note negative giungano da un esponente di Fede e Costituzione, mentre quelle positive da un teologo impegnato nell'Unità III del CEC, che raccoglie l'eredità di *Life and Work*. Sembra che *Ecclesiology and Ethics* riacuisca le tradizionali tensioni interne al CEC, invece che contribuire al loro superamento. Il problema di un'adeguata valutazione della ricerca sulle relazioni fra testimonianza morale e ricerca dell'unità, non può essere risolto con una drastica scelta per una delle due interpretazioni. La ricerca di un compromesso non può evitare il nodo di una riflessione epistemologica sulle questioni di etica fondamentale, che coinvolga il movimento ecumenico.

1. Analisi della multiforme realtà del capitalismo.

È stato scritto moltissimo sulla genesi e le caratteristiche del capitalismo, sulle sue virtù, sui suoi errori. Ma lo sforzo compiuto non è servito a rendere concordi gli studiosi né sulle origini del fenomeno né sulla qualità delle sue trasformazioni e dei suoi limiti né sul suo futuro. Di contro, ad arricchire il quadro delle interpretazioni e delle possibilità storiche, sono intervenuti alcuni eventi: il crollo dei socialismi nelle loro diverse forme storiche, la comparsa e l'affermazione dei nuovi capitalismi in luoghi e in tempi non previsti dalle analisi classiche dello sviluppo (in Giappone, nei Paesi del Sud Est asiatico, in Cina, in India, in America Latina), alcune trasformazioni connesse alla globalizzazione, con le loro implicazioni economiche, politiche, sociali e culturali¹⁷⁴. Si apre, pertanto, un nuovo campo di prospettive e di riflessione. In questo quadro il modello capitalista si presenta, dopo un esordio non proprio dal volto umano, come il modello economico che più di ogni altro realizza il benessere attraverso l'ampliamento del controllo sulla natura e la razionalizzazione della vita sociale e individuale. Nella mia riflessione, voglio delineare per sommi capi il quadro delle implicanze che i passaggi dal *pre* al *post capitalismo* comportano, con l'indicazione di alcuni capisaldi della riflessione teorica sulle sue origini e sulle sue conseguenze extra economiche¹⁷⁵.

1.1. Una somma di espedienti e di procedure chiamate capitalismo.

Il capitalismo, cui faccio riferimento in armonia con l'analisi dei classici, da una parte è considerato un modo di produzione limitata e transeunte tra quelli assunti dall'attività umana, volta al soddisfacimento dei bisogni materiali; dall'altra, considera gli elementi di questa forma economica come naturali ed eterni, individuandone nella formula capitalista la migliore fra quelle possibili¹⁷⁶. La prima delle due concezioni si fa risalire a K. Marx; all'altra si associano i nomi di M. Weber, di J. A. Schumpeter e della corrente liberale del pensiero economico. In realtà, l'analisi dei classici sul capitalismo, nonostante le differenze di approccio e di valutazione, è molto più complessa di quanto in genere si ritenga. Il capitalismo non è concepito da M. Weber come il prodotto dell'etica protestante, conscio che "nessuna etica è mai stata determinata solo da fattori religiosi"¹⁷⁷. È invece un sistema economico *sostenuto da un ethos acquisitivo* che trova nel protestantesimo, d'impronta soprattutto calvinista, alcuni importanti puntelli motivazionali. Il capitalismo per M. Weber è impossibile senza le caratteristiche costitutive di quello che egli definisce *lo spirito del capitalismo*, cioè: l'utilitarismo ragionevole, la sete di guadagno temperata dalla razionalità e soprattutto dall'onestà, l'antitradizionalismo, il concetto di professione nel suo duplice significato di lavoro e di vocazione religiosa¹⁷⁸.

Nell'analisi di K. Marx, il capitalismo è certamente imperniato sui rapporti di produzione, volti alla creazione di plusvalore come scopo diretto e motivo determinante¹⁷⁹. Ma per Marx, il capitale è, prima di ogni altra cosa, un rapporto

¹⁷⁴ Vedi J. BAUDRILLARD, in particolare, *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna 1976 e di G. BONAZZI, *Il tubo di cristallo: modello giapponese e fabbrica integrata alla Fiat-auto*, Il Mulino, Bologna 2003.

¹⁷⁵ Cf DORE R., *Bisogna prendere il Giappone sul serio?* Il Mulino, Bologna 1998; ALBERIT A., *Capitalismo contro capitalismo*, Il Mulino, Bologna 2004.

¹⁷⁶ Cf SOMBART W. *Il Borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Longanesi, Milano 1988, p. 46. Vedi anche lo studio di BAZZICCHI O., *Alle origini dello spirito del capitalismo*, Dehoniane, Bologna 2001.

¹⁷⁷ WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Opere*, Utet, Torino 1976a, p. 128. Cf sempre di WEBER M., *Osservazioni intermedie*, in *Opere*, Torino 1976; *Economia e Società*, Longanesi, Milano 1961.

¹⁷⁸ Cf FERRAROTTI F. *Introduzione a M. Weber. Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, pp. 30ss. IDEM, *Una teologia per atei*, Laterza, Bari 1983. È necessario sottolineare che onestà non indica un valore morale in sé, ma è un mezzo ottimale che crea fiducia per ottenere crediti finanziari.

¹⁷⁹ Cf MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968; MARX K., *Il capitale*, libro III, Einaudi, Torino 1975.

sociale. Il denaro in se stesso non è capitale, almeno finché è usato solo per moltiplicare valore, quando diviene un mezzo per produrre plusvalore attraverso l'utilizzo del lavoro salariato e l'appropriazione privata del *surplus* che produce. È la relazione sociale che sta alla base dei rapporti di produzione a costituire il *focus* principale dell'analisi marxiana, quello da cui parte l'articolazione analitica del suo pensiero e che gli suggerisce la teoria del plusvalore, dimostratasi poi infondata in termini economici¹⁸⁰.

J. A. Schumpeter, in sintonia con Marx, sottolinea l'importanza dello spirito innovativo in campo economico, in grado di offrire benessere e ottenere il profitto come corrispettivo. L'economia si svolge per fasi: a quella prospera segue la fase di flessione e quindi quella di ripresa. Per Schumpeter il capitalismo, dopo aver distrutto tutte le altre *formae mentis*, alla fine distruggerà anche se stesso. In questa lettura egli afferma che il processo capitalistico tende alla eliminazione delle piccole e medie aziende. Ciò significa alterare il quadro democratico e svuotare il concetto stesso di proprietà¹⁸¹. La struttura politica di un paese è profondamente modificata dall'eliminazione di un nugolo di aziende piccole e medie, i cui titolari, insieme con i dipendenti contano quantitativamente alle elezioni ed esercitano su quella che potremmo chiamare la classe degli uomini di punta un'influenza che la grande impresa non potrà mai vantare. Le basi stesse della proprietà privata e della libera contrattazione crollano, in un paese in cui i loro modelli più vitali, concreti e significativi spariscono dall'orizzonte morale del popolo. D'altro lato, il processo capitalistico mina la propria intelaiatura istituzionale, continuando a prendere la parte (la "proprietà" e la "libera contrattazione") per il tutto, anche all'interno delle grandi unità produttive. Prescindendo dai casi, anche se notevoli, in cui l'impresa è praticamente proprietà di un singolo o di una famiglia, la figura del proprietario e, con essa, l'interesse specifico alla proprietà sono scomparsi. Ci sono gli amministratori, i dirigenti e i sottodirigenti: ci sono i grandi e i piccoli azionisti. Il primo gruppo tende ad assumere l'atteggiamento tipico dei funzionari e anche nel caso più favorevole, quello in cui s'identifica con gli interessi dell'azienda in quanto tale, raramente (o mai) s'identifica con gli interessi degli azionisti. Il secondo, anche se considera permanente il proprio rapporto con l'azienda e, in pratica, agisce come la teoria finanziaria vuole che agiscano i titolari, non ne ha né la funzione né il comportamento specifico. Quanto al terzo gruppo, i piccoli azionisti spesso non si curano di quella che per quasi tutti rappresenta una fonte secondaria di reddito e, se ne curino o no, raramente l'hanno a cuore; essendo generalmente bistrattati, e più spesso ritenendosi tali, prendono quasi sempre un atteggiamento ostile alla "loro" azienda, al *big business* in generale e, specie quando le prospettive non sono brillanti, allo stesso ordine capitalistico.

Così, il processo capitalistico lascia in secondo piano tutti gli istituti, specialmente quelli della proprietà e della libera contrattazione, in cui si esprimevano i bisogni e i modi d'essere dell'attività economica realmente privata. Dove non li abolisce la libera contrattazione perviene allo stesso risultato modificando l'importanza relativa delle forme giuridiche esistenti, le forme giuridiche proprie della società per azioni (per esempio) in confronto a quelle delle società appartenenti a individui singoli o a soci, o alterandone il contenuto o dando loro un significato diverso. Il processo capitalistico, sostituendo i pacchetti di azioni ai muri e alle macchine dello stabilimento, svuota il concetto di proprietà, ne indebolisce la presa un tempo così forte, nel senso del diritto legale e della capacità reale di trasformare ciò che si ha in ciò che si vuole, sia nel senso che il possessore del titolo è deciso a combattere, economicamente, fisicamente e politicamente per la propria azienda e per il suo controllo e a morire. L'evaporazione di quella che possiamo chiamare la sostanza materiale della proprietà e la sua realtà visibile e tangibile, incide non solo sull'atteggiamento degli azionisti, ma anche su quello degli operai e del pubblico in genere. La proprietà smaterializzata, sfunzionalizzata e assenteista non esercita più il fascino tipico della forma vitale della proprietà. Un giorno non ci sarà più *nessuno* al quale veramente preme di difenderla, nessuno all'interno e nessuno all'esterno dei confini dell'azienda gigante¹⁸².

180

Cf NAPOLEONI C.,

Valore, Milano 1996.

181

Cf SCHUMPETER J. A., *Teoria dello sviluppo economico e Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Libri, Milano, 1977.

182

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pp. 32-33.

L'annoso problema relativo ai fattori determinanti lo sviluppo capitalistico è superato, dunque, sulla base delle più recenti ricostruzioni storiche. In particolare secondo l'analisi della scuola braudeliana, non c'è stato nessun fattore determinante nella formazione del capitalismo, nessuna rottura, ma solo la lenta, complessa e difficile combinazione di fenomeni di lunga durata. La ricerca di F. Braudel si articola su diversi piani della vita sociale e dell'articolazione storica dei flussi di civiltà, dimostrando come la formula socioeconomica capitalista ha raggiunto il suo più alto dispiegamento solo dopo molti secoli di lenta e faticosa avanzata *dentro, accanto e contro* altre formule sociali possibili, spesso ben più radicate. Ciò avviene grazie alla felice congiunzione di elementi che si ritrovano sparsi un po' dovunque in ogni angolo del continente e in periodi storici anche remoti. Scrive F. Braudel:

"Da sempre tutte le tecniche, tutti gli elementi della scienza sono scambiati, viaggiano attraverso il mondo, seguendo un movimento di diffusione incessante. Ciò che tuttavia si diffonde male sono le associazioni, le combinazioni di differenti tecniche: il timone diritto, più l'artiglieria a bordo delle navi, più la navigazione d'alto mare. E, allo stesso modo, il capitalismo, che è anch'esso una somma di espedienti, procedure, abitudini, affermazioni"¹⁸³.

Il capitalismo, dunque, si afferma dopo un'incessante alternanza di fortune e di rovesci congiunturali, inizialmente in una parte del mondo pur essendo possibile in molte altre. Solo dopo aver scavato nei cunicoli della storia e delle abitudini umane trova il sentiero della propria affermazione. Non è l'avanzamento tecnologico il fattore discriminante del capitalismo, e nemmeno solo l'*ethos* acquisitivo, favorito dal protestantesimo che Weber, con tutte le cautele e lo spirito critico che lo contraddistinsero, assume come orientamento di fondo del capitalismo¹⁸⁴. Nemmeno è sufficiente il grado di accumulazione originaria di capitale per spiegare il radicamento del capitalismo in alcune aree geografiche piuttosto che in altre. Neanche il mercato è il principale elemento di differenziazione, poiché i mercati sono dovunque, anche in società appena abbozzate e rudimentali. Il capitalismo è la somma di espedienti, procedure, abitudini, affermazioni che caratterizza il particolare rapporto che alcune società intrattengono con il loro ambiente naturale e sociale. L'imprenditore non è identificabile con il pioniere del capitalismo dipinto da Sombart, in cui si fondono lo spirito di avventura, la capacità realizzatrice, il desiderio di affermazione e l'impulso al guadagno¹⁸⁵. Piuttosto, l'imprenditore (e con lui le imprese finanziarie) arriva, quando tutto è pronto e si propone di gestire quel mondo dell'economia di mercato secondo regole volte al conseguimento di un profitto.

"Il capitalista è l'uomo che controlla o cerca di controllare l'immissione di capitale nel continuo processo di produzione, al quale tutte le società sono destinate; il capitalismo è in linea di massima (...) il modo in cui è gestito, con finalità in genere poco altruistiche, questo gioco di costante

¹⁸³ BRAUDEL F., *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (sec. XV-XVIII)*, Einaudi, Torino 1984, pp. 31-33. IDEM, *La dinamica del capitalismo*, II Mulino, Bologna 1988, particolarmente pp. 52ss. Braudel sostiene che fin dal XIII secolo si può parlare di capitalismo, pur sapendo di rischiare l'anacronismo. Ma lo sostiene sulla base di una distinzione tra economia, mercato e capitalismo. Distinzioni analoghe tra commercio locale e commercio a lunga distanza, fra sistema di riferimento alla sola struttura economica si leggono anche in POLANYI K., *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974. Questa concezione ha ispirato la monumentale opera di WALLERSTEIN I., *Il sistema mondiale dell'economia moderna. I. L'agricoltura capitalistica e le origini dell'economia europea nel secolo XVI; II. Il mercantilismo e il consolidamento della economia europea, 1600-1750; III. L'era della seconda grande espansione*, Bologna 1978-1995. Tutti i volumi sono pubblicati dall'editrice Il Mulino, Bologna 2005².

¹⁸⁴ Molti Autori si sono impegnati a dimostrare l'infondatezza dell'analisi weberiana o almeno l'apparente pregnanza del nesso causale istituito fra etica protestante e capitalismo. Cf NOVAK M., *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni Comunità, Milano 1994; IDEM, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Roma 1987.

¹⁸⁵ Cf SOMBART W., *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967; IDEM, *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Milano 1978.

immissione"¹⁸⁶.

Alcuni ritengono, forse con qualche ragione, che l'affermazione del capitalismo nel secolo XIX è stata opera della borghesia imprenditoriale più che del denaro o della ricchezza in genere.

"Se la forza dell'Inghilterra stava nella miriade di fabbriche che popolavano i distretti centrosettentrionali dell'isola, era tuttavia la *City* a dettare legge, a regolare le cadenze della sua economia, e non solo di quella. L'immenso forziere dislocato nel breve tratto di strada fra la *Bank of England* e lo *Stock Exchange*, concentrando una massa monetaria senza uguale, era diventato il centro e il cuore pulsante dell'economia mondiale. Per ciò stesso sembrava qualcosa di mostruoso, il simbolo per antonomasia del *Re denaro* e, insieme, di un potere tenebroso. D'altra parte, anche in Francia il mondo dell'alta finanza suscitava simili impressioni. Nel 1853, Proudhon denunciava che l'epoca sua aveva "preso per decalogo la Borsa, per patria e chiesa la Borsa"¹⁸⁷.

Una situazione analoga sembra essersi prodotta anche nell'attuale fase di globalizzazione in cui la penetrazione nei mercati del mondo intero per opera delle imprese transnazionali è resa possibile dagli ingenti movimenti di capitale operati in tempo reale. L'economia finanziaria sembra gestire le leve e le sorti dell'economia mondiale influenzando le scelte politiche dei governi¹⁸⁸. È utile sottolineare che, tenuto conto del potere pervasivo e scardinante del denaro e affinché si potesse affermare come veicolo della forma di organizzazione economica capitalistica, la sua azione doveva innestarsi sulla forza e sull'estensione delle economie sottostanti, *senza poter prescindere* da un insieme di condizioni di vita materiali, sociali e politiche per il suo insediamento e la sua stabilizzazione.

"Privilegio di pochi uomini, il capitalismo è impensabile senza la *complicità attuale* della società. Esso è necessariamente una realtà d'ordine sociale, politico e persino un fatto di civiltà: è necessario perché esso proliferi, che la società intera ne accetti, in un certo qual modo, più o meno coscientemente, i valori"¹⁸⁹. Infatti, "la crescita e il successo del capitalismo richiedono una serie di condizioni sociali, una certa tranquillità nell'ordine sociale, una certa neutralità, debolezza o compiacenza da parte dello stato"¹⁹⁰.

Per di più, richiede una sorta di adattamento da parte della religione, delle gerarchie sociali, della famiglia e di tutto ciò che contribuisce a ottenere l'affidabilità delle strutture, la stabilità degli equilibri di potere, la riduzione dell'incertezza. Se vi è una differenza specifica fra la forma *storico sociale* del capitalismo e le altre forme *arretrate*, essa va ricercata in un complesso di relazioni e di istituzioni originate nella specifica discontinuità che produce la separazione fra la dimensione economica e quella religiosa e politica, in cui l'economia di mercato può svilupparsi senza troppi vincoli ed assumere le peculiarità del modello capitalistico di sviluppo.

"La società del XIX secolo, nella quale l'attività economica fu isolata e attribuita ad una particolare motivazione economica, rappresentò una discontinuità particolare"¹⁹¹. Una discontinuità in cui "il profitto e non più la rendita, l'impiego del capitale a scopi produttivi e non più il profitto, l'impiego del capitale a scopi produttivi e non più il tesoreggiamento, diventarono i cardini della vita economica (...). Sia che il meccanismo propulsivo dello sviluppo consistesse nella destinazione del risparmio all'investimento (nel sacrificio dell'attesa come sosterranno gli ecologisti classici), sia che dipendesse invece dalla formazione di *plusvalore* (della parte del lavoro non retribuita, come avrebbe affermato Marx), la diffe-

186 BRAUDEL F., *Capitalismo*, o. c. pp. 53-54.

187 Citato da CASTRONOVO V., *Le rivoluzioni del capitalismo*, Laterza, Bari 2005, p. 45.

188 Cf GIDDENS A., *Sociologia*, Bologna 1991.

189 BRAUDEL F., o. c. p. 65.

190 IDEM, p. 73.

191 POLANYI K., o. c. p. 92.

renza rispetto al passato stava in un sistema che non si basava più sui frutti oziosi del possesso, ma sulle relazioni dello scambio e della produzione, sulla creazione di nuove risorse e la loro libera circolazione¹⁹².

In questo specifico passaggio nel processo di riduzione della complessità inaugurato dalla civiltà occidentale, si compie la svolta profonda della modernità, in cui prende corpo e si consolida la formula orientata a realizzare sulla terra il benessere e la felicità che nella società premoderna erano perseguibili solo nella sfera ultraterrena¹⁹³.

1.2. La ferita mortale della modernità: la rottura del limite e la perdita del sacro. Fino alle soglie della modernità ogni aspirazione alla felicità e al benessere è rimasta interna a un orizzonte filosofico religioso in cui il fluire degli eventi umani, tutti i pericoli e l'incertezza del vivere non potevano sottrarsi alla protezione divina; anzi, in essa avrebbero trovato l'unica garanzia di risposta, consacrati alla salvezza celeste. Ciò che si alterna nei grandi rivolgimenti economici, storici e ideali che conducono al capitalismo, inteso come cardine economicosociale della modernità, si può sintetizzare in uno slancio rivolto a forzare ogni ordine statico, a rivedere e superare il limite attraverso un uso generalizzato della razionalità e della tecnica. Scrive M. Weber:

"L'avversario, col quale ebbe a lottare in prima linea lo spirito del capitalismo nel senso di un determinato stile di vita, legato a certe norme, che si presenti col carattere di un'etica, fu quel modo di sentire e di condursi, che si può definire con la parola *tradizionalismo*"¹⁹⁴.

In particolare, perché l'*ethos* capitalistico si affermi come forma di razionalità prevalente, necessita di una comunità di appartenenza, come anche esige,

"l'evoluzione del possesso di beni *intra* e *ultramondani* in qualcosa di razionale e consciamente perseguito, sublimato attraverso la scienza"¹⁹⁵.

Perché ciò sia possibile, i rapporti sociali devono farsi astratti e impersonali, sostituendo all'etica religiosa della fratellanza un altro tipo di universalismo astratto derivante dal calcolo degli interessi che si scontrano e si incontrano sul mercato. Infatti, l'economia razionale

"è un'attività funzionale. È orientata ai prezzi monetari che originano dalla lotta di interessi degli uomini sul *mercato*. Senza stime in prezzi monetari e quindi senza questa lotta d'interessi, non è possibile calcolo di sorta. Il denaro è la cosa più astratta e impersonale che esista nella vita dell'uomo. Di conseguenza, quanto più il mondo della moderna economia capitalistica seguiva le sue leggi immanenti, tanto più diventava inaccessibile a qualsiasi ipotetico rapporto con un'etica religiosa di fratellanza. E il distacco cresceva con il crescere della razionalità e della impersonalità"¹⁹⁶.

L'etica del bene e del vero oggettivo è soppiantata, di conseguenza da quella dell'autenticità e della sincerità, che si centra sul soggetto, avente in sé il metro per giudicare delle azioni. Di conseguenza, questioni riguardo alle quali si accetta tranquillamente i dettami dell'autorità, ora sono riferite alla scelta individuale. I problemi vanno affrontati e risolti per conto nostro. Non c'è un'autorità ulteriore rispetto al tribunale ulteriore: Ogni autorità politica, morale e religiosa resta, comunque esterna alla coscienza. Se osservata acriticamente, comporta una diminuzione della libertà e un'infedeltà di fondo¹⁹⁷. Per Weber il processo d'affermazione del capitalismo è reso possibile nel solco di una civiltà fondata sulla rottura del limite, dove la cultura si configura come assalto al divino, attuato attraverso la razionalizzazione della condotta di vita e incardinata sulla preminenza accordata all'etica razionale rispetto ai valori irrazionali (o meglio

192

IDEM. p. 104.

193

Cf DURKHEIM E., *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1971, pp. 123-134 e OFFE C. *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Milano 2003.

194

WEBER M. *L'etica protestante*, o. c. 1976, p. 137.

195

IDEM, p. 591. Cf

anche TOENNIES F., *Comunità e società*, Milano 1963.

196

IDEM, p. 593.

197

TAYLOR CH., *Il disagio della modernità*, Roma-Bari 2002, p. 34.

solo in parte razionali), tipici del mondo premoderno. Oltre ad un particolare *ethos*, gli altri importanti capisaldi su cui diviene possibile edificare il capitalismo sono la scienza e la razionalità tecnica. La scienza, ponendosi come l'unica forma possibile di esame ragionevole del mondo, ha come primo compito quello di strappare l'uomo all'incertezza e all'insensatezza dell'ordine regolato secondo natura. Si pone come origine alla palese insensatezza della morte. Ma istituendo una traiettoria che è quella dell'indefinito sviluppo della conoscenza e della cultura, lo riconsegna alla insensatezza della vita, cioè all'insensatezza della autoperfezionamento¹⁹⁸. In questo senso ogni cultura appare come una deviazione dell'uomo dal ciclo preordinato della vita naturale e per questo condannato, con ogni suo progresso, a un'insensatezza sempre più distruttrice. Nelle magistrali pagine in cui M. Weber analizza la grande frattura che conduce alla perdita del sacro, le figure in cui si incarnano i due universi di valori incentrati sulla vita *extra* e *intramondana*, sono da un lato quelle *premoderne* del contadino, del signore o dell'eroe medievale, dall'altro quella dell'uomo colto della modernità votato alla vana ricerca della felicità intramondano.

"Il contadino poteva morire sazio della vita, come Abramo. Lo stesso valeva per il signore feudale e l'eroe guerriero. Infatti, ambedue compivano il ciclo della loro esistenza senza tendere a qualcosa fuori di essa. Potevano giungere, a loro modo, a un compimento terreno che derivava dalla semplice e assoluta chiarezza data al contenuto della loro vita. Ciò invece non era possibile all'uomo colto, che aspirava all'auto perfezionamento nel senso dell'appropriazione o della creazione di contenuti culturali. Egli poteva certamente diventare stanco della vita, ma non sazio della vita nel senso del compimento di un ciclo vitale. Infatti, la sua perfezionabilità arrivava all'infinito, come quella dei beni culturali. E quanto più i beni culturali e le mete di autoperfezionamento si differenziavano e si moltiplicavano, tanto più esigua diventava quella frazione che l'individuo nel corso di una vita finita riusciva ad abbracciare come ricevente o come creatore"¹⁹⁹.

Lungo questa via si produce la frattura della modernità (la ferita di cui parla Schiller) e che Marx individua nei suoi scritti giovanili come un fondamento dell'alienazione²⁰⁰. Ciò che in ultima analisi attiene alla separazione dell'individuo dalla comunità ed è alla base della nascita del soggetto moderno, si accompagna ad altre cesure, prima fra tutte le fratture fra interesse pubblico e privato, tra felicità privata e felicità pubblica²⁰¹. Le stesse che da Tocqueville²⁰² fino ai comportamenti del postmodernità segnano il percorso di un'inarrestabile perdita di valori coesivi dell'identità personale e della solidarietà sociale, accompagnandosi al progressivo declinare dell'individualismo, *bien entendu* (Tocqueville), nel *narcisismo* come patologia sociale descritta da Lasch²⁰³. Una prima forma di continuità tra *pre* e *post capitalismo* può essere vista nel fatto che la sindrome moderna e quella postmoderna sono collegate al fallimento delle aspettative di pienezza nella vita pubblica e privata di cui la modernità doveva assicurare la realizzazione. Esse vanno inserite nel medesimo tracciato storico e ideale in cui si sconta il fallimento della ricerca di autosufficienza, di felicità e autonomia e da cui scaturisce il bisogno del sacro²⁰⁴.

1.3. La via capitalista alla felicità.

In questo tracciato, in cui si infrange la barriera del sacro e si tenta di annettere i

¹⁹⁸ Cf MUSSO M. G., *La trave nell'occhio. Mito e scienza dello sviluppo*, Roma 2004.

¹⁹⁹ IDEM pp. 661-662.

²⁰⁰ Cf MARX K., *Manoscritti*, o. c. p. 123.

²⁰¹ Cf HIRSCHMAN A. O., *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo, prima del suo trionfo*, Milano 1990; IDEM *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 1983.

²⁰² Cf TOCQUEVILLE A., *La democrazia in America*, 3 voll., Il Mulino, Bologna 1932.

²⁰³ Cf LASCH C., *La cultura del narcisismo*, Milano 1981. Cf anche RIESMAN D., *La folla solitaria*, Bologna 1956. Vedi anche BELL D. K., *The coming of post-industrial society*, New York 1973; IDEM, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Cambridge 1976; SENNET R. J., *Il declino dell'uomo pubblico*, Milano 1981.

²⁰⁴ Cf RIESMAN D., *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna 1956.

territori celesti alle lande desolate della vita mondana, avviene comunque un mutamento considerevole nell'universo dei riferimenti di valore della civiltà occidentale, che Weber descrive come un processo di disincantamento del mondo. Comincia da lì una lunga fase di sedimentazione di una nuova costellazione di senso impregnata di una spaccatura in cui le passioni, e con esse la *natura* e tutto ciò che assume *valore di primitivo*, subiscono un processo di addomesticamento da parte delle più alte facoltà di controllo. Alla ragione è affidato il compito di *creare* il mondo, di allontanare e ridurre l'incertezza in ogni sua forma conoscitiva, sociale, esistenziale. Hirschman²⁰⁵ mostra per quale lungo, difficile e tortuoso processo si sia compiuta la ridefinizione del valore e dell'importanza assunta dallo interesse economico, prima che diventasse una categoria fondante dell'universo concettuale, dei fini e delle azioni sui quali ruota l'organizzazione sociale del capitalismo e della sua figura emblematica: il mercato. La separatezza, l'astrazione, l'ipertrofia e il ruolo di guida, che la dimensione economica assume nella modernità, è una caratteristica emergente nella storia della civiltà. Essa imprime una svolta di rilievo e originalità al percorso dello sviluppo inaugurato dall'Occidente. Per la prima volta

"non è più l'economia ad essere inserita nei rapporti sociali, ma sono i rapporti sociali ad essere inseriti nel sistema economico. L'importanza vitale del fattore economico per l'esistenza della società preclude qualunque altro risultato poiché una volta che il sistema economico sia organizzato in situazioni separate, basate su motivi specifici e conferenti uno speciale *status*, la società deve essere formata in modo da permettere a questo sistema di funzionare secondo le proprie leggi"²⁰⁶.

La nascita dell'economia politica come scienza separata è, al momento dei suoi esordi, profondamente segnata da questo rivolgimento e la riflessione dei Classici contiene tutta la complessa problematica che si aggroviglia intorno ad alcuni temi di fondo: il valore, l'utilità, il profitto, la ricchezza, il lavoro, i fattori e le condizioni dello scambio e del benessere. La scienza economica, che per prima si è posta il problema dello sviluppo e del benessere, è nata come *scienza della felicità* (Bentham) e della *ricchezza delle nazioni* (Smith). In particolare quest'ultimo scrive:

"Il lavoro annuo di ogni nazione è il fondo da cui si traggono originariamente tutte le cose necessarie e gli agi della vita, che essa consuma ogni anno e che consistono sempre o nel prodotto immediato di quel lavoro o che si acquista con quel prodotto dalle altre nazioni. Quindi, secondo che quel prodotto o ciò che con esso si acquista, è in rapporto maggiore o minore col numero di coloro che lo devono consumare, la nazione sarà meglio o peggio fornita delle cose necessarie e degli agi che le occorrono"²⁰⁷.

Castronovo V. commenta il testo di A. Smith in questi termini: "Individuando la sorgente della ricchezza nel lavoro e sostenendo che entrambe le parti di un rapporto di scambio potevano trarne beneficio, diede un vigoroso colpo di piccone al vecchio edificio corporativo e oligarchico dello stato mercantilista. Asserendo che ogni soggetto, perseguendo il proprio interesse particolare, finiva con il realizzare l'interesse collettivo, egli (Smith) rese compatibile ricchezza e morale, il

²⁰⁵ Qualsiasi azione umana è tesa al raggiungimento di una qualche soddisfazione, che l'economia ortodossa individua soltanto nell'accrescimento dell'utilità individuale. Se si tenta di rimuovere questa affermazione, contestualizzando i comportamenti all'interno di un sistema di valori, si aprono nuove feconde possibilità di indagine sulla relazione fra comportamenti individuali e dinamiche collettive. A tal fine diventa utile un approfondimento sulla natura umana proprio per meglio comprendere i comportamenti economici.

²⁰⁶ POLANYI K., o. c. p. 74.

²⁰⁷ SMITH A., *Ricchezza delle nazioni*, Guida, Napoli 1989, p. 48. Si potrebbe obiettare che il riferimento ad A. Smith sia troppo economicista, perché Smith, come Weber, sostiene che il capitalismo cresce anche per le azioni morali. Ma qui ho voluto sottolineare l'aspetto di maggior interesse ai fini di questo elaborato. Cito, a completamento di quanto ho affermato, l'importante opera di SMITH A., *La teoria dei sentimenti morali*, Guida, Napoli 1974, pp. 21-172, passim.

profitto individuale con il bene comune”²⁰⁸.

La progressiva scomposizione e riduzione del concetto di *felicità* nella nozione di *piacere* e poi di *utilità* per opera di Bentham, richiese un certo tempo, una congrua fatica e anche una dose di disincanto. Bentham si rassegna a usare il termine *utilità* nel momento in cui si piega all'obbligo della *misurazione*²⁰⁹. Questa vena lungo la quale si articola il collegamento ideale fra le possibilità della crescita e quelle della felicità, tramite l'utilità e il consumo, è uno dei sostrati che ha permesso al capitalismo, come modello economico e come ideologia, di veicolare nei suoi sviluppi economicistici e tecnocratici una precisa e definibile concezione dell'uomo e della sua ricchezza. Il valore assunto dal denaro come mezzo simbolico di realizzazione va visto all'interno di questo quadro e il fatto che esso possa assumere le caratteristiche di dio in terra è collegato alla sua pervasività, all'impersonalità e all'astrazione che gli conferiscono il potere di agire, svincolando le relazioni sociali da legami personali e territoriali. Ma, prima ancora, è collegato al carattere simbolico che il denaro riveste e che gli consente di diventare un codice di comunicazione universalmente riconoscibile e operante²¹⁰.

La scienza e la sua razionalità tecnica costituiscono l'altro perno su cui si incardina l'affermazione del capitalismo, poiché essi sono non solamente elementi propulsori dello sviluppo capitalistico, ma anche base e veicolo di un particolare tipo di universalismo. L'evoluzione tecnologica e scientifica di cui il capitalismo si nutre ha, infatti, operato da struttura portante di un impianto concettuale che, estrapolando l'oggettiva e universale validità dei suoi benefici, ha trasposto anche nei risvolti sociali e politici dello sviluppo capitalistico la medesima impronta razionalistica, universalista e deterministica della scienza classica. Tale trasposizione è basata sull'assunzione del carattere universale e liberatorio della tecnologia, ma anche sull'esportabilità dei successi della scienza in ogni suo campo di applicazione.

1.4. La grande trasformazione.

L'avvento del capitalismo è impensabile fuori della modernità di cui è al contempo prodotto e generatore. Il suo radicamento si accompagna a una serie di mutamenti che possono sintetizzarsi, senza pretesa di completezza né concettuale né storica, in alcune significative impressioni.

Sul piano socioeconomico, alla presenza di una libera economia di mercato, accompagnata dalla separazione della sfera dell'economia da quella politica, la separazione fra luogo di vita e di lavoro, tra famiglia e sistema professionale è evidente. Per la prima volta la terra e il lavoro diventano merci. L'incremento della divisione sociale e tecnica del lavoro subisce un'accelerazione che si accompagna all'industrializzazione crescente; e la differenziazione sociale ne esce profondamente segnata con la separazione in classi lungo le linee della produzione e del consumo di merci. Lo sviluppo sociale è associato così allo sviluppo del modo di produzione ed è caratterizzato dal passaggio da un sistema produttivo in prevalenza agricolo, in cui i rapporti sono per lo più di carattere diretto e personale, a un sistema industriale in cui i rapporti sono impersonali e indiretti²¹¹. Con l'aumento della mobilità geografica e sociale, insieme alla progressiva urbanizzazione e scolarizzazione delle masse, si opera il passaggio dalla forma tipica della comunità a quella della società, da possibilità di coesione sociale, improntate alla solidarietà meccanica, a quelle imperniata sulla solidarietà organica, illustrate da Durkheim. L'importanza che assumono la tecnica e i criteri di regolazione economica per il complessivo rivolgimento che presuppone, anche sul piano dei valori, comporta il passaggio da un agire sociale informato da criteri di razionalità rispetto al valore, a un agire sociale informato in prevalenza al principio della razionalità in rapporto allo scopo.

Sul piano socio politico è accelerato l'aumento dei fattori di eguaglianza e di partecipazione politica dei cittadini, dei gruppi e delle loro organizzazioni alla formazione degli stati nazionali, all'istituzione di una formula politica democratica degli stessi, all'istituzione di una formula politica democratica di

²⁰⁸ CASTRONOVO V., o. c. p. 31.

²⁰⁹ Cf BENTHAM Y., a cura di FUSARO D., *La felicità umana. Sussurri della moralità e tuoni della legge. Il metodo classificatorio*, in Vita e pensiero <http://www.filosofico.net/bentham.htm>, pp. 1-7.

²¹⁰ Cf LUHMANN F., *Sistemi sociali*, Bologna 1990.

Cf LUHMANN F.,

gestione della società. L'altro grande nodo della modernità capitalistica è costituito, infatti, dai principi di uguaglianza e di democrazia, con i loro corollari della omologazione e dell'integrazione come dipendenza reciproca. Al passaggio dallo stato di natura alla società fondata sul contratto si associano trasformazioni di ampia portata sul terreno dei comportamenti pubblici e privati, le cui logiche sembrano dover convergere o ricomporsi per opera di istanze mediatrici e della loro razionalità formale.

Sul piano culturale e psicologico tale passaggio produce e si nutre di fenomeni come l'individualismo collegato al perseguimento dell'interesse, il processo di secolarizzazione, la crescente razionalizzazione della vita sociale. La diffusione di un principio di razionalità che permea valori e comportamenti veicolati dalla socializzazione produce strutture di personalità non più orientate verso la tradizione ma verso una condotta razionale di vita. Si passa da orientamenti ascrivibili a orientamenti acquisitivi e da personalità orientate alla tradizione a personalità auto dirette. La secolarizzazione come connotato peculiare della modernità contribuisce a dare uno slancio maggiore ad alcune forme di relativismo in diversi punti dell'orizzonte culturale di riferimento dei soggetti sociali, e comporta una pluralizzazione delle fonti di identità e delle cerchie sociali di appartenenza²¹².

Se il capitalismo delle origini è stato oggetto di appassionate critiche e bersaglio di rivolte ideali e sociali, il capitalismo maturo è caratterizzato da fenomeni che costituiscono da un lato materia di allarmanti diagnosi e dall'altro offrono ragioni per ipotizzare mutamenti tali da inaugurare l'inizio di una nuova era, libera dall'indigenza e dallo sfruttamento. In particolare il fenomeno della società di massa e del consumismo hanno ispirato una vasta letteratura critica nel corso degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso²¹³. Ma hanno anche trovato sostenitori accaniti in coloro che ritengono che la società di massa sia comunque una società aperta, che garantisce la mobilità sociale, che si fonda sul mutamento perpetuo e sul consenso generale²¹⁴. Sono gli anni in cui la necessità di allargare il mercato e la generalizzazione di uno stile di vita medio, fa sì che aumenti l'uguaglianza fra i cittadini consumatori, ma cresca anche la loro omogeneizzazione culturale, con una progressiva erosione dei margini di differenziazione interna ai diversi strati sociali e agli stessi individui. La diffusione del benessere comporta l'accesso di masse sempre più ampie a *standard* di vita elevati, ma anche richieste sempre più rilevanti di giustizia distributiva e impegno sempre più massiccio dello Stato nella gestione dei conflitti sociali, anche mediante il *welfare state*, con la conseguente crisi fiscale dello Stato. Nella fase della sua maturità, il capitalismo rivela sia nelle strutture tecniche ed economiche sia nelle caratteristiche stesse del gioco democratico e della logica di mercato, i limiti che rendono le decisioni, al contempo, giuste, razionali e tecnicamente funzionali. Lo sviluppo tecnoscientifico e la sua stessa razionalità producono effetti perversi nella sfera sociale e in quella ecologica, smentendo la promessa di un benessere sempre più diffuso. La triade crescita, consumo, benessere diviene insostenibile perché falsa. Sul piano etico e politico, il nesso democrazia, libertà, felicità mostra la sua fragilità, poiché saltano i suoi stessi presupposti, collegati all'idea che sia possibile garantire il massimo di democrazia e di uguaglianza ai cittadini e che il patto sociale consenta di conciliare interesse particolare e interesse generale.

I problemi più rilevanti derivano in questa fase dall'impossibilità di regolare e controllare normativamente lo sviluppo del capitalismo nei suoi aspetti tecnologici, economici, sociali e politici. Le questioni collegate alla sua legittimità e alla governabilità appaiono insolubili all'interno delle regole date nel sistema capitalistico. Si evidenziano limiti allo sviluppo economico: non più quelli contingenti collegati alle crisi cicliche del capitalismo, ma quelli connessi tanto alla dinamica della crescita quantitativa delle variabili economiche, quanto alla

²¹¹ Cf MUSSO M. G., *La trave nell'occhio. Mito e scienza dello sviluppo*, Roma 2004.

²¹² Cf G. SIMMEL, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma 1995.

²¹³ Cf J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi*, Bologna 1996.

²¹⁴ DE MASI D., *La società post-industriale*, in DE MASI D. (a cura di), *L'avvento post-industriale*, Milano, 2000, p. 50.

dinamica sociale che scaturisce dall'esistenza di beni posizionali e alla logica della diffusione del benessere²¹⁵.

L'apertura della problematica relativa ai limiti e alla crisi dello sviluppo capitalistico è generalmente datata agli anni Settanta del secolo scorso e in genere si fa coincidere con un fatto storico: l'impennata dei prezzi del greggio. Ma è evidente che quello fu solo il punto di svolta di un processo già in atto da tempo. La crisi petrolifera segnò comunque l'abbandono, almeno per un certo periodo, dell'ottimismo al quale erano improntati i programmi economici, politici e sociali avviati nella fase postbellica. L'abbandono di tale ottimismo, che si estendeva anche ai programmi ideati per i paesi del cosiddetto terzo mondo, fu quasi un tutt'uno con la crisi del paradigma sottostante alle strategie dello sviluppo capitalistico fin lì adottate. In questo passaggio è venuta via via scemando la fiducia riposta nella possibilità di agganciare i paesi sottosviluppati alla logica del libero mercato, fondata sull'idea che dallo sviluppo economico sarebbero scaturiti benessere, ricchezza e forme democratiche di governo. Nel contempo si sono creati i presupposti per una mutazione nella struttura economica dei paesi occidentali avanzati verso un modello postindustriale di capitalismo.

1.5. La nuova promessa di *bonheur*: la società postindustriale.

Il passaggio alla società postindustriale comporta mutamenti nella struttura sociale, trasformazioni nella vita economica e nella struttura professionale. I principali sono:

- 1) il passaggio dalla produzione di beni alla produzione di servizi,
- 2) il sopravvento del terziario nel settore industriale e l'aumento di rilevanza del settore quaternario (assicurazioni, banche) e del quinario (educazione, ricerca scientifica, amministrazione pubblica e servizi per la salute);
- 3) una preminenza della classe dei professionisti e dei tecnici;
- 4) la centralità della conoscenza scientifica e tecnica, tanto nella sfera della produzione quanto in quella della riproduzione sociale.

Se le prime due caratteristiche si riferiscono a fenomeni rilevabili empiricamente in tutte le società avanzate dell'Occidente, più significativo è l'accordo che si registra fra tutti gli analisti della postmodernità, circa la rilevanza della conoscenza scientifica e tecnica nelle società postmoderne. Non solo per le ricadute che ne derivano sul piano della distribuzione del benessere e del potere, ma anche per la relativa autonomizzazione di questa sfera da tutte le altre. Il sapere è diventato, per Lyotard, la principale risorsa produttiva e ciò comporta una modifica sostanziale nei rapporti fra la popolazione attiva dei paesi ipersviluppati; ma costituisce anche il principale scoglio per lo sviluppo dei paesi arretrati:

"Nella sua forma di merce informazione indispensabile alla potenza produttiva, il sapere è già e sarà sempre più una delle maggiori poste, se non la più importante della competizione mondiale per il potere. Come gli statinazione si sono battuti per dominare dei territori, e in seguito per controllare l'accesso e lo sfruttamento delle materie prime e della mano d'opera a buon mercato, è ipotizzabile che in futuro essi si batteranno per dominare l'informazione"²¹⁶.

Per Touraine, se la società industriale produceva soprattutto beni di consumo, capitale e mezzi di produzione, nella fase postindustriale produce soprattutto conoscenza, capacità di programmazione e di gestione dei sistemi. In ciò è contenuta una nuova promessa di emancipazione delle masse lavoratrici, poiché non si tratta più di mettere il lavoro al servizio del capitale, ma di mettere il presente al servizio del futuro²¹⁷. Per De Masi la società postindustriale offre mirabili prospettive:

"Se si guarda all'onda lunga dell'evoluzione umana, ci si rende conto del fatto che per millenni, l'uomo ha lavorato e prodotto secondo modalità

²¹⁵

limiti dello sviluppo, Milano 1991.

Cf HIRSCH F., *I*

²¹⁶

condizione postmoderna, Milano 2004, p. 14.

LYOTARD A., *La*

²¹⁷

Cf TOURAINE, *La società postindustriale*, Bologna 1994. Nella *Critica alla modernità* egli definisce la modernità come "affermazione secondo la quale l'uomo è ciò che fa", Bologna 1983, p. 11.

rurali e artigianali rimaste più o meno identiche. Appena duecento anni or sono, ebbe inizio l'esperienza industriale basata sulla produzione di massa e poi sull'organizzazione scientifica del lavoro. Quest'esperienza violenta e cruenta quanto altre mai, eppure vitalissima e feconda, in soli due secoli ha posto le premesse per il proprio superamento e per l'instaurazione di un terzo assetto sociale (...). Ciò che risulta strutturalmente modificata è non solo la fabbrica o l'ufficio, ma il sistema sociale nella sua interezza, la vita dell'uomo nella sfera privata e pubblica, nel tempo di lavoro e nel tempo libero. La trasformazione ha come, posta in gioco, la totale eliminazione della fatica fisica, la drastica riduzione dell'orario di lavoro, il massiccio spostamento della produzione dal luogo e dal tempo della produzione materiale ai luoghi e ai tempi della introspezione, della convivialità, dell'amicizia, dell'amore"²¹⁸.

Per questa via di progressiva smaterializzazione e di recupero del tempo di vita sul tempo di lavoro, sembra rinnovata la promessa di *bonheur* che il capitalismo ha coltivato ma, in tutta la prima fase, disatteso.

1.6. L'apoteosi del mercato con il capitalismo planetario.

Se nel corso degli anni Settanta del secolo scorso la riflessione sulle trasformazioni sociali aveva avuto come campo di riferimento privilegiato il passaggio dalla società industriale alla società postindustriale o postmoderna, a partire dagli anni Ottanta muta non soltanto il contesto fenomenico dell'analisi in ragione di alcune grandi trasformazioni di scenario ma cambia anche la prospettiva di riferimento che si orienta sempre più all'analisi delle relazioni e delle trasformazioni globali del sistema planetario. Sul piano economico esso è caratterizzato: 1) dal fenomeno della decolonizzazione industriale, 2) da una più pervasiva e influente opera di intervento sul mercato mondiale delle grandi multinazionali, 3) dall'entrata in gioco dei cosiddetti NIC (*New Industrialised Countries*), 4) dal ruolo determinante che svolgono l'irruzione della Cina e dell'India sulla scena economica come potenze che si rivelano in grado di spostare insieme agli altri paesi del Sudest asiatico, quali il Giappone, Hong Kong, Taiwan, Corea del Sud, Singapore, Malesia, Thailandia, Filippine e Indonesia, il baricentro dell'economia mondiale dallo Atlantico al Pacifico, 5) dall'inversione di rotta nelle linee di politica economica che ha visto l'affermarsi, sempre più chiaro, della parabola liberista di Friedman²¹⁹. Ma vediamo in dettaglio attraverso quale processo si è arrivati alla fase attuale e quali altri caratteri assume il fenomeno della globalizzazione capitalista.

La *globalizzazione* in senso stretto è, nella definizione dell'OCSE, quel processo attraverso cui i mercati e la produzione nei diversi paesi diventano sempre più dipendenti tra loro, a causa della dinamica di scambio di beni e servizi e dei movimenti di capitale e di tecnologie. Nel corso degli anni Ottanta del secolo scorso si sono verificati importanti fenomeni legati all'avanzamento tecnologico e al cambiamento del peso reciproco del settore industriale e terziario con l'allargamento di quest'ultimo, insieme a decisive trasformazioni nell'organizzazione del lavoro verso un modello postfordista. Si sono realizzate in questa fase importanti innovazioni dei processi produttivi, accompagnati da un mutamento nella composizione degli organici e delle compagini aziendali, con la presenza sempre più rilevante delle componenti finanziarie e commerciali a scapito di quelle produttive e, con la scomparsa dell'operaio di massa, un aumento di presenza e di rilevanza delle figure tecniche e dei colletti bianchi. Si evidenziano così i fenomeni:

- 1) una rapida organizzazione dell'attività imprenditoriale intorno alle punte più innovative del mercato e su produzioni tecnologicamente molto sofisticate (il settore del *software* e delle telecomunicazioni),
- 2) le imprese si orientano sul modello degli esperimenti riusciti di *venture*

²¹⁸ DE MASI D., o. c. p. 50.

²¹⁹ FRIEDMAN E., afferma: "L'economia di mercato è il sistema sociale della divisione del lavoro e della proprietà privata dei mezzi di produzione. Ognuno agisce per proprio conto; ma le azioni di ognuno tendono tanto alla soddisfazione dei bisogni degli altri che dei propri. Agendo, ognuno serve i suoi concittadini. D'altra parte, ognuno è servito dai suoi concittadini. Ognuno è in sé stesso mezzo e fine; fine ultimo per sé stesso e mezzo per gli altri nei loro tentativi di raggiungere i propri fini" (FRIEDMAN E., *Manovre monetarie*, Garzanti Libri, 1992, p. 234). Vedi anche *Metodo, consumo e moneta*, Bologna 1996.

- management* di cui *Silycon Valley* è l'esempio più eclatante,
- 3) si lavora per perfezionare procedimenti *standard* che consentono la delocalizzazione degli impianti e la costituzione di *joint venture*,
 - 4) si effettuano movimenti di capitali transnazionali nelle aree povere.

Questi elementi finiscono per sconvolgere le linee classiche della divisione internazionale del lavoro. La carta geopolitica del globo ne esce molto trasformata senza che sia possibile individuare linee di previsione o sviluppi certi. La scomparsa del terzo mondo come categoria geopolitica, a seguito del collasso del secondo mondo, è accompagnata anche dall'erosione del valore dei confini geopolitici coincidenti con gli stati nazionali²²⁰. In parte è dovuto ai movimenti di interpenetrazione dei mercati e dei capitali, con la conseguente mondializzazione dei flussi economici e finanziari e al particolare ruolo che vi svolgono le imprese transnazionali e in parte a causa dei fenomeni di recrudescenza dei nazionalismi e delle massicce ondate migratorie che caratterizzano vaste aree dell'Europa. La combinazione di capitali e di imprese di Stati diversi, così come la *smaterializzazione* dei beni e dei servizi prodotti dall'economia terziaria, pone il problema della stima e della classificazione del loro contributo all'economia dei singoli paesi. Inoltre, la dissociazione dell'economia finanziaria dall'economia reale, soprattutto l'assenza di un controllo efficace sulle direzioni e il ritmo del progresso tecnico, fanno sì che la capacità di gestione politica risulti sottosviluppata rispetto alla potenza economica.

La difficoltà degli organismi internazionali di svolgere un ruolo efficace di indirizzo, di gestione e di controllo, contribuisce a rendere il sistema planetario integrato sul piano economico, ma senza guide reali sul piano politico²²¹. Infine, ma non in ordine d'importanza, l'intensificazione dei problemi socioambientali e l'emergenza della questione ecologica inducono alla convinzione che il problema dello sviluppo non può essere affrontato in termini di interventi isolati, ma sia necessario un riorientamento delle finalità sociali, politiche ed etiche, del progresso tecnologico con un'attenzione privilegiata agli effetti perversi sull'ambiente. Secondo alcuni studi sarebbe impossibile assicurare nello stesso tempo crescenti *standard* di vita e una soddisfacente qualità dello ambiente. L'idea stessa della crescita per tutti, contenuta nel concetto di *sviluppo sostenibile*, sarebbe insostenibile.

Quali siano gli elementi di continuità e quali le discontinuità fra la fase iniziale di affermazione del capitalismo e la fase attuale di globalizzazione, non è ancora del tutto evidente. I fenomeni considerati di per sé controversi, sono oggetto di letture divergenti. Risulta evidente l'intensificazione dei flussi di scambio, che a livello planetario coinvolgono persone, capitali, merci e idee, e comporta ben più di una semplice crescita dell'interdipendenza. Implica una modifica sostanziale delle relazioni sociali e dei fenomeni di regolazione della dinamica del sistema mondo e una modifica reale delle identità, delle appartenenze; ed infine un'alterazione dei concetti di spaziotempo. I principali elementi che caratterizzano la fase attuale sono le conseguenze impreviste di una molteplicità di reazioni e adattamenti di breve periodo, accumulati nelle società capitalistiche dalla fine della seconda guerra mondiale in poi. Essi sono:

- 1) la continua crescita economica a livello mondiale che ha determinato l'espansione e l'incremento del capitalismo internazionale basato sul mercato; e nel contempo l'eclissi o addirittura il collasso delle alternative costituite da tradizionalismo, comunismo, socialismo e altre immaginifiche vie elaborate,
- 2) la persistente affermazione delle conquiste democratiche, il cui impulso e valori hanno contagiato il mondo socialista determinandone il collasso, insinuandosi anche in paesi comunisti come la Cina,
- 3) la rivoluzione nella solidarietà e nell'identità, che comporta la riaffermazione di gruppi e movimenti subnazionali, basati sull'appartenenza regionale, religiosa, di razza, di linguaggio, che premono per l'affermazione dei loro diritti ed esprimono la loro lealtà non più alla classe politica o allo Stato, ma ai propri gruppi di appartenenza,
- 4) la rivoluzione ambientale, che se da un lato scaturisce dall'impatto distruttivo dello sviluppo sull'ambiente naturale, dall'altro ha scatenato una

²²⁰ Cf OHMAE K., *La fine dello Stato-nazione. L'emergere delle economie regionali*, Milano 2005.

²²¹ Cf RUFFOLO G., *Lo sviluppo dei limiti. Dove si tratta della crescita insensata*, Bari 2001.

mobilitazione delle coscienze con il relativo sforzo di produrre politiche ed mirate al raggiungimento di un equilibrio sostenibile fra il dominio della natura e la sua conservazione²²².

Riassumendo. Quali che siano le valutazioni e le previsioni, in termini generali si può affermare che la società globale è *postindustriale*, strutturata cioè dal punto di vista economico non più sulla produzione di beni, ma sulla produzione di servizi, di conoscenza e di informazione. Dal punto di vista politico è *poststatalista* e *postdemocratica* in ragione della crisi dello statonazione e delle forme classiche della democrazia. In termini di conflitto sociale, è *postclassista* in quanto il funzionamento della sfera politica e il conflitto si impernano sulla opposizione di interessi molteplici e di appartenenze (religiose, razziali, etniche), che talvolta assumono forma neocorporativa contemperandosi vicendevolmente²²³. Ma più spesso si avviano non più intorno a logiche di compromesso e di contrattazione, bensì intorno alla irriducibilità delle identità specifiche. La società globale è inoltre *postmaterialista*, sebbene sia nello stesso tempo *iperconsumista*: cioè, per certi versi il mondo appare come un grande supermercato, in cui si consumano le stesse merci in ogni angolo del globo, secondo il modello della californizzazione dei gusti. Tuttavia la produzione tende alla smaterializzazione, tanto nel senso che la produzione si orienta verso beni ad alto contenuto di informazione, quanto nel senso che proprio l'opulenza spinge a una differenziazione dei consumi orientati tendenzialmente verso il privilegiamento dei servizi e delle qualità immateriali connesse ai beni, anche quando si tratti di beni materiali. Senza voler esaurire in queste brevi note quello che è il problema più impegnativo della riflessione sociologica attuale, si può solo rilevare che, su queste basi, è ancora più difficile dire se le mirabili prospettive della società postindustriale possono essere realizzate a livello planetario.

2. Il vangelo del regno e i rapporti sociali nel nuovo Testamento.

Determinante è l'interpretazione del messaggio neotestamentario in vista di una riflessione cristiana sulla società²²⁴. Già una prima sommaria lettura del Nuovo Testamento manifesta immediati contrasti. Per un verso la predicazione di Gesù supera e contraddice i principi che stanno a fondamento della convivenza sociale; dall'altro, Gesù prima, gli Apostoli e le comunità primitive poi, non si estraniavano rispetto alle strutture della comune convivenza sociale; anzi sembrano, qualche volta, legittimarla come espressioni del governo stesso di Dio. La spiegazione di queste tensioni costituisce il nocciolo della riflessione cristiana tradizionale sulla realtà sociale, e più in particolare sulla realtà politica²²⁵. Certamente il Nuovo

²²² Molti Autori vedono nelle trasformazioni attuali il catastrofico affastellarsi di tutte le contraddizioni che il capitalismo è riuscito ad accumulare nei due secoli di crescita indiscriminata del suo dominio e individuano seri pericoli per la democrazia.

²²³ Vedi ULRICH P., *Die Weiterentwicklung der ökonomischen Rationalität*, in BIEVERT B. - HELD M. (edd.), *Ökonomische Theorie und Ethik*, Frankfurt 1987. Il lavoro trova il suo centro di gravitazione nell'idea di una possibile riconciliazione tra etica ed economia attraverso il concetto di *economia sociale*.

²²⁴ Indico gli studi esegetici dei quali mi sono servito nella interpretazione dei testi del Nuovo Testamento. GENILKA J., *Il vangelo di Matteo*, Parte prima e seconda, Brescia 1990, SCHÜRMANN H., *Il vangelo di Luca*, Parte prima, Brescia 1983, R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, Parte prima e seconda, Brescia 1980; SCHNACKENBURG R., *Il vangelo di Giovanni*, Parte prima, seconda, terza e quarta, Brescia 1987, SCHNEIDER G., *Gli Atti degli Apostoli*, Parte prima e seconda, Brescia 1986, SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982; SCHELKLE K. H., *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda*, Brescia 1982.

²²⁵ La letteratura su questo tema è molto vasta. Mi limito a segnalare le opere che hanno maggiormente segnato la ricerca : BARTH K., *Kirchliche Dogmatik*, II/1, Zurich 1940: traduzione francese, *Domatique*, Genève 1956; II/2, Zurich 1959, *Communauté chrétienne et communauté civile*, Zurich 1946, ripubblicato a Genève nel 1958. Vedi anche R. MEHL, *Per Un'etica sociale cristiana*, Roma 1968; GOLLWITZER H., *La rivoluzione del regno di Dio e la società*, in *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia 1971, pp. 54-89. Infine, si può leggere WENDLAND H., *Théologie d'une société consciente de ses responsabilités*, in *L'Ethique sociale dans un société en transformation*, Genève 1966, pp. 76ss. Ricordo inoltre: O. CULMANN, *Dio e Cesare*, Milano 1957; LEENHARDT F. J., *Le chrétien doit-il servir L'Etat? Essai sur la théologie politique du Nouveau Testament*, Genève-Paris, s.d.; METZ J. B., *La teologia politica in discussione*, in *Dibattito sulla Teologia politica*, o. c., pp.

Testamento non contiene alcuna trattazione organica sul tema della società. Gli elementi rilevanti sono molto dispersi, e al limite soltanto un commento analitico può coglierli in maniera esauriente. Per un'esposizione sintetica come la presente, è necessario scegliere un criterio ordinatore, possibilmente suggerito dai testi biblici stessi. Distinguo anzitutto l'insegnamento di Gesù da quello degli Apostoli: diverso è il *Sitz im Leben* e quindi lo scopo dell'uno e degli altri; e questa diversità è il primo elemento chiarificatore per la comprensione del messaggio. Inoltre è bene distinguere nell'insegnamento di Gesù i suoi atteggiamenti concreti dalle sue parole: anche dai primi emergono elementi interessanti. Nell'insegnamento apostolico occorre distinguere i testi parenetici da quelli appartenenti al genere apocalittico: la differenza introduce al superamento delle contraddizioni, che qua e là sembrano risultare dal confronto di testi come ad esempio Rm 13,1ss. e Ap 13.

2.1. Gesù e la società del suo tempo.

Gli atteggiamenti di Gesù si possono riassumere in questi momenti: 1) accettazione complessiva del quadro sociale come realtà ovvia, 2) rifiuto sistematico di ogni ministero sociale, politico, 3) giudizio critico rivolto alle autorità politiche e religiose, in genere alle gerarchie sociali 4) l'alternativa tra ubbidienza a Dio e ubbidienza a Cesare.

Gesù accetta il quadro sociale e politico in cui vive.

Il senso dell'affermazione posta a titolo del presente paragrafo va precisato; e può esserlo soltanto facendo riferimento all'identità concreta del quadro sociale di cui si parla e delle attività che alcune correnti del giudaismo contemporaneo assumevano nei confronti di tale quadro²²⁶.

La situazione sociale e politica della Palestina ai tempi del ministero di Gesù era intricata e confusa. Il potere politico supremo era, senza alcun dubbio, quello romano. Da esso sono derivati i poteri subalterni sia del procuratore di Giudea sia del re Erode Antipa di Galilea. Il potere politico romano si esercitava direttamente in alcuni ambiti (imposte, circolazione monetaria, giurisdizione penale almeno per alcuni crimini). Il potere romano tuttavia permetteva la sopravvivenza delle istituzioni e delle norme tradizionali giudaiche per vasti ambiti sociali e amministrativi (l'imposta per il tempio, il potere giurisdizionale del Sinedrio per certe materie, ecc.). Gesù accetta questo quadro sociale: paga le imposte sia a Cesare sia al Sinedrio²²⁷. Il significato di questa accettazione può essere messo in evidenza mediante il confronto con gli atteggiamenti opposti degli Zeloti e degli Esseni di Qûmran. L'atteggiamento zelota mette in evidenza il compromesso implicito nella posizione farisaica. I Farisei, infatti, continuarono a concepire la legge di Dio come legge sociale per Israele. Il fatto che la competenza legislativa e giurisdizionale del Sinedrio fosse consentita ma insieme condizionata dall'autorità romana, creava un'obiettivo contraddizione, accettata con evidente compromesso dai Farisei. Ciò che accomunava Zeloti, Farisei e Sadducei è la fedeltà, almeno tendenziale, alla concezione teocratica del popolo di Dio, come entità politica. Gesù non rifiuta l'ubbidienza alle autorità gerosolimitane. Da questo punto di vista, egli mostra come il regno di Dio e la sua legge non siano da lui concepite come concorrenziali rispetto a quelle di Roma o del sinedrio. E neppure rifiuta l'ubbidienza a Roma. Non rifiuta, dunque, né l'una né l'altra ubbidienza, in linea di principio, come facevano gli Zeloti. Non le rifiuta neppure mediante la scelta settaria e non violenta della comunità dei puri di Qûmran. Gesù continua a vivere nel quadro sociale e politico in cui si trova e invita i suoi discepoli a fare altrettanto. Essi non costituiscono una società a parte, separata da quella esistente nella Palestina di allora. Il senso, dunque, di questa prima affermazione è il seguente: Gesù accetta l'ordine sociale e politico esistenti. Gesù non trae dall'annuncio del regno di Dio, che sta al centro della sua

247-253. Nello stesso volume collettivo vedi le ottime riflessioni di RENDTORFF T., pp. 137-156 e di PANNENBERG W., pp. 157-178. Si devono leggere anche le riflessioni di SCHNACKENBURG R., *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, vol. 1: *Da Gesù alla chiesa primitiva*, Brescia 1989, pp. 157-195, 285-338.

²²⁶ È stato soprattutto CULMANN O. che, in diversi scritti, si è occupato dell'atteggiamento di Gesù nei confronti delle istituzioni esistenti, di ogni istituzione imperiale. Vedi *Dio e Cesare*, o. c.; nei confronti di ogni istituzione sociale cf. *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*, Brescia 1971. Culmann suppone contatti più stretti, di quanto l'esegesi più attendibile permette di ipotizzare, ad esempio di Gesù con gli Zeloti, con gli Esseni.

²²⁷ Cf Mt 22,15-22; 17,24-27.

predicazione, la conclusione che è necessario rifiutare, in linea di principio, l'autorità sociale e politica esistente; che occorre opporsi violentemente ad essa mediante la ribellione, oppure che occorre sottrarsi ad essa mediante la fuga settaria nel deserto, dove ricostruire una società basata su altre strutture.

Gesù rifiuta ogni ministero sociale e politico.

Questa seconda tesi approfondisce la precedente. Non soltanto Gesù ha rifiutato di trarre dall'annuncio del regno la conclusione di un atteggiamento rivoluzionario, ma ha anche rifiutato con cura di lasciarsi attribuire qualsiasi compito di restauratore sociale o politico. Ha evitato ogni tentativo di fare della sua autorità uno strumento necessario per la convivenza sociale²²⁸. L'episodio più caratteristico è quello riportato da Lc 12,13s: un uomo chiama in causa Gesù come giudice per dirimere una lite con il fratello per una questione di eredità. La risposta di Gesù ha il sapore di un'affermazione di principio: "Amico mio, chi mi ha costituito per essere vostro giudice o per regolare le vostre divisioni?". Il riferimento letterario ad Es 2,14 è trasparente: sotto questo profilo l'autorità di Gesù è diversa di quella di Mosè. L'ammonimento che segue nel testo evangelico citato a guardarsi da ogni avidità, non è connesso originariamente al detto precedente. L'episodio è caratteristico, proprio perché documenta l'intransigenza di Gesù nei confronti di ogni tentativo di concepire la sua autorità secondo modelli antichi.

Al di là di questo episodio, appare chiaramente nei vangeli la propensione degli ascoltatori di Gesù ad assegnargli compiti politici messianici: è proprio alla luce di questa propensione generale, dettata dalle concezioni correnti, che si comprende l'intransigente rifiuto ai due fratelli²²⁹. Lo sfondo delle attese giudaiche si mostra frequentemente operante nel modo di intendere l'annuncio del regno fatto da Gesù: la domanda dei primi posti fatta dai figli di Zebedeo, è comprensibile solo su questo sfondo²³⁰; così lo scandalo di Pietro al primo annuncio della passione²³¹. Questa disposizione di tutti i discepoli di fronte al regno annunciato dal maestro dura fino alla fine, nonostante le continue smentite di Gesù²³². Quanto alla vasta opinione pubblica, significativo è il tentativo dei Galilei di farlo re dopo la moltiplicazione dei pani²³³. La stessa accoglienza trionfale in Gerusalemme non sembra sottintendere concezioni diverse²³⁴. Se in quell'occasione Gesù non oppose il consueto rifiuto, ciò è forse da intendere alla luce delle circostanze particolari dell'episodio: gli strati umili della popolazione da cui veniva il carattere della dimostrazione, non permettevano ormai illusioni sulla vera missione di Gesù, la cui condanna era già stata decisa dai capi di Gerusalemme. Infine, vale la pena notare che la liberazione di cui parlano i discepoli di Emmaus è ancora una liberazione di tipo messianico politico²³⁵.

Dunque, quando la tradizione cristiana successiva elabora il *midrash* delle tre tentazioni di Gesù nel deserto²³⁶, individua le tentazioni reali, che egli dovette superare durante tutta la vita pubblica. La terza tentazione di Matteo, in particolare, (seconda di Luca), è la tentazione di un messianismo concepito come potere politico, realizzabile soltanto mediante l'adorazione di satana, ossia mediante la disubbidienza a Dio. Più avanti torneremo su questa tentazione, secondo la redazione di Luca: in essa è contenuto un giudizio esplicito sul potere

²²⁸ Cf Mc 1,22.27.

²²⁹ L'autorità dei rabbì giudaici prevedeva che si potesse loro rivolgere richieste come quelle che i due fratelli rivolsero a Gesù. Anche sotto questo profilo, constatiamo la differente interpretazione della funzione della legge da parte dei rabbì e da parte del nuovo maestro. Per quanto riguarda la documentazione circa la natura politica e nazionalistica del messianismo prevalente al tempo di Gesù, vedi SCHNACKENBURG R., *Régne et Royaume*, Paris 1985, pp. 35-45; traduzione italiana presso l'editrice Morcelliana di Brescia 1990, pp. 39-71.

²³⁰ Cf Lc 10, 37.

²³¹ Cf Mc 8, 32.

²³² Cf Lc 19, 11; 22,38; At 1,6.

²³³ Cf Gv 6, 15.

²³⁴ Cf Lc 11,10.

²³⁵ Cf Lc 24,21.

²³⁶ Per i problemi storico-critici connessi, Cf DUPONT J., *L'origine du récit des tentations de Jésus au déserte*, in RB, 73 (1966) 30-76. Le argomentazioni dell'articolo sono riprese e sviluppate da J. DUPONT nel suo volume, *Le tentazioni di Gesù*, Roma 1978.

e sui suoi rapporti con Satana. È sempre nel quadro della riserva intransigente di Gesù nei confronti delle attese giudaiche, che occorre intendere l'economia del *segreto messianico*, ossia il rifiuto di farsi chiamare pubblicamente *messia*. Economia che, se è stata in qualche misura intenzionalmente orchestrata con intenti apologetici da Marco, risale per il suo fondo al corso storico effettivo della vita di Gesù. Questo risulta dal confronto sinottico e dal margine di artificiosità che mostrano tutti i tentativi di giustificare questi passi, quale ad esempio la relazione apologetica della comunità primitiva²³⁷.

Gesù esprime un giudizio sull'autorità e sulle gerarchie sociali

Se l'avvento del regno di Dio non si realizza nella forma di una rivoluzione sociale, e non nega la legittimità e la necessità in linea di principio dell'istituzione sociale, non si può affermare che, secondo Gesù, l'avvento del regno sia indifferente per l'istituzione sociale. Troviamo nella tradizione sinottica sporadici apprezzamenti negativi che Gesù diede delle autorità politiche del suo tempo. In Lc 13,32 Erode è chiamato "volpe": il termine sembra riferirsi all'astuzia, alla furbizia di Erode, che mediante l'ambasciata dei Farisei (v. 31) avrebbe tentato di liberarsi della fastidiosa persona di Gesù. Oltre all'apprezzamento esplicito di Gesù, è annunciato il comportamento di Erode, il suo sentirsi minacciato nelle sue prerogative dalla semplice presenza di Gesù, senza che questi lo rassicuri. Da questo punto di vista si vede una certa rilevanza della predicazione di Gesù per l'autorità politicoreligiosa. In Lc 22,25, in Mc 10,42, e in Mt 20,25, è espresso un giudizio critico generale, secondo lo stile della sentenza sapienziale, su quello che fanno i re, i capi delle nazioni, i magnati: fanno pesare la loro autorità oppressiva sui sudditi (Mc = Mt), e in più si fanno chiamare benefattori (Lc). È un giudizio esplicito e negativo sulla realtà storica dell'autorità politica; e a questa realtà è contrapposto ciò che deve accadere tra i discepoli: la conversione cristiana è sempre conversione anche nei confronti dei rapporti tra gli uomini realizzati mediante le istituzioni civili. La realtà storica dell'autorità civile è qui tendenzialmente coinvolta nel giudizio di condanna sulla umanità peccatrice.

Esistono due testimonianze dei vangeli nelle quali l'interpretazione negativa del ruolo dell'autorità è approfondita sistematicamente: testimonianze della tradizione cristiana successiva, ma che approfondiscono un giudizio implicito già in qualche misura nelle parole e negli atteggiamenti di Gesù. Alludo a Lc 4,8 e al confronto tra Gesù e Pilato secondo Gv 1819. Dice Satana, secondo Lc 4,6: "A te darò tutta questa potenza di regni e la loro magnificenza, perché a me è stata data e la do a chi voglio". Che dietro ai regni di questa terra stiano le potenze sovrumane contrarie a Dio, è un modo di vedere che compare frequentemente nella letteratura apocalittica giudaica più tarda, e che è entrato anche nel Nuovo Testamento, ad esempio nell'*Apocalisse*. Se Luca, in questo contesto, esprima una convinzione del genere, oppure intenda l'affermazione come semplice menzogna orgogliosa di Satana, può essere discusso. A me sembra che esistano difficoltà a comprendere l'affermazione nel primo senso. In tal caso significherebbe che l'affermarsi del potere, nell'ordine storico presente, non è mai disgiunto dall'ingiustizia. Certo, non si può disgiungere questa affermazione dall'altra circa i diritti di Cesare. Ma la composizione esplicita delle due affermazioni non è fatta nella tradizione sinottica: qui, i due estremi sono posti semplicemente in maniera dialettica.

Anche Giovanni sembra esprimere un giudizio negativo sull'autorità civile, iscritto in una concezione teologica della storia, nella recensione che egli fa del processo di Gesù davanti a Pilato²³⁸. Il processo deve essere letto come episodio paradigmatico, nel quale si esprime una verità universale. O meglio: una verità ultima, la verità del giudizio escatologico portato da Gesù nel mondo. Bultmann ha messo in evidenza come Giovanni presenti tutta la storia di Gesù come un grande processo condotto tra la fede cristiana e il mondo, rappresentato dai Giudei. Schlier ha sviluppato questa prospettiva generale, applicandola in

²³⁷ Come è noto, fu W. Wrede che per primo formulò la tesi del segreto messianico da parte dei discepoli, per giustificare le divergenze tra fede cristiana in Gesù-messia e il comportamento pubblico di Gesù stesso. Nello stesso senso di W. Wrede si sono orientati, più o meno, R. Bultmann, W. Bousset, M. Dibelius. Per la sostenibilità della tesi della storicità del segreto messianico si sono espressi quasi tutti gli esegeti cattolici. Cf ZEDDA S., *I vangeli e la critica oggi*, Treviso, 1989, vol. II, pp. 184-192.

²³⁸ Per tutta la problematica relativa al processo di Gesù, cf BENOIT P., *Il processo di Gesù secondo Winter*, in AA.VV., *Esegesi e Teologia*, Roma 1971, pp. 373-384; BLINZER J., *Il processo a Gesù*, Brescia 1985.

particolare al confronto tra Gesù e Pilato²³⁹. Gli Ebrei, in quanto simbolo del mondo, consegnano Gesù nelle mani del rappresentante politico dell'Impero Romano. Con ciò il processo del mondo contro Gesù assume il carattere di una questione pubblica ed ufficiale. Fa parte ancora dell'introduzione nella situazione esterna l'accenno "Era mattina"? Anche Mc. 15,1 ha il πρωι. Così anche per Giovanni si deve trattare di una indicazione del tempo naturale. Tuttavia, se si pensa ad altre indicazioni di tempo nell'evangelo di Giovanni, che contengono accanto al loro significato esteriore anche un'importanza più profonda, e se si tiene presente la formulazione parallela ην δε νυξ in 13,30, ci si può chiedere se Giovanni, proprio in antitesi a quel significativo "era notte", non abbia percepito, all'inizio del processo di "mattina", un presentimento del giorno della vittoria testé iniziato. Quando il mondo condusse Gesù all'ultimo e decisivo processo, e con ciò all'esecuzione della sentenza pronunciata su di esso, ciò avvenne all'alba del giorno della vittoria.

Il processo a Gesù.

La situazione interna del processo si annuncia già nell'annotazione dell'evangelista Giovanni nel suo vangelo e che non si trova nei sinottici, "Essi stessi non entrarono nel Pretorio per non contaminarsi, per poter mangiare la Pasqua" (28b). Hanno orrore della contaminazione levitica e vogliono poter consumare puri l'agnello pasquale. Ma proprio questo li fa apparire ciechi. Essi non riconoscono il vero agnello pasquale; essi che pure tanto si interessano a ciò che lo simboleggia. La loro religione legalistica li acceca. Per conoscere meglio la situazione è necessario anche considerare la figura di Pilato. Il suo nome si trova per la prima volta nell'evangelo, ma non ha bisogno di spiegazione. Pilato appare subito come il procuratore romano, che guarda con tolleranza ai motivi che trattengono i Giudei dall'entrare nel Pretorio e che indaga dapprima obiettivamente il fatto, in quanto esso implica un'istanza giuridica. "Allora Pilato uscì fuori di loro e disse: Quale accusa sollevate contro quest'uomo" (v. 29). Così stanno l'uno di fronte all'altro, prima del processo: il mondo cieco e osservante della legge nei panni della parte di accusa che esige il processo, e il rappresentante del pubblico potere politico e giudiziario, neutrale e tollerante nell'esercizio delle sue funzioni. La situazione si chiarisce però anche attraverso un malcelato contrasto tra gli Ebrei e Pilato. Gli Ebrei lo provocano in quanto essi, all'obiettiva e necessaria domanda del procuratore, danno questa risposta: "Essi gli risposero e dissero: Se costui non fosse un malfattore, non te lo avremmo consegnato" (v. 30). Questa risposta rivela: 1) che gli Ebrei hanno già concepito un determinato giudizio su Gesù, 2) che essi si astengono ancora dal loro vero e proprio giudizio, 3) che essi danno a vedere di riconoscere ampiamente l'autorità giuridica di Pilato, 4) che essi però, di nascosto, utilizzano il suo ufficio di giudice per i loro propri scopi. Così, già all'apertura del processo, si profila l'ambiguità umana e politica del mondo infedele che conduce a giudizio Gesù. Pilato non bada al loro modo di parlare. Anzi egli vuole lasciare agli Ebrei stessi tutto il processo, cosa che gli è permessa (v. 31a). In questa contesa egli non dimostra alcun interesse per la persona di Gesù. Con ciò mantiene tuttavia la posizione che gli compete. Ma proprio una tale indifferenza in queste cose costringe gli Ebrei a scoprire il loro gioco nascosto. E diviene presto evidente che in questa questione e in questa situazione (Gesù davanti a Pilato) non esiste via di scampo alla necessità di prendere una decisione da parte del rappresentante dell'autorità politica e giudiziaria. "Gli replicarono i Giudei: A noi non è permesso condannare a morte chicchessia"(31b). La richiesta del mondo che accusa Gesù è dunque di condanna a morte dell'accusato.

Con ciò il problema storico è ancora insoluto. Al tempo di Ponzio Pilato, il Sinedrio aveva il pieno diritto di punire con la morte i delinquenti della religione e i bestemmiatori di Dio? La cosa ha un'importanza relativamente scarsa, esattamente come il problema, in sé più grave, di che cosa sapesse in materia l'evangelista. Sembra però che Giovanni ritenga la risposta degli Ebrei obiettivamente pertinente. Infatti, essa era per lui anche un compimento della parola di Gesù riguardo al suo innalzamento, che è da comprendere come morte sulla croce. La morte di Gesù in croce è però anche la morte che l'autorità romana infligge ai ribelli e ai banditi. Recherebbe danno alla chiarezza di quella dichiarazione così importante da parte degli Ebrei se si trattasse, secondo Giovanni, di una risposta coscientemente falsa e quindi rivelatrice della mendacità dell'universo.

La situazione con cui comincia il processo a Gesù davanti a Pilato è stata dunque a sufficienza esaminata perché è chiaro che ciò che mette in azione il processo è

²³⁹ Cf SCHLIER H., *Il tempo della chiesa*, Bologna 1965, pp. 89-117.

il mondo cieco, osservante della sua legge religiosa, rappresentato dagli Ebrei. Esso conduce, fin dal principio, il processo in modo insincero, da un punto di vista tanto umano quanto politico. Già fissato è lo scopo: far condannare Gesù ad una morte ignominiosa. Si solleva l'accusa pertanto davanti alla competente autorità politica e giudiziaria, il procuratore romano, il quale apre il processo con l'intenzione di liberarsene, visto che la questione non lo interessa. L'accusato, Gesù, prende parte al processo fin qui solo come oggetto. Quanto però la cosa non riguardi lui soltanto, ma come egli stesso sia elemento determinante del processo, è dimostrato dall'accenno al compimento della sua profezia di morte. Dopo che gli Ebrei hanno rifiutato di svolgere il processo davanti ad un proprio tribunale, lasciando comprendere nella loro risposta che si tratta di un delitto capitale, Pilato si accinge al vero e proprio dibattito. Il processo del mondo si svolge di fronte a un'autorità che giudica in termini politici. Se si osserva il racconto di Giovanni, si può notare una certa concatenazione di fatti: dapprima è la martur...a di Gesù che sta al centro della discussione (18, 33-38a); ma in seguito, in un brano di crescente intensità, passa al primo piano degli avvenimenti la conseguenza della sua testimonianza, ossia il rifiuto della sua testimonianza da parte di Pilato (18, 38b; 19,16).

Esaminiamo dapprima la testimonianza di Gesù (18,33-38a). Essa comincia con una domanda e una risposta, cosa che non interessa direttamente l'evangelista. Per lui è essenziale che Pilato abbia accettato l'accusa, sia pure sotto forma di domanda, e che questa accusa sia formulata in termini politici. Da dove egli la derivi non è qui ancora chiaro ma quel che intende dire è detto con la frase *ἡ βασιλεία τῶν Ἰουδαίων*. Si tratta dell'espressione politica del concetto messianico religioso, il quale può effettivamente dare adito a malintesi. Riferito a Gesù, tale concetto compare nel Nuovo Testamento soltanto nella domanda dei Magi d'Oriente e nel corso del processo; dunque, in discussioni con autorità politiche. A giudicare da Lc 22,2s. si tratta di una consapevole falsificazione del concetto messianico religioso. Esso deve però anche corrispondere alla mentalità puramente politica del procuratore pagano. Tale concetto apparteneva evidentemente all'ambito di idee proprio di un funzionario dell'amministrazione romana e induceva a credere, nelle presenti circostanze, che il delinquente facesse parte della progenie tutt'altro che stroncata dei capibanda nazionalistici, i quali, con più o meno successo, eccitavano le passioni dei Giudei ed il loro fanatismo religioso. Il fatto ora che Pilato accolga questa accusa prova che il giudice non porta nella questione un giudizio personale e che, dapprima involontariamente ma effettivamente e per principio, egli è legato al giudizio proprio dei Giudei, del mondo cioè che sollecita il processo. Gesù non bada dapprima alla domanda, ma a sua volta pone una domanda che a colui che legge attentamente l'evangelo rivela ancora una volta, anzi più chiaramente che mai, chi veramente guidi la discussione. "Gesù rispose: Dici ciò da te stesso o te l'hanno detto altri di me?". Se Pilato avesse detto ciò da se stesso, la sua domanda sarebbe stata non soltanto priva di peso e quindi una semplice espressione dell'attenzione posta alla sua funzione giudicante, ma sarebbe, nel senso dell'evangelista, anche una testimonianza a favore di Gesù, simile a quella che aveva fatto Caifa, il sommo sacerdote, che pure non sapeva quel che diceva (11,49ss.): che è meglio che un uomo muoia per il popolo piuttosto che l'intero popolo vada in rovina. Una testimonianza di questo genere Pilato la dà appunto più tardi con l'iscrizione sulla croce (19,19ss.). In questo caso Pilato sarebbe già qui uno strumento cosciente o incosciente ma profetico, in mezzo ai pagani. Ma ben presto rivela egli stesso di non esserlo. "Rispose Pilato: Sono forse un giudeo? Il tuo popolo e i capi dei sacerdoti ti hanno consegnato a me; che hai fatto?" (v. 35). Egli è un pagano e non condivide le concezioni giudaiche. Ha semplicemente accolto l'accusa, così come ha accolto sotto la sua autorità Gesù. Pensa con ciò di giustificarsi e non sa come invece, in effetti, si incolpa. Dal suo punto di vista soggettivo, egli torna, con la domanda: "Che hai fatto?", all'esercizio obiettivo e imparziale del suo ufficio. "Il mio regno non è di qui" (v. 36). Per quanto riguarda il contenuto, questa dichiarazione di Gesù si riallaccia non all'ultima, ma alla penultima domanda di Pilato. Essa parla del regno di Gesù, che, in ragione di questo *βασιλεύς*, è detto *atteso*. Essa afferma:

- 1) che la sua *βασιλεία* non ha origine da questo mondo. E stabilisce che il suo regno e il suo dominio non hanno origine nel mondo, così come egli stesso ed i suoi seguaci non hanno radici in questo mondo. E se il suo regno non ha origine in questo mondo, allora esso riceve ciò di cui vive.
- Questa nuova domanda permette la testimonianza di Gesù. La sua *μαρτυρία* comprende due parti, separate da una domanda centrale di Pilato (vv. 36-37), ma obiettivamente costituenti un tutt'uno. La prima parte parla della *basileia* di Gesù. Rappresenta, da un punto di vista formale, una solenne dichiarazione della quale Calvino afferma che ebbe luogo sì davanti a Pilato,

ma che in realtà rappresenta anche, fino alla fine del mondo, un utile insegnamento per tutti i fedeli. Essa è formulata in stile giovanneo. "Rispose Gesù: Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servi avrebbero combattuto perché io non fossi e da cui è determinato non da questo mondo. Allora non è il cosmo il suo principio; allora esso non è per sua essenza legata al mondo.

- 2) Se il suo regno non è di questo mondo, pure esso è in questo mondo. Si tratta per lo meno di un'affermazione unilaterale quella che secondo la tradizione di Eusebio hanno fatto davanti a Domiziano i nipoti di Giuda, fratello di Gesù²⁴⁰. Qui sembra per la verità che *l'essenza escatologica* del regno di Gesù sia posta sullo stesso piano della sua *apparizione escatologica* e, a causa di ciò, la sua essenza escatologica appare modificata.
- 3) Per il fatto che il regno di Gesù non è di questo mondo, esso si trova ad essere essenzialmente superiore al mondo, così come l'inviato divino, Gesù stesso appunto, è insieme sopra ogni cosa, poiché viene dall'alto (3,31s.).
- 4) Per questo motivo esso può avanzare un diritto legittimo sul mondo, e cioè quello che è espresso nella predicazione di Gesù, fedele testimone. Questo regno di Gesù, che ha il suo fondamento e la sua forza nel mondo venturo, si trova però già come tale in questo mondo per estendere già ora, in esso e al di sopra di esso, il suo dominio proprio. La testimonianza che Gesù dà nel suo processo di fronte all'accusa di Pilato, che lo indica come un usurpatore politico, non nega dunque che egli abbia in questo mondo un certo dominio. Ma veramente egli dice anche che questo regno non ha le sue radici in questo mondo. Così è posto davanti al mondo un dominio che nel suo fondamento trascende qualunque altro. Ma qual è il segno distintivo del suo trascendere il mondo? Ciò su cui questo dominio si fonda: l'offerta del libero dono di se stesso da parte del suo re. Il regno di Gesù dimostra di non essere impegnato con il mondo, proprio per il fatto che il suo re si consegna volontariamente nelle mani di esso. Questo è il significato primario della seconda frase della sua dichiarazione. E soltanto quando è riconosciuto questo significato, cioè il fondamento del regno di Gesù in questo mondo, ossia il sacrificio di Gesù, si può porre la seconda domanda, qui non presa in considerazione da Giovanni, cioè che cosa significhi questo fondamento del suo regno per i membri del regno stesso e per la loro azione. In generale si dovrebbe poter dire che essi dimostrano veramente di appartenere a questo regno solo, quando pongono la loro vita sullo stesso fondamento nel quale si trova il regno stesso, cioè sul sacrificio del loro re, Gesù. Come ciò avvenga, nel singolo e per i singoli, non si può stabilire in maniera univoca; il che vale anche per l'imitazione di Gesù, che significa non ripetizione meccanica ma ubbidienza. Ciò rende però impossibile il sostenere che in nessun caso esisterebbe un legittimo rapporto tra il potere politico terreno e il regno che non è di questo mondo. Non è lecito dimenticare ciò che Calvino, sotto l'influsso di questo passo, dice a conclusione delle sue riflessioni: "Per il resto è l'assurdità del mondo che provvede a far sì che il regno di Cristo si consolidi di più mediante il sangue dei martiri che non mediante la difesa delle armi".

Dopo questa prima testimonianza, Pilato inserisce una domanda che ha lo scopo di trarre la conclusione da ciò che è stato detto, così come lui la può concepire, e provocare insieme una nuova testimonianza di Gesù. "Allora Pilato gli disse: Sei tu dunque re? Rispose Gesù: Tu lo dici io sono re. Io sono nato e venuto al mondo per testimoniare la verità; chiunque venga dalla verità ascolta la mia voce" (v. 37). Pilato non poteva trarre dalle parole di Gesù, a proposito del suo regno, nessuna altra conclusione se non che egli era re. Il funzionario politico dell'impero romano constata con la domanda che si può affermare, secondo le affermazioni stesse di Gesù, che egli è un re e che quindi la sua azione tocca la sfera politica. Ed ora la cosa stupefacente è che Gesù lo ammette: "Tu lo dici". Sarebbe certo errato ritenere che questo "sì", detto da Gesù alle parole di Pilato, fosse una approvazione non soltanto del fatto in sé, ma anche del modo di comprendere il fatto così come lo comprende Pilato. Tuttavia anche l'approvazione data al fatto in sé, contiene già una rilevanza "politica" del regno di Gesù. Qui è detto espressamente ciò che già era implicito nella testimonianza del suo regno: anche il suo regno è un dominio ed egli è un dominatore. Parimenti la successiva affermazione non deve comprendersi come una subitanea nuova negazione del carattere genericamente politico del suo operare, ma come un riconoscimento del tipo appunto del suo dominio. Gesù è dunque re nel senso che egli, nel suo operare, fatto di donazione di sé, scopre tutta l'incipiente realtà divina della grazia e quindi, nella sua parola e opera e persona,

²⁴⁰ Cf EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, III, 20, 4.

incita il mondo a decidersi pro o contro questo dominio della verità. Re egli è in quanto, nella veste dell'agnello sacrificato, rappresenta la crisi del mondo, la cui storia si trova pertanto nelle sue mani²⁴¹.

Chi sono però i sudditi di questo re? Questo è stabilito da Giovanni con una breve osservazione che, nel punto in cui si trova nella testimonianza, ha anche il significato di un appello. Sono membri del suo regno coloro che ascoltano la sua voce. Chi ascolta però la sua voce? Chi è dalla verità. E chi è dalla verità? Dal punto di vista della possibilità generale, chiunque cui Gesù parli. E così tutti gli uomini, dal punto di vista delle possibilità e della loro determinazione, sono membri del suo regno. In realtà però, e per quanto riguarda la decisione, lo sono soltanto coloro che riconoscono e accettano la loro nuova origine: Gesù, è verità. Pilato ha inteso l'appello. Egli, infatti, sa di essere chiamato in causa e richiesto di una presa di posizione. Quello strano regno che non è di questo mondo, ma che è in questo mondo come regno del testimone regale, dimostra subito la sua potenza nel fatto che anche il rappresentante del regno terreno dell'Impero Romano si vede costretto a interrompere per un attimo la sua azione politico giuridica; e non solo, ma anche a dare risposta alla domanda posta dal Signore di quel Regno. Pilato è indotto ad abbandonare la protezione offertagli dall'azione politica e a porsi il problema intorno alla verità. È obbligato a prendere una posizione spirituale e a mettere in chiaro i principi sui quali si basa. Il rappresentante del potere politico, attraverso la testimonianza della verità data dal testimone della verità, è posto davanti alla verità e costretto a manifestare la sua verità alla luce di questa. La sua verità però è il nonconoscere la verità. "Gli dice Pilato: Che cos'è la verità?" (v. 38). Questa domanda intorno alla verità è, alla presenza della verità, un sottrarsi alla verità. Un sottrarsi alla verità però è, alla presenza della verità, un rifiuto della verità. Non è certo il caso, almeno secondo il parere dell'evangelista, di indagare sul modo con cui Pilato pone questa domanda, se in modo curioso, avido di sapere, arrogante, sprezzante o in qualunque altro tono che gli esegeti abbiano preteso scoprire in essa. Per lui è decisivo il vero e proprio contenuto della domanda, e cioè che Pilato, posto davanti alla verità, la evita, poiché non conosce né riconosce alcuna verità.

Il processo del mondo contro la verità ha fatto giungere le cose fino al punto che la potenza politica tollerante e neutrale, rappresentata dal procuratore romano, ha dovuto, in forza della verità testimoniata da Gesù, rivelare il suo fondamento spirituale e pronunciare il suo nascosto rifiuto della verità. Con ciò però il processo ha raggiunto un punto notevole, cioè quello in cui compare il fondamento di tutte le decisioni seguenti. Ciò si mostra chiaramente nello sviluppo successivo del processo. Questo si svolge, infatti, come conseguenza pratica della decisione or ora emessa e presa in un determinato senso, e cioè della presa di posizione di principio del procuratore romano che si è ora manifestata. La descrizione delle conseguenze pratiche della testimonianza di Gesù e del suo rifiuto, si suddivide in quattro parti. Le prime tre che presentano, in una regolare successione e con un certo crescendo, le necessarie conseguenze dell'accaduto²⁴², mentre la parte quarta svela l'ultima conseguenza del tutto²⁴³. Quest'ultima conseguenza conduce alla condanna a morte di Gesù.

Gesù e le istituzioni sociali in genere.

Tutto considerato, però, ai tempi di Gesù, l'istituzione politica non era forse la più influente, di certo non era l'unica. L'atteggiamento critico di Gesù nei confronti dell'ordinamento oggettivo dell'umanità, concretamente esistente, ha modo di esprimersi in maniera più diffusa ed articolata, facendo riferimento alla distinzione degli uomini in classi, alle ricchezze, al denaro, al potere in generale. Tuttavia il giudizio di Gesù non è mai esplicito e tematico: non esiste un solo detto di Gesù che sia un apprezzamento immediato dell'oggettiva realtà sociale, non una parola sull'ingiustizia sociale²⁴⁴. Lui giudica i cuori. E tuttavia i cuori che Gesù giudica non sono cuori astratti, senza rapporto alla complessa realtà sociale. Sicché il giudizio sui cuori rivela in maniera trasparente un apprezzamento di quella realtà e della sua rilevanza per la fede e il regno. Le sei contrapposizioni di Mt 5,20 48 non comportano soltanto la proclamazione dell'insufficienza della legge mosaica per il regno; ma anche, a motivo dello

²⁴¹ Cf Ap 5.

²⁴² 18, 38b-40; 19,17; 8-12.

²⁴³ 19,13-16.

²⁴⁴ Non sembra giustificata l'affermazione di CULMANN O., in *Gesù e i rivoluzionari*, o. c., p 35: "Gesù ha stigmatizzato l'ingiustizia sociale del suo tempo".

stretto legame esistente fra la giustizia degli scribi e dei farisei con la giustizia civile, la proclamazione dell'insufficienza delle norme sociali. Non è a quelle norme che si conforma ultimamente il discepolo: sicché egli può e deve sapere fare a meno dei tribunali e del diritto di proprietà (vv. 38-42). Non solo: ma quando Gesù proclama "beati i poveri, gli affamati, i piangenti", lascia chiaramente intendere che la distribuzione della fortuna, realizzata dalla società presente, favorisce gli empi, coloro che saranno esclusi dal regno. Da tutto il contesto evangelico infatti appare insostenibile la tesi che voglia spiegare le beatitudini con una concezione manichea della vita, della materia, della tavola e della gioia. Dunque, povertà, fame e pianto non sono qui intesi come modalità del rapporto uomo beni, ma nel rapporto uomo altri.

L'accostamento tra potere e ricchezza, induce a considerare l'insegnamento esplicito di Gesù su quest'ultima. Gesù non ha stabilito una distinzione manichea tra ricchi e poveri, né ha evitato astiosamente ogni rapporto con i ricchi²⁴⁵. Ma di certo è originale la personificazione fatta da Gesù che ravvisa in *mammona* un signore alternativo a Dio²⁴⁶. Luca usa l'espressione *denaro di iniquità*, ossia denaro disonesto. L'espressione non indica l'acquisizione del denaro con atti disonesti, ma si intende affermare che il possesso del denaro va in qualche modo congiunto con la disonestà; che il denaro esige un'ubbidienza alternativa a quella che si deve a Dio.

L'ubbidienza critica dovuta a Cesare.

Consideriamo l'affermazione più esplicita di Gesù sul nostro tema: la risposta data all'interrogativo circa la legittimità del tributo a Cesare²⁴⁷. Innanzitutto si deve sottolineare come Gesù non dà una risposta immediata al problema posto dagli interlocutori. Il suo atteggiamento mira a smascherare la falsità che si annida nell'interrogativo. I suoi interlocutori devono essere condotti a riconoscere che essi sanno già benissimo come si debba rispondere alla loro domanda; o comunque non si aspettano una risposta di Gesù in proposito, avendo già deciso la questione e rivolgendo la domanda solo come alibi. Il gesto di Gesù farsi mostrare una moneta tratta dalle loro tasche mira ad evidenziare come gli interlocutori accettino, di fatto, la competenza di Cesare nei problemi connessi al denaro, al commercio, alle imposte: usano la moneta coniata da Cesare. Se la forza della risposta di Cristo deriva da questo fatto: hanno in tasca la moneta che porta l'effigie di Cesare, allora vuol dire che Gesù nella sua risposta si rimette ad un giudizio che in coscienza ciascuno aveva già fatto e legittimato nella pratica quotidiana. Semplicemente si preoccupa di affermare che non è il pagamento del tributo a Cesare che lede i diritti di Dio. Si potrebbe parafrasare: date pure a Cesare quello che è di Cesare. Questo non vi impedirà la cosa essenziale: dare a Dio quello che è di Dio. Circa il significato del parallelismo non c'è consenso fra gli esegeti. Quello che sicuramente occorre affermare è che non si tende a dividere due ambiti: nell'uno è signore Cesare, nell'altro Dio. Si intende piuttosto affermare che l'esigenza di Dio si colloca su un piano del tutto diverso da quello in cui si colloca Cesare. Dunque, nel detto di Gesù non si può vedere un apprezzamento fatto in prima persona della legittimità del potere di Tiberio imperatore di Roma, ma solo il rinvio al giudizio già fatto dai contemporanei. Comunque vadano le cose, non è certamente a causa del regno venturo che si devono pagare le tasse a Cesare.

2.2. Il cristiano e la società nella testimonianza apostolica.

Come nella predicazione di Gesù, anche nella predicazione apostolica, come ci è nota dagli scritti neotestamentari, manca una concezione sistematicamente sviluppata della realtà sociale dal punto di vista della fede cristiana. Esistono inoltre molteplici prese di posizione parziale, iscritte in una situazione ben caratterizzata, della quale occorre tenere conto, per evitare la conclusione che le fonti si contraddicono. Occorre inoltre tenere presente la dipendenza della paranesi cristiana dai luoghi comuni dell'etica giudaica ed ellenistica; e inquadrare il tema dell'etica sociale entro quello più generale della struttura della paranesi cristiana e della sua specificità. Infine, occorre decidere pregiudizialmente quali siano le espressioni caratteristiche della società; cioè, quali siano le istituzioni oggettive, mediatrice delle relazioni essere socio.

Relativizzazione dell'istituzione sociale.

La prima riflessione che mi sembra opportuno richiamare è la seguente: la

²⁴⁵ Cf Lc 6, 24; 7, 36; 16,13; Mt 6, 24.

²⁴⁶ Cf Lc 16.

²⁴⁷ Cf Mt 22, 15-22.

comunità cristiana primitiva, cosciente di sé come comunità escatologica di salvezza, non ritiene necessario darsi una organizzazione sociale propria. La comunità cristiana ha continuato a vivere tranquillamente prima nel quadro sociale giudaico, poi genericamente imperiale. Questo mi sembra un fatto di grande portata storica. Le comunità cristiane continuano a considerare i rapporti sociali come terreno rilevante per l'esercizio della loro fede, senza peraltro sacralizzare, in alcun modo, tali rapporti. Non è l'autorità sacra il fondamento dei doveri del cristiano e quindi il fondamento della società stessa nel suo insieme; ma è piuttosto la signoria di Dio che il cristiano riconosce come operante anche nella società, e in genere nella storia degli uomini, a prescindere dalla coscienza che gli uomini ne hanno. Nella signoria di Dio, l'uomo può trovare il fondamento di un'ubbidienza a Cesare.

I doveri del cristiano verso l'autorità.

Il testo più esteso e più discusso è Rm 13,17. Il passo sorprende non poco per l'apparente incondizionatezza del dovere dell'ubbidienza all'autorità civile e soprattutto per la concezione dell'autorità come ministra della pedagogia morale divina (v. 4). Quest'ultimo tratto accosta oggettivamente la funzione dell'autorità alla funzione della legge²⁴⁸. Tale somiglianza ha offerto prima a Lutero, poi a tutta la tradizione protestante, l'opportunità di intendere i giudizi dati sull'autorità in chiave storico salvifica: quasi il permanere del mondo vecchio della legge e dei suoi ordinamenti nella società (il governo della mano sinistra di Dio) anche per il cristiano. Addirittura l'esegesi protestante più recente ha tentato di proporre una lettura apocalittica del brano, identificando le ἐξουσίαις di 13,1 con le potenze di questo mondo, di cui si parla in *Colossesi* ed *Efesini*, e connettendo 13,17 con 13,11-14 al di là di ogni evidenza filologica e del contesto²⁴⁹. L'esegesi cattolica viceversa ha visto il fondamento delle affermazioni di Paolo sul ministero divino svolto dalle autorità nella dottrina della legge naturale, conosciuta anche dai pagani²⁵⁰. Questa concezione aveva già condotto, nell'antico testamento e nel giudaismo contemporaneo, ad assumere un atteggiamento positivo nei confronti dei popoli a cui Israele fu sottomesso, senza vedere in essi potenze diaboliche, ma realtà che addirittura svolgono un incarico positivo nell'economia del governo divino, anche se provvisorio e sempre subalterno. Tuttavia, sembra che il contesto giudaico generale abbia costituito per Paolo l'autorizzazione ad accogliere alcuni temi caratteristici dell'etica popolare ellenistica stoica. Nota in particolare l'espressione del v. 5: δια τὴν συνείδησιν, è presente anche in 2,15. La secolarizzazione della realtà politica, non immediatamente connessa con la realtà della salvezza, abilita e costringe Paolo a rivolgersi alla semplice evidenza della coscienza per giudicare il comportamento cristiano nel tempo presente. In questo quadro, del tutto naturale, viene avanti il modo di giudicare lo stato e i doveri civili, proprio del più autorevole sistema etico, presente nell'impero romano.

In termini del tutto analoghi rispetto a Rm 13, si esprime 1Pt 2,13-17. L'esortazione al lealismo nei confronti dell'autorità è tanto più notevole, in quanto questa lettera conosce già alcune forme di persecuzione nei confronti dei cristiani²⁵¹; conosce già quell'esperienza che condurrà Giovanni a fare un discorso sull'impero romano in termini dualistici ed apocalittici. Le esortazioni simili di Tt 3,13 e Tm 2,13 ribadiscono l'atteggiamento di ubbidienza e di buona disposizione dei cristiani nei confronti dell'impero. Il secondo testo citato invita addirittura a pregare per le autorità per poter "condurre una vita calma e tranquilla, in tutta pietà e dignità".

La libertà del cristiano nei confronti dell'autorità.

Nonostante le esortazioni all'ubbidienza verso l'autorità civile, il Nuovo Testamento offre anche esempi concreti di disubbidienza. In questi casi si manifesta in maniera indiscutibile la "relativizzazione" dell'ordinamento presente da parte delle comunità cristiane. Ma occorre notare che gli esempi di disubbidienza che il Nuovo Testamento presenta, sono tutti occasionati da prevaricazioni dell'autorità civile, nei confronti del comportamento religioso dei sudditi cristiani. Non abbiamo quindi esempi di disubbidienza motivati da ragioni sociali, ma solo religiose. Né ci si poteva aspettare esempi di questo genere, data la coscienza politica del tempo. Fu cosa notevole che vedesse la luce un movimento, come quello cristiano, che pur non rinnegando per principio

²⁴⁸ Cf Gal 4,1-7.

²⁴⁹ Cf. CULMANN O., *Dio e Cesare*, o. c., pp. 39-89.

²⁵⁰ Cf Rm 2,14-16.

²⁵¹ Cf 1Pt 3,14-17; 4,12-19.

l'ubbidienza all'autorità civile, abbia saputo considerarla come "non assoluta". La disubbidienza esplicita all'autorità romana appare soprattutto nel libro dell'Apocalisse, soprattutto nei capitoli 13 19²⁵².

2.3. Conclusione.

La composizione dei diversi "luoghi" neo testamentari in cui si parla dell'autorità politica e della società nella sua consistenza pre cristiana, non avviene in maniera esplicita all'interno del Nuovo Testamento. In particolare, la tensione innegabile tra le affermazioni esaminate darà luogo in tutta la storia della chiesa ad atteggiamenti alquanto divergenti nei confronti della realtà politica, in specie di quella non cristiana.

Possiamo qui riassumere la tensione, caratteristica dell'atteggiamento cristiano, come tensione tra il giudizio di decadenza storica portata su ogni realizzazione sociale da un lato, e la convinzione che il rimedio portato da Cristo a questa condizione decaduta non elimina oggettivamente, cioè a livello sociale, la condizione stessa. Sicché il cristiano rimane all'interno di questa economia decaduta, e quindi accettandone le necessarie strutture storiche, come colui che non vi appartiene; e quindi un atteggiamento critico, di riserva escatologica. L'atteggiamento critico deriva, per un verso dalla convinzione che il regno di Dio è già qui, e non abbisogna di nessuna incarnazione istituzionale per dispiegare la specifica dinamica; per altro verso, dalla consapevolezza che la giustizia del discepolo dovrà essere maggiore di quella legale, ossia di quella sanzionata dalle istituzioni sociali, perché possa entrare nel regno. Questa emergenza della giustizia cristiana rispetto all'ordine stabilito, si esprime nel Nuovo Testamento senza modificare l'ordine stesso.

3. Osservazioni su di alcuni testi del Nuovo Testamento.

Oggi si sente l'esigenza di riconsiderare il capitalismo in termini obiettivi, di studiarlo e di valutarlo al di fuori dei tradizionali schemi ideologici. La spinta a un tale riesame viene da una doppia serie di esperienze. Da un lato, i risultati fallimentari del collettivismo dei regimi socialisti e comunisti e le conseguenze, per certi versi infauste, dell'assistenzialismo dei regimi socialdemocratici e affini; dall'altro, i vistosi successi del liberalismo dei regimi capitalistici democratici. Dal confronto tra i socialismi reali, anche i più liberalizzanti, e i capitalismi reali, anche i meno asocializzati, emerge un'indicazione univoca: la strada che più e meglio conduce i popoli al benessere, elevandone maggiormente il tenore generale di vita, non è il sistema economico socialista, ma quello capitalista. La lezione dei fatti segna un punto di svolta nella riflessione teorica e nella mentalità comune in materia di economia politica. Il socialismo, infatti, è stato proposto come ideale di generale progresso rispetto al capitalismo; anzi, come passo obbligato di un processo storico *scientificamente* annunciato. Ma la dottrina si è rivelata sbagliata: il socialismo di fatto porta ad un generale regresso la dove rimpiazza il capitalismo e spesso ingabbia l'uomo in un efferato dispotismo.

²⁵² Cf CORSINI E., *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980, pp. 299-543.

Come si spiegano le tendenze anticapitalistiche, che permangono forti in campo cattolico? M. Novak pensa che il capitalismo si è accompagnato quasi sempre a un laicismo liberale anticlericale. E questo può spiegare l'opposizione della chiesa cattolica. Ma soltanto in parte. Oggi quei collegamenti sono molto attenuati, ma resta l'opposizione più o meno velata. Le vere radici non stanno, mi sembra, in particolari contingenze storiche; neppure nella difficoltà, pur reale, di uscire da una pastorale che si muove con maggiore agio in regimi illiberali che non in regimi liberali. Quelli consentono, infatti, alla gerarchia ecclesiastica di appoggiarsi al potere dispotico, oppure al contropotere dei sudditi; questi invece impongono di gareggiare su un piano di parità con tutte le forze culturali e religiose, in una società che sente meno i richiami al Vangelo e alla necessità di una tutela ecclesiastica. Ho, piuttosto, l'impressione che il tendenziale anticapitalismo dei cattolici nasce da alcuni testi canonici del Nuovo Testamento, a partire proprio dai Vangeli, forse non correttamente interpretati sul piano esegetico. Non si può nascondere né trascurare che la semplice lettura delle pagine della Scrittura, ordinariamente avallata dalla predicazione ecclesiastica, da una certa dottrina esegetica anche moderna e dalla elaborazione teologica, porti ad una mentalità anticapitalistica e ponga difficili quesiti sulla conciliabilità del cristianesimo con il capitalismo. La povertà e connesse sofferenze sembrano presentate come un requisito per avere accesso al regno di Dio. La rinuncia ai propri beni, più ancora rinnegare se stessi, perdere la propria vita terrena, sembra richiesto come condizione per essere discepoli di Gesù Cristo.

"Beati, voi poveri, perché vostro è il regno di Dio"²⁵³. "Guai a voi ricchi, perché avete (già) la vostra consolazione"²⁵⁴. "È più facile per un cammello passare per la cruna di un ago che per un ricco entrare nel regno dei cieli"²⁵⁵.

Pare perciò conseguente l'esortazione a non accumulare tesori sulla terra²⁵⁶, a disfarsi di ciò che si possiede, a non preoccuparsi del domani, a occuparsi invece del regno di Dio e a confidare nella paterna provvidenza divina²⁵⁷. "Va, vendi ciò che possiedi e donalo ai poveri; poi vieni e seguimi"²⁵⁸. Insomma sembra che le persone siano poste di fronte ad un'alternativa: o Gesù Cristo o il denaro. "Nessuno può servire a due padroni (...); non potete servire a Dio e a mammona"²⁵⁹. L'alternativa sembra ancora più radicale: o Gesù Cristo e Dio o se stessi e la propria vita terrena.

"Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua, perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; chi invece perderà la propria vita per causa mia, la troverà. Quale vantaggio avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero e poi perderà la propria anima?"²⁶⁰. "Chiunque di voi non rinuncia a tutti i suoi averi non può essere mio discepolo"²⁶¹. "Se uno viene a me e non odia (...) persino la propria vita, non può essere mio discepolo"²⁶².

L'adesione a simili prescrizioni può forse sfociare in qualcosa di molto diverso da quanto propugnava la prima chiesa di Gerusalemme, i cui credenti tenevano ogni cosa in comune? Chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno²⁶³. I predicatori e i teologi cristiani possono opporsi ad una chiesa che non è la chiesa dei poveri? Può discendere dall'insieme di questi testi una dottrina economica cristiana che non sia, pur nella consapevolezza e nel rispetto della distinzione tra sfera religiosa e sfera civile, almeno tendenzialmente filosocialista? Ad interrogativi di tale portata non è possibile dare una risposta esaustiva. D'altra parte non ci si può limitare a registrare dei testi biblici, qualora si voglia difendere la tesi di una compatibilità

²⁵³

Lc 6, 20.

²⁵⁴

Lc 6,24; Cf 16,25.

²⁵⁵

Lc 18,25.

²⁵⁶

Cf Mt 6,19; Lc 12,13-21.

²⁵⁷

Cf Lc 12,33; Mt 6,25-34.

²⁵⁸

Mt 19,21 e par.

²⁵⁹

Mt 6,24

²⁶⁰

Mt 16, 24-26.

²⁶¹

Lc 14, 33.

²⁶²

Lc 14, 26.

²⁶³

Cf At 2, 44-45; 4, 32-35.

tra capitalismo e cristianesimo. Gli spunti esegetici che propongo vogliono indicare una strada, che si sforza di capire i testi, leggendoli ciascuno nel suo contesto letterario e storico²⁶⁴. In particolare, per i Vangeli, si deve prima di tutto distinguere tra l'originaria predicazione fatta da Gesù ai Giudei e la riproposizione fatta (non senza adattamenti) dagli Apostoli prima e dagli Evangelisti poi alle comunità sempre più costituite da cristiani di cultura greca.

3.1. "Beati i poveri Guai ai ricchi"

La propaganda di regime dei grandi Imperi dell'antico medio oriente ha i suoi tōpoi. In generale, il regnante di turno è esaltato come colui che ha assicurato la pace nei rapporti esterni; nei rapporti interni ha fatto trionfare la giustizia e fiorire la prosperità. Più in particolare, egli è esaltato come il difensore e il benefattore dei poveri, da sempre minacciati nei loro più elementari diritti, spesso direttamente vittime proprio dell'avidità e della prepotenza di totalitarismi dispotici. Di questo linguaggio si sono serviti anche gli ideologi Israeliti per parlare dei propri re, ma ancora più per parlare del proprio Dio, JHWH, e per esaltarne le realizzazioni future. Perduta la propria autonomia statale e la propria dinastia regale, Israele elegge re il suo Dio e getta in lui le sue speranze di restaurazione nazionale²⁶⁵. I Profeti, ad esempio il Deutero Isaia e il Trito Isaia, rincuorano la popolazione: verrà giorno in cui si annuncerà ad Israele "il tuo Dio regna!". Sarà soprattutto una lieta novella per i poveri, i quali troveranno chi prende le loro difese e li fa uscire da angustie e bisogni²⁶⁶. Gesù proclama la venuta dell'atteso regno di Dio; ma anche: "Beati i poveri"²⁶⁷. Non è un'inusitata ed assurda esaltazione della povertà; è l'atteso messaggio che le condizioni di vita dei poveri che attendono l'instaurazione del regno di JHWH sono cambiate in meglio²⁶⁸.

Ma come riproporre alle comunità cristiane questa parte del proclama di Gesù, mentre la "beatitudine" dei poveri, contrassegno del regno di Dio, tarda a farsi vedere? Marco e Giovanni non la ripropongono, lasciano cadere il problema, Matteo ne fa un'esortazione morale: *Beati i poveri in spirito*, coloro cioè che, secondo un'interpretazione possibile, sono distaccati interiormente dai beni terreni. Questa è la condizione ottimale nella presente attesa dell'imminente irruzione del regno di Dio. La beatitudine era stata enunciata in relazione alla ricezione del riscatto socioeconomico che giunge ai poveri dall'alto; ora è enunciata in relazione alla conquista del riscatto escatologico che i "poveri in spirito" cercano d'ottenere dal basso, con la loro meritoria condotta²⁶⁹. Ma per Luca, il regno di Dio ha già fatto parziale irruzione nelle comunità cristiane. Beati i poveri (*simpliciter*), per quello che già hanno ottenuto e per quello che ancora otterranno. Egli solo prolunga il discorso, aggiungendo: "Guai ai ricchi", specie quelli cristiani, che non mettono in comune a sufficienza le loro ricchezze, impedendo così un pieno avveramento della beatitudine dei poveri e una più chiara manifestazione della presenza del regno divino²⁷⁰. Ma guai anche a quei ricchi che rinunciano a farsi cristiani, per non trovarsi a dover lasciare i propri

²⁶⁴ Cf Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), specie il n. 12. Cf anche Pontificia Commissione Biblica, Istruzione *Sancta Mater Ecclesia. De evangeliorum veritate*, AAS. 56 (1964) 715ss. Per una traduzione italiana dell'Istruzione vedi *Enchiridion Vaticanum*, 2. Documenti ufficiali della S. Sede, 1963-67, Bologna 1968, pp. 181ss. È interessante un testo di CIRILLO D'ALESSANDRIA (circa 150-215 d. C.), *Quis dives salvetur?* che affronta problemi analoghi con i metodi dell'esegesi spirituale, tipica della patristica alessandrina.

²⁶⁵ Cf TOSATO A., *La teocrazia nell'antico Israele*, in *Cristianesimo nella storia* 8 (1987) 1-50.

²⁶⁶ Cf Is 52,7; 61,1-9; Mi 2,12-13; 4,6-8; Sof 3,11-20.

²⁶⁷ Oltre a Mt 5,3 e Lc 6,20, Cf Lc 4,18 e 7,22 (e il suo par., Mt 11,5).

²⁶⁸ Cf DUPONT J., *La Chiesa e la povertà*, in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di BARAÚÑA G., Firenze 1965, pp. 386-418, specie pp. 407-410.

²⁶⁹ Già, a suo modo, nell'Antico Testamento, lo testimoniava il profeta Sofonia 2,3; 3,11-13.

²⁷⁰ Cf GIOVAGNOLI A., *Le premesse della ricostruzione. Tradizione e modernità nella classe dirigente cattolica del dopo-guerra*, Milano 1982. L'Autore distingue tra cattolici e calvinisti circa la valorizzazione delle opere. Per i primi, le opere sono necessarie per procurarsi la salvezza; per i secondi, sono una riprova dell'elezione ricevuta. Qualche esegeta indica Matteo come fondamento della posizione dei cattolici, Luca invece della posizione dei calvinisti. Ma le cose non stanno esattamente così.

beni, o a doverli almeno in parte condividere con i fratelli più poveri.

3.2. "Non accumulate tesori sulla terra"

Erroneamente si tende a collegare queste e simili esortazioni evangeliche alla "beatitudine" riservata ai poveri e a capirle come l'ovvia conseguenza di questa. Se i destinatari del regno di Dio fossero i poveri e non altri, per averne parte occorrerebbe guardarsi dall'arricchire o, se ricchi, provvedere a farsi poveri. Ma, come ho già affermato, l'originario "beati i poveri" va inteso diversamente. Perché allora "non accumulare beni terreni", come esorta Matteo; o, qualora si abbiano dei beni, "venderli", come esorta l'evangelista Luca?²⁷¹ La ragione è addotta dai due evangelisti: i beni terreni sono insicuri, perituri, sulla terra "tignola e ruggine (li) consumano", "i ladri scassinano e rubano". Per cui è meglio tesaurizzare in beni celesti che sono sicuri: nel cielo dove "né tignola, né ruggine consumano", e "i ladri non scassinano né rubano"²⁷². Le due versioni evangeliche del detto si inquadrano bene, nella prospettiva degli evangelisti. Il loro insegnamento è adattato alle loro comunità. L'esortazione, in origine rivolta da Gesù ai Giudei, doveva essere parzialmente diversa. Doveva trattarsi non tanto di un richiamo generico di tipo sapienziale sulla caducità dei beni terreni, quanto piuttosto di un richiamo molto specifico, di tipo apocalittico, sull'urgente imperativo del momento. La fine di questo mondo incombe, non mette conto di occuparsi di beni terreni; è necessario invece restare in vigilante attesa del regno di Dio. L'avvento del regno, infatti, era ritenuto da Gesù e con lui dall'ambiente giudaico del suo tempo, come un evento non soltanto imminente, ma anche traumatico: la fine catastrofica di un mondo e di un'epoca, e l'inizio di un mondo e di un'epoca del tutto nuova²⁷³. Egli rievoca il diluvio universale: li inghiottì tutti. Così sarà anche alla venuta del Figlio dell'uomo²⁷⁴. In questa situazione non ha senso accumulare beni terreni e neppure forse celesti. L'unica cosa saggia è di non distrarsi e farsi trovare pronti per la vicina, subitanea venuta del regno di Dio. "Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e il resto vi sarà dato in sovrappiù"²⁷⁵. Paolo offre, ai cristiani della comunità di Corinto, consigli simili dettati da un'analoga prospettiva:

"Questo vi dico fratelli: il tempo si è fatto breve, d'ora innanzi, quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero, coloro che piangono come se non piangessero, quelli che godono come se non godessero, quelli che comprano come se non possedessero, quelli che usano del mondo come se non ne usassero appieno, perché passa a scena di questo mondo!"²⁷⁶.

Ma poi, prolungandosi l'attesa, e trasformandosi la concezione stessa dell'avvento del regno, si possono capire gli adattamenti di Matteo e di Luca. Essi sono preziosi da un punto di vista contenutistico, ma ancor più da un punto di vista metodologico: aprono la strada e indirizzano nel cammino ulteriore di sempre necessari adattamenti²⁷⁷. Sotto quest'ultimo profilo può tornare utile richiamare un precedente dell'Antico Testamento. Gli Israeliti, esiliati in Babilonia, vivono nell'agitazione. I loro Profeti annunciano come imminente l'intervento liberatore di Dio, che li ricondurrà in patria. Ma Geremia scrive loro dalla Palestina:

²⁷¹ Anche in questo caso, Marco e Giovanni non hanno conservato il detto. Luca poi, al posto dell'iniziale "non accumulate" di Matteo (6,19), scrive: "Vendete e date in elemosina" (12,23). Lo spunto gli è forse venuto dal "vendi" e "distribuiscilo ai poveri" (Lc 18,22 e par.). Ancora una volta, Luca trova il modo di prendere particolarmente di mira i ricchi. E probabile che ciò dipenda, oltre che dalle sue particolari esigenze teologiche, anche da particolari urgenze pastorali, manifestatesi nelle comunità di Luca, in rapporto ai ricchi.

²⁷² Mt 6,19-20; Lc 12, 33-34.

²⁷³ Cf Mt 10,23.28; 24, 34. La venuta del Figlio dell'uomo, con l'instaurazione del regno di Dio, è un evento che si compie entro la presente generazione? Cf anche 1Ts 4,15-17.

²⁷⁴ Mt 24,37-39.

²⁷⁵ Mt 6,33; vedi anche Lc 21, 34-36.

²⁷⁶ 1Cor 7,29-32.

²⁷⁷ La necessità degli adattamenti non si esaurisce con i tempi del Nuovo Testamento. È compito anche di tutta la chiesa, nel tempo e nei vari luoghi, compiere l'opera d'interpretazione.

"Così dice JHWH (...). Costruite case e abitatele, piantate orti e mangiatene i frutti; prendete moglie e mettete al mondo figli e figlie (...). Moltiplicatevi lì (dove siete) e non diminuite. Cercate il benessere del paese in cui vi ho fatto deportare. Pregate JHWH per esso, perché dal suo benessere dipende il vostro benessere (...). Non vi traggano in errore i Profeti che sono in mezzo a voi e i vostri indovini; non date retta ai sogni che essi sognano (...)"²⁷⁸.

Qualche anno prima, in previsione dell'imminente distruzione di Gerusalemme, JHWH aveva dato a Geremia un ordine di tipo opposto; quello di non costituirsi una famiglia:

"Non prendere moglie, non avere né figli né figlie in questo luogo, perché così dice JHWH riguardo ai figli e alle figlie che nascono in questo luogo e riguardo alle madri che li partoriscono e ai padri che li generano in questo paese. Moriranno di malattie strazianti (...). Periranno di spada e di fame, i loro cadaveri saranno pasti degli uccelli dell'aria e delle bestie della terra"²⁷⁹.

Si capisce: altra è la condotta da tenere, quando si è pressati da una speciale circostanza critica, altra, quando non si è più nell'emergenza.

3.3. "Va', vendi ciò che possiedi e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi".

Sembra che con queste parole sia posto un requisito assoluto per essere discepolo di Gesù. È evidente la singolarità della richiesta fatta al giovane ricco: a nessun altro Gesù ha chiesto tanto. Simon Pietro, Andrea, Giacomo, Giovanni e Levi/Matteo, per citare i discepoli più importanti sono stati "chiamati" con un "seguitemi"²⁸⁰ e hanno "lasciato" i familiari e il lavoro²⁸¹. Non c'è traccia di una richiesta di vendere i beni; i discepoli mantengono proprietà e disponibilità. È giusto dunque chiedersi come mai Gesù voglia che questo giovane venda tutto, distribuisca il ricavato ai poveri e poi lo segua. La risposta sembra venire dal *Vangelo dei Nazareni*²⁸², che offre dell'episodio una versione forse più completa rispetto a quella dei Sinottici; versione storicamente attendibile²⁸³. All'udire l'esigentissima ingiunzione di Gesù, il giovane ricco

"cominciò a grattarsi la testa; ciò non gli piaceva affatto. E il Signore gli disse: Come puoi dire, ho fatto tutto ciò che sta (scritto) nella Legge e nei Profeti se nella Legge sta scritto: Amerai il prossimo tuo come te stesso? Ed ecco, molti dei tuoi fratelli, figli di Abramo, vanno coperti di luridi cenci, muoiono di fame, mentre la tua casa è piena di molti beni, e nulla, proprio nulla, ne esce per loro"²⁸⁴.

La richiesta di Gesù era eccessiva: tendeva soprattutto a smascherare l'ipocrisia del giovane²⁸⁵ e a condurlo così dalla pretesa giustizia, in realtà ingiustizia, di scribi e farisei alla perfezione²⁸⁶, che sola rende seguaci di Gesù Cristo e

²⁷⁸ Ger 29,4-8.

²⁷⁹ Ger 16, 2-4.

²⁸⁰ Cf Mc 1,17.20; 2,14, Mt 4,19.21, 9,9.

²⁸¹ Cf Mc 1,18.20;10,28, Mt 4, 20.22; 19, 27.

²⁸² È un vangelo apocrifo, giudeo-cristiano, di cui sono rimasti alcuni frammenti. Cf HENNECKE E. W. -SCHNEEMELCHER D., *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. I: *Evangelien*, Tübingen 1959³, pp. 75ss; ERBETTA M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II: *Vangeli*, Casale Monferrato (AI) 1975, pp. 114ss.

²⁸³ Cf JEREMIAS J., *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1965, pp. 65-68.

²⁸⁴ Vedi ORIGENE, *Comm. in Mt. XV, 14*, GCS 40, 389s. Per il testo della versione latina (il solo rimasto), Cfr il citato libro di J. JEREMIAS, pp. 65- 66. Si può ipotizzare che i Sinottici abbiano lasciato cadere questa parte del dialogo in seguito alla rottura tra Giudei e Cristiani. L'ambito della solidarietà fraterna non è mutato, ma è allargato, per cui l'ordine delle preminenze risulta modificato: i fratelli in Abramo non sono esclusi, ma i fratelli in Cristo vengono prima. Non è un caso che proprio un vangelo dei giudeo-cristiani abbia conservato il passo.

²⁸⁵ Aveva dichiarato: "Tutti questi comandamenti li ho osservati" (Mt 19,20 e par.).

²⁸⁶ Cf Mt 5,20,48; 19,21.

introduce nel regno di Dio²⁸⁷. Essa diventa, nella versione dei Sinottici, una parola rivolta in linguaggio figurato a quanti si trovano, per particolari circostanze di vita, nell'alternativa: fedeltà a Cristo o difesa dei propri beni. Più in generale, un duro ammonimento in relazione ai beni terreni, sia nel significato di Matteo sia in quello di Luca. Questa gamma di significati sembra avere nei Sinottici la desolata esclamazione che Gesù fa a commento del suo incontro con il giovane ricco: "È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio"²⁸⁸. Ma il suo significato originario, con tutta verosimiglianza, era diverso. La frase, infatti, compare anche nel *Vangelo dei Nazareni*, e quindi va riletta e capita, in ordine alla determinazione del senso espresso da Gesù, alla luce del contesto storico precisato sopra. L'esclamazione viene come strappata a Gesù da un ricco che non lascia uscire dalla sua casa assolutamente niente, per i molti fratelli in miseria; che pretende, ciononostante, di essere osservante della legge divina, e che, smascherato pubblicamente nella sua ipocrisia, non si lascia smuovere dalla sua posizione. Perciò, la ricchezza che impedisce, a giudizio di Gesù, l'accesso al regno di Dio è quella che rende insensibili alla indigenza dei fratelli e porta così a trasgredire il fondamentale precetto dell'amore del prossimo. In questa durezza di cuore sta il peccato grave.

Questi spunti esegetici, basati sulla distinzione degli ambiti letterari e storici e sulla individuazione degli sviluppi semantici, chiariscono l'originaria connessione dei detti evangelici in tema di povertà e ricchezza con la buona novella del regno di Dio e, per ciò stesso, la loro originaria dimensione escatologica. La dimensione etica non viene con questo disciolta; tutt'altro. In particolare, l'amore del prossimo o, più specificamente, il prodigarsi con sagacia, generosità e disinteresse per i più bisognosi viene così più strettamente vincolato alle sue radici, più genuinamente motivato e incentivato, più facilmente sottratto al pericolo di vanificarsi in vuota esteriorità. Senza il suo fondamento escatologico, l'etica cristiana rischia di produrre, sul piano delle mutevoli esigenze e possibilità storiche, l'isterilimento delle opere di carità dei credenti, e quindi anche di privarle della loro forza profetica. Questi spunti non sono certamente esaustivi; sono forse sufficienti a fare capire che solo una lettura fondamentalista dei vangeli può trovare in essi una condanna di principio del capitalismo, quale sistema economico di arricchimento individuale e sociale²⁸⁹.

²⁸⁷ In sostanza, dunque, al giovane ricco Gesù non chiede niente di più e niente di meno di quanto non chieda al dottore della Legge in Lc 10, 25- 28: mettere in pratica davvero il comandamento di amare Dio e il prossimo. Cf anche Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-34.

²⁸⁸ Mc 10,25 e par.

²⁸⁹ Ricordo altri testi evangelici. I primi due sono noti: la parabola dei talenti e la scena del giudizio universale; il terzo, forse meno noto, è una risposta di Gesù a Giuda, il traditore. a) La parabola dei talenti (Mt 25,14-30. b) La scena del giudizio universale (Mt 25,31-46. c) Nell'episodio dell'unzione a Betania (Mt 26,6-13).

Parte Quarta

MOVIMENTO ECUMENICO E CAPITALISMO

1. All'interno del mondo capitalista, come si è collocato il movimento ecumenico?

Nel contesto della *trasformazione operata dal capitalismo*, come si è posto il movimento ecumenico, ha recepito e discusso il tema? Esiste una teologia ecumenica capace di interpretare il capitalismo sociale, economico e politico? L'analisi di alcuni Documenti del Dialogo ecumenico possono fornire una risposta iniziale²⁹⁰.

- 1) Il primo approccio va situato nelle vicende del movimento per il cristianesimo pratico, nell'esperienza di *Life and Work*. Il movimento ha evidenziato la centralità dell'impegno e della riflessione delle chiese verso il mondo, nella convinzione, però, che "la dottrina divide, mentre l'azione unisce".
- 2) Per la ricostruzione dello sviluppo del pensiero sociale ecumenico è opportuno fermarsi a considerare alcune tappe attraverso importanti documenti del dialogo ecumenico. La documentazione non è esaustiva ma indicativa. Le prime tre assemblee mondiali del CEC: I. *Assemblea generale ad Amsterdam I* (1948); II. *Assemblea generale di Evanston* (1954); III. *Assemblea generale a New Delhi* (1961). In queste Assemblee si è definito meglio il concetto di *società responsabile*²⁹¹.
- 3) La Conferenza di Ginevra su *Chiesa e Società* (1966); si tratta di un significativo approfondimento del pensiero sociale ecumenico²⁹².
- 4) La crisi del concetto di *società responsabile* di fronte alle nuove situazioni socio economiche mondiali: Consultazione teologica di Zagorsk su *Chiesa e società* e IV *Assemblea generale ad Uppsala* (entrambe del 1968)²⁹³.
- 5) *The Unity of the Church and the Renewal of the Human Community* (19821990)²⁹⁴.
L'*Assemblea di Vancouver*²⁹⁵ approva il progetto di una convocazione mondiale dando inizio al processo conciliare, che ha il suo culmine nell'*Assemblea di Seoul* (1990): *Justice, Peace and Integrity of Creation: nuove mete per l'etica sociale* (1990)²⁹⁶.
- 6) *Ecclesiology and Ethics*, redatto nell'incontro di Johannesburg (1996)²⁹⁷.
- 7) Altri documenti propongono una lettura del rapporto fra chiesa e mondo, come ad esempio *The Unity of the Church and the Unity of the Mankind* (19711978) e *Church and World* (1990) e *The Nature and Purpose of the Church*, presentato a Harare (1998)²⁹⁸.

Cerco di inseguire, nella storia recente del movimento ecumenico, alcune linee portanti circa la fondazione e la natura dell'etica sociale ecumenica. Il cammino è difficile perché si incontrano anime culturali, economiche, sociali e politiche diverse, spesso con prospettive divergenti e contraddittorie. I problemi sollevati dalla modernità e dal postmoderno, costituiscono il terreno inevitabile in cui le chiese sono chiamate alla testimonianza e all'unità. Non è possibile alcuna scorciatoia. Ritorna, pertanto, insistente la domanda: che cosa ha compreso il Movimento ecumenico dei problemi della modernità e del post modernità? Come ha reagito? Passo in rassegna alcuni Documenti del Dialogo ecumenico per avere, se è possibile, una risposta credibile.

2. La teologia dei *Middle Axioms*: da Stoccolma ad Oxford (19251948).

La fase di avvio della riflessione sociale ecumenica nasce con la convocazione della prima assemblea di *Life and Work*, dovuta in larga misura all'azione dell'arcivescovo luterano di Stoccolma Natan Söderblom. L'*Universal Christian*

²⁹⁰ Un buon sussidio è ancora VAN DRIMMELEN R., *Faith a global economy a primer for Christians*, tradotto in italiano dall'Editrice Claudiana nel 2002.

²⁹¹ I testi sono pubblicati in EO 5, rispettivamente nn. 1-86, 87-209, 210-409, 210-409.

²⁹² Il testo si trova in.....

²⁹³ EO, 5, nn. 410-817.

²⁹⁴ Il testo si trova in.....

²⁹⁵ EO, 5, nn. 1089-1471.

²⁹⁶ EO, 5, nn. 2387-2455.

²⁹⁷ EO

²⁹⁸ EO, 5, nn. 1926-2181.

Conference on Life and Work (Stoccolma 1925) concentrò la sua riflessione sulle tematiche del rapporto fra testimonianza cristiana e realtà sociale, politica, ed economica, con l'attenzione rivolta al contesto della tragedia della prima guerra mondiale, da poco terminata. Le discussioni furono accese, ma la Conferenza non superò il dualismo fra una visione ottimistica del rapporto fra regno di Dio ed impegno umano, fatta propria dai delegati anglosassoni che rispecchiava la tradizione americana, in genere quella calvinista, e un pessimismo politico dei delegati europei che, sulla scorta della tradizione luterana, sottolineavano la discontinuità fra regno di Dio ed impegno umano. La Conferenza preferì esprimersi con un messaggio conclusivo dal tono parenetico, evitando una decisione sulla base teologica dell'impegno sociale cristiano, fedele al motto secondo il quale "la dottrina divide, mentre l'azione unisce".

Con la seconda Conferenza di *Life and Work* tenutasi ad Oxford nel 1937 si inizia a strutturare in termini più precisi l'approccio alle questioni sociali. La Conferenza fu preceduta da una lunga preparazione e da un'imponente quantità di studi, che coinvolsero un elevato numero di esperti nelle scienze sociali, insieme a teologi e a responsabili ecclesiali, contribuendo ad una più precisa definizione della base teologica dell'impegno sociale cristiano. Anche per la Conferenza di Oxford la collocazione contestuale fu importante, dato che questa era situata in un quadro internazionale molto critico, ancora scosso dalle conseguenze della prima guerra mondiale e della crisi economica del 1929 e tragicamente segnato dalla crescita di ideologie anticristiane, come il comunismo stalinista e il nazismo. I contributi più importanti della Conferenza di Oxford si possono raccogliere in tre aspetti principali.

- a) *Un contributo teologico* fu la risposta alla crisi delle teologie della *legge naturale*, degli *ordini della creazione* e del *vangelo sociale* tramite la costruzione di un'etica d'ispirazione cristiana, capace di guidare l'agire nel mondo a partire da una sintesi tra un orientamento cristologico (signoria di Cristo) e la comprensione della realtà concreta²⁹⁹;
- b) *Un contributo metodologico*, a partire dal concetto di *assiomi intermedi* (*Middle Axioms*). Gli assiomi intermedi (società responsabile è uno di questi) rappresentano un tentativo di mediazione, sempre rivedibile, fra valori evangelici e concreto contesto sociale; mediazione la cui funzione è quella fornire obiettivi storicamente perseguibili³⁰⁰.
- c) *Un contributo ecumenico* capace di accogliere la proposta di creare un Consiglio Ecumenico delle Chiese, insieme al parallelo movimento di *Faith and Order*³⁰¹.

La prospettiva inaugurata ad Oxford, paradigmatica per l'impostazione del *realismo pratico*; ben presto, però, entrò in conflitto con l'*idealismo* di Stoccolma. Il realismo pragmatico sottolinea da una parte la necessità di una profonda accettazione del contesto storico in cui si inserisce la testimonianza cristiana, dall'altra l'opportunità di un fattivo incontro fra scienze sociali e teologia per un'organica riflessione sociale ecumenica, nel quadro di una trasformazione progressiva della realtà socioeconomica. In questa prospettiva l'azione della chiesa è vista prima di tutto in termini testimoniali: la chiesa diventa fattore di cambiamento sociale continuando ad essere ciò che essa è nella confessione della vera fede, nell'impegno al compimento della volontà di Cristo, nell'unità come comunità di amore e servizio³⁰². La ricerca di assiomi intermedi, compresi come traduzione storica della testimonianza cristiana in ambito sociale, resterà una costante del pensiero sociale ecumenico fino ai nostri giorni³⁰³.

²⁹⁹ Cf VAN DER BENT A., *Commitment to God's World*, WCC, Geneva 1995, pp. 20s.

³⁰⁰ Vedi la voce *Assiomi intermedi* in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, pp.

³⁰¹ Cf VAN DER BENT A., *Commitment*, o. c. p. 17.

³⁰² *Dal messaggio di Oxford*, citato da VAN DER BENT A., *Commitment* o. c. p. 19. Si legge: "The first duty of the church, and its greatest service to the world, is that it be in very deed the church - confessing the true faith, committed to the fulfilment of the will of Christ, its only Lord, and united in him in a fellowship of love and service".

³⁰³ Cf VAN DER BENT A., *Commitment* o. c. p. 22. Sulla conferenza di Oxford vedi anche MÜTZENBERG G., *L'Éthique sociale dans l'histoire du mouvement œcuménique*, Genève 1992, pp. 43ss. e P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, Brescia 2000, pp. 42ss.

3. *Responsible Society*.

È opportuno fermarsi a considerare alcune tappe percorse durante gli anni 1948-1968. Il pensiero sociale ecumenico compie notevoli progressi nella individuazione della natura di un'etica sociale.

- a) Le prime tre assemblee mondiali del CEC. 1948: *I. Assemblea generale ad Amsterdam*. 1954: *II. Assemblea generale ad Evanston*. 1961: *III. Assemblea generale a New Delhi* hanno definito più adeguatamente il concetto di *società responsabile*³⁰⁴.
- b) La Conferenza di Ginevra su *Chiesa e Società* (1966)³⁰⁵, ha costituito l'istanza più significativa per un approfondimento del pensiero sociale ecumenico di questo periodo.
- c) La messa in crisi del concetto di *società responsabile* di fronte alle nuove situazioni socioeconomiche mondiali. Due appuntamenti importanti si realizzano in questo periodo: Consultazione teologica di Zagorsk su *Chiesa e società* e IV *Assemblea generale di Uppsala*, entrambe tenute nel 1968³⁰⁶.

Il primo momento elabora un modello di realtà sociale che consente la testimonianza cristiana in un mondo in cui, alle divisioni della prima metà del secolo XX, si vanno sostituendo quelle della guerra fredda e dell'opposizione ideologica fra capitalismo e comunismo. Il concetto di *società responsabile* esprime il tentativo di non appiattire la posizione del Movimento ecumenico su uno dei due campi contrapposti, ma di elaborare uno strumento critico che consenta di valutare le diverse situazioni sociali e di esprimere un giudizio motivato³⁰⁷. Il concetto è precisato dall'*Assemblea di Amsterdam* in questi termini:

"La società responsabile è quella società nella quale la libertà è libertà di uomini che riconoscono la loro responsabilità nei confronti della giustizia e dell'ordine sociale e della quale, coloro che gestiscono il potere politico o economico, si sentono responsabili del suo esercizio davanti a Dio e al popolo"³⁰⁸.

4. L'Assemblea di Evanston creò il *Dipartimento Chiesa e società* all'interno della *Divisione studi*³⁰⁹.

Già negli anni successivi il concetto di *società responsabile* fu messo alla prova dal rapido mutamento della situazione socio economica del mondo, anche in forza del processo di decolonizzazione del terzo mondo. L'esigenza di rispondere al mutare del contesto sociale ha prodotto lo studio *Rapid Social Change* (1955-1959), concluso con la Conferenza di Tessalonica. Lo studio evidenziò le differenze fra pensatori occidentali e quelli provenienti dal terzo mondo e mise in discussione l'internazionalismo del pensiero sociale ecumenico, rivalutando in termini nuovi le istanze nazionalistiche emergenti nei nuovi paesi del terzo mondo. A fronte delle nuove situazioni, l'*Assemblea mondiale di New Delhi* propose una Conferenza mondiale su *Chiesa e società*. La *Conferenza mondiale di Ginevra* (1966), infatti, affrontò il tema del rapporto fra chiesa e mutamento rivoluzionario della società, cercando un equilibrio tra la tradizione "riformista" del pensiero sociale ecumenico, così come si era venuto elaborando a partire da Oxford, e le richieste di una più attiva partecipazione dei cristiani ai p di mutamento radicale delle strutture socio politiche. In genere la Conferenza non si esprime contro i mutamenti rivoluzionari, ma tese a sottolineare la precarietà di ogni ordine mondano rispetto al regno di Dio e la necessità di una riduzione dei livelli di violenza nella lotta politica, secondo i principi del realismo pragmatico. Il metodo utilizzato a Ginevra corrispose a quello di Oxford, sia per il coinvolgimento di esperti laici, sia per il privilegio dato alla riflessione rispetto all'azione diretta. Fra le ricadute prodotte da Ginevra va ricordata la consultazione di Zagorsk (1968), promossa da *Chiesa e società* e da *Fede e Costituzione*, sugli stessi temi della Conferenza di Ginevra. La Consultazione

³⁰⁴ In EO, 5, nn. 1-86; 5, nn. 87-209; 5, nn. 210-409.

³⁰⁵ Il testo si trova in

³⁰⁶ EO, 5, nn. 410-817.

³⁰⁷ Per una sintesi sul concetto di *società responsabile* si può leggere VAN DER BENT A., in *Commitment* o. c. pp. 58ss.

³⁰⁸ Vedi la voce *Società responsabile* in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, EDB, Bologna, pp. 45-48.

³⁰⁹ Vedi la voce *Studio come metodo ecumenico* in *Dizionario del Movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, pp. 87-209.

produsse una riflessione specifica sul metodo ecumenico, distinguendo fra metodo induttivo e deduttivo, e proponendo un'interazione dialettica fra i due³¹⁰.

Con la *Quarta Assemblea mondiale* del CEC, tenutasi ad Uppsala nel 1968³¹¹, si raggiunge l'apice della discussione sulla *società responsabile* ed insieme si dà inizio alla fase di transizione verso un nuovo paradigma eticosociale. Anche se l'Assemblea di Uppsala non si scostò dalla linea adottata a Ginevra, sottolineò l'esigenza di mutamenti radicali nell'ordine economico mondiale ed identificò alcune questioni centrali per la trasformazione della realtà sociale: il problema del razzismo, la condanna della guerra, l'esigenza di una politica di sviluppo tesa all'eliminazione della povertà, tramite l'uso degli strumenti politici propri degli stati nazionali. Fu soprattutto negli anni successivi ad Uppsala³¹² che apparve sempre più evidente il coinvolgimento del CEC nella vicenda politica mondiale, a fianco delle forze che lottavano per un radicale mutamento dell'ordine internazionale.

5. Il contrasto fra realismo pragmatico e teologia della liberazione: la vicenda di *Justice, Participatory and Sustainable Society*.

Se il concetto di *società responsabile* è servito come guida nella prima fase della vicenda del movimento ecumenico esso ha però anche conosciuto una progressiva critica all'interno dello stesso a partire da due prospettive: le chiese del terzo mondo sottolineavano che era troppo debitore di un modello di pensiero euro centrico e la teologia della rivoluzione, che al riformismo della *società responsabile* ha contrapposto un diverso approccio ai problemi di un mondo in rapido cambiamento. In particolare il fenomeno della decolonizzazione e il rapido instaurarsi di un baratro fra paesi sviluppati e sottosviluppati ha prodotto l'esigenza di un rinnovamento della concezione sociale ecumenica e delle modalità di azione delle chiese. In particolare il concetto di giustizia è servito da elemento guida nella formulazione di nuove prospettive di pensiero: alla *società responsabile* si sostituisce l'idea della *società giusta*, cioè di una società che renda possibile il pieno sviluppo umano dei suoi membri. La giustizia è interpretata in una prospettiva messianica come incarnazione storica del Regno di Dio, che indica la qualità delle relazioni nella comunità e che serve come criterio per valutare e guidare i cambiamenti strutturali. Nel 1977 il *Comitato centrale* deliberò la costituzione di un gruppo di ricerca (*Advisory group* in vista dello sviluppo del tema programmatico: *A Just Participatory and Sustainable Society*). Nel formulare questo tema fu tenuta presente la necessità di affiancare all'attenzione dedicata al problema dello sviluppo umano, la preoccupazione per le questioni ecologiche. La riflessione è legata all'importanza della scienza e della tecnologica nei mutamenti in corso, e coincide con gli obiettivi di *Church and Society*, rispetto cui fu esemplare la sintesi operata dalla *Conferenza mondiale di Bucarest (1974) Science and Technology for Human Development*³¹³.

Al concetto di *società responsabile* si sostituisce il più complesso concetto *società giusta*, partecipativa e sostenibile, anch'esso un assioma intermedio, che ha cercato di integrare le diverse istanze del movimento ecumenico e di fornire una guida spendibile anche nel dirigere l'azione delle chiese per il cambiamento sociale. Che tale assioma sia stato proprio di una fase di transizione lo testimonia non solo la sua produzione letteraria, come raccolta di esigenze diverse, ma la stessa vicenda complessa del progetto. Infatti, il Comitato

³¹⁰ VAN DER BENT A., *Commitment*, o. c. pp. 33s.

³¹¹ VAN DER BENT A., *Commitment*, o. c. pp. 34ss.

³¹² Va ricordata la nascita di *Sodepax* nel 1968, in DME, il *Programme to Combat Racism del 1969*. Cf VAN DER BENT A., *Commitment*, o. c. pp. 129-133, la *Commission on Churches' Participation in Development*.

³¹³ "The goal must be a robust, sustainable society, where each individual can feel secure that his/her life will be maintained or improved. We can already delineate some necessary characteristics of this enduring society. First, social stability cannot be obtained without an equitable distribution of what is in scarce supply or without common opportunity to participate in social decisions. Second, a robust global society will be not sustainable unless the need for food is at any time well below the capacity of the ecosystem to absorb them. Third, the new social organization will be sustainable only as long as the rate of use of non-renewable sources does not outrun the increase in resources made available through technological innovation. Finally, a sustainable society requires a level of human activity which is not adversely influenced by the never ending, large and frequent variation in global climate". Dal *Documento finale* citato da VAN DER BENT A., *Commitment*, o. c. p. 64.

centrale del CEC, nel 1979 non accettò i risultati prodotti dal gruppo di ricerca *Advisory group* a causa dei forti contrasti emersi circa la valutazione del rapporto stesso³¹⁴. La discussione evidenziò la difficoltà di conciliare la prospettiva del realismo pragmatico con la crescente influenza all'interno del movimento ecumenico della teologia della liberazione; da qui il giudizio discusso sul suo contributo, anche nelle interpretazioni successive. Per P. Abrecht, *Justice, Participatory and Sustainable Society* rientra nella fase dell'ecumenismo della liberazione di cui egli tiene a sottolineare le debolezze³¹⁵. Per K. Raiser si può parlare di un nuovo inizio del pensiero ecumenico³¹⁶. Il primo risultato di questa frattura fu creazione di cammini paralleli all'interno del CEC, secondo le diverse prospettive in conflitto. In particolare *Church and Society* proseguì il suo cammino tramite la realizzazione di conferenze mondiali su temi determinati³¹⁷, quale l'ecumenismo della liberazione che si esprime in una serie di progetti e organismi specifici, orientati all'azione diretta in funzione del cambiamento.

La riflessione fu comunque importante perché stimolò il movimento ecumenico ad approfondire le questioni sociali in una prospettiva di maggiore integrazione fra le problematiche, vincendo sia la tentazione eurocentrica sia quella antropocentrica, e spianando quindi la strada al processo conciliare *Justice, Peace and Integrity of Creation*, adottato a Vancouver nel 1983. Dal punto di vista metodologico, alla conferma dell'utilità degli assiomi intermedi va forse evidenziata l'adozione di una metodologia di riflessione dal basso, con una particolare attenzione alla circolarità della relazione fra azione e riflessione e al coinvolgimento dei gruppi di base, e non solo degli esperti nella elaborazione della riflessione e dell'azione ecclesiali. Proprio nel corso della discussione emerse la divisione del movimento ecumenico in due correnti di pensiero, *il realismo pragmatico e l'ecumenismo della liberazione*. La distinzione riguarda non solo le finalità del contributo sociale ecumenico ma anche, in modo particolare, la metodologia da seguire. Il *realismo pragmatico*, erede della prospettiva di Oxford, predilige la formazione di assiomi intermedi, grazie alla stretta integrazione fra teologi ed esperti nei campi tecnici e scientifici, configurando il movimento ecumenico come una palestra di discussione, che può produrre risultati rilevanti in grado di influenzare i responsabili dei diversi settori socioeconomici. L'*ecumenismo della liberazione* preferisce una visione del movimento ecumenico come fattore di mutamento sociale nei diversi contesti, tramite la partecipazione alle lotte per il cambiamento; l'adozione di una metodologia circolare azione riflessione accetta la riflessione come elemento di revisione critica della prassi concreta delle chiese per la giustizia. A questo orientamento è possibile ricondurre ad esempio l'attività della *Commission on the Churches' Participation in Development*³¹⁸, così come lo sviluppo di un'ampia riflessione sul rapporto fra violenza e non violenza nelle lotte per il cambiamento. In questa fase di transizione merita un riferimento la Conferenza su *Faith*,

314 "Taken together, the reactions to and the comments on the JPSS report were varied, diverse and in some cases even contradictory. Where criticisms, reservations or hesitations were expressed, the following reasons were given: the distinction between the human and the divine, history and eschatology was not made clearly enough; there was a tendency at times towards an unexamined messianism; the elements of "sin", "humility", "repentance", "sacrificial servant", etc. were not given sufficient consideration; the use of biblical materials should be more carefully treated; a great deal more work needs to be done in order to move from theological categories to political categories. Where approval, excitement and enthusiasm were expressed, the following reasons were given: the basic orientation of the JSS report perceived history and eschatology from the perspective of the poor and the oppressed for whom the struggle for justice, participation and sustainability (in many situation, even mere existence) was a matter of life and death; [...] it was generally agreed that the report had considerably advanced the WCC reflection on the JPSS emphasis; yet, more clarity and fuller articulation were needed, especially regarding the sustainability aspect." Dal verbale del *Comitato centrale del CEC*, citato da VAN DER BENT A., *Commitment*, o. c., pp. 66s.

315 Sulla posizione di Abrecht cf. ROBBA M., *Ökumenische*, o. c. pp. 100ss.

316 RAISER K., *Ökumenische*, o. c. pp. 135ss.

317 Ad esempio la Conferenza su fede, scienza e futuro (MIT 1979), Audizione pubblica sull'armamento nucleare e sul disarmo (Amsterdam 1981), Consultazione sull'integrità del creato, Granvollen, Norvegia 1988.

318 Cf. VAN DER BENT A., *Commitment*, o. c. p. 120ss.

Science and Future, tenutasi al MIT di Boston nel 1979³¹⁹. La conferenza, pur muovendosi nell'ambito del lavoro di *Church and Society*, rappresentò un significativo tentativo di superare la rottura fra le due impostazioni metodologiche, e le sue riflessioni aprirono la strada alla adozione del processo conciliare *Justice, Peace and Integrity of Creation* (1983).

6. *Justice, Peace and Integrity of Creation*: nuove mete per l'etica sociale.

L'elaborazione dei concetti di giustizia, pace, integrità del creato è il frutto del sorgere di una nuova sensibilità ecumenica per le questioni ecologiche, che dalla metà degli anni 1970 intreccia la riflessione del movimento ecumenico con i problemi dello sviluppo e della democrazia. I ritmi dello sviluppo dei paesi del terzo mondo non si modificavano significativamente nel corso degli anni. Nuove povertà emergevano dalla crisi dei regimi socialisti e quindi dai modelli di economia alternativa a quella capitalista e dall'emergere di una nuova consapevolezza delle relazioni problematiche fra industrializzazione e integrità della natura³²⁰. Il movimento ecumenico percepisce l'urgenza di una riflessione sulla problematica ecologica, non in contrapposizione con quella dello sviluppo umano. La riflessione è chiamata a tradursi in un coinvolgimento attivo delle chiese nei confronti dei problemi del mondo. In questa prospettiva l'*Assemblea di Vancouver* approva il progetto di una convocazione mondiale ed inizia così il processo conciliare su *Justice, Peace and Integrity of Creation*, che avrà il suo momento culminante nell'*Assemblea di Seoul* del 1990. Nella ricostruzione di Raiser e Robra è proprio con l'*Assemblea di Seoul* che la teologia ecumenica conosce il suo nuovo assetto paradigmatico con la forte accentuazione del nesso fra giustizia ed ecologia, con l'attenzione alla logica della globalità e il rinnovamento della visione ecclesologica. È sottolineata la dimensione comunitaria delle chiese nella prospettiva dell'unione organica³²¹. L'attenzione alla *giustizia* costituisce il richiamo all'ecumenismo della liberazione e alla sua sottolineatura della dimensione politica dell'impegno ecumenico³²², all'*integrità del creato* con riferimento alla riflessione avviata a Bucarest da *Church and Society*, alla *pace* con il richiamo alla riflessione degli anni 1970-1980 del secolo scorso su violenza e nonviolenza³²³. In teoria la deliberazione di Vancouver è un ulteriore tentativo di determinare una connessione fra le due istanze del pensiero ecumenico e di evitare un pericoloso dualismo di posizioni³²⁴.

Il processo *Justice, Peace and Integrity of Creation* lascia una traccia profonda nella vita del CEC, in parte con la pubblicazione del documento *Justice, Peace and Integrity of Creation*, in parte con l'avvio di un nuovo processo di studio che ha coinvolto anche l'Unità 1 del CEC. Il processo di studio *Ecclesiology and Ethics* ha elaborato le sue riflessioni fra il 1993 e il 1996, concentrandosi appunto sul nesso fra ricerca dell'unità e testimonianza comune dei cristiani di fronte ai problemi del mondo. Anche la complessa riflessione condotta non ha mancato di suscitare polemiche. Parecchi ne hanno contestato la base teologica o alcuni risultati³²⁵, evidenziando la "Unschlüssigkeit" (incompletezza) del movimento ecumenico e della sua riflessione sui problemi etici.

³¹⁹ Il testo si trova in.....

³²⁰ Vedi il *Rapporto del Club di Roma* del 1973.

³²¹ Cf. ROBRA M., *Ökumenische* o. c. pp. 151ss e RAISER K., *Ökumene*, o. c. pp. 178ss.

³²² Si era espressa anche nel concetto di *società partecipativa*.

³²³ Vedi lo studio su *Violenza, non-violenza e lotta per una società giusta* (1973), aggiornato nel 1983 con *Violenza, non-violenza e conflitto civile*.

³²⁴ Abrecht ha parlato di "bancarotta dell'etica sociale ecumenica". Cf. ROBRA M., *Ökumenische*, o. c., p. 152.

³²⁵ Vedi GASSMANN, *The Search for Christian Unity and Common Moral Orientation - Three Case Studies*, CPU 51 (1997) 3-9.