

Fulvio Ferrario

L'ETICA DEL SERMONE SUL MONTE: IL TEMA E IL CONTESTO

Ci interroghiamo sulla problematica etica sulla base del Sermone sul monte (SM) e in ascolto della lettura offertane, a due riprese, da Dietrich Bonhoeffer. Dal punto di vista della teologia protestante, si tratta di un compito particolarmente delicato: la tradizione evangelica, infatti, ha alle spalle una storia dell'interpretazione particolarmente problematica, che qui non può essere riassunta, ma della quale è necessario menzionare almeno alcuni lineamenti. La radice della difficoltà protestante con questo testo risiede, molto semplicemente, nel nucleo stesso dell'interpretazione evangelica della fede cristiana, cioè nell'annuncio della salvezza per grazia soltanto, *senza* le opere. È appena il caso di ricordare che le secolari polemiche interconfessionali su un protestantesimo detrattore delle opere possono oggi considerarsi superate: la vita cristiana discende direttamente dall'evento incondizionato della grazia; nel battesimo, l'uomo vecchio è morto per sempre e la salvezza in Gesù Cristo è strettamente legata al cammino in novità di vita: così può essere riassunto un consenso ecumenico consolidato. Resta il fatto, decisivo, che le opere, qui intese come l'integrale della prassi credente, non hanno un diretto significato soteriologico, cioè non salvano: la salvezza è interamente opera della grazia di Dio. Ciò basta per porre la questione in modo semplice e diretto: si può discutere, in sede dogmatica, se e in che misura la proposta cristiana di Matteo possa essere integrata in una teologia della salvezza senza le opere di matrice paolinica, e anche qui diremo qualcosa su questo punto. Dal punto di vista della ricognizione testuale, però, già una prima e semplice lettura dell'evangelo matteo e di SM in particolare chiarisce immediatamente che l'accento dell'evangelista è altrove e precisamente sulla pratica della «giustizia» annunciata da Gesù. Matteo e SM parlano del fare, delle opere, e li legano direttamente alla salvezza. Basti menzionare, tra il molti, due testi indicativi, Mt. 7, 24-27 che conclude SM con un secco monito sull'alternativa decisiva: non si tratta di capire, perché tutto è molto chiaro, bensì di fare; Mt 25,31-45, poi, collega la salvezza a un fare teologicamente inconsapevole, cioè slegato, se non dalla fede in quanto tale, certo dalla sua dimensione *cognitiva*. Le opzioni ermeneutiche messe in opera dalla

teologia protestante in questo quadro possono, semplificando al massimo, essere ricondotte a due modelli, distinti, anche se non necessariamente alternativi.

Il primo riguarda la dimensione politico-sociale di SM e distingue la persona privata da chi esercita un ufficio pubblico. L'appello alla non violenza radicale, alla non resistenza al male, al rifiuto del giuramento, vengono riferiti alla persona privata. Chi ha il compito (la responsabilità, potremmo dire, introducendo una categoria che svilupperemo in seguito) del bene pubblico, deve svolgerlo secondo le leggi immanenti alla realtà e, dunque, il contenuto concreto della parola biblica non può sempre essere preso alla lettera. Sarebbe sconsiderato liquidare questo approccio come puro e semplice addomesticamento del testo. Esso può contare su importanti ragioni, ad esempio il fatto che la gestione del politico propriamente detto costituisce un orizzonte decisamente non centrale nella prospettiva mattea e, almeno in un certo senso, anche all'annuncio del Regno da parte di Gesù. È chiaro che questa interpretazione applica al testo un criterio ad esso esterno e rischia di separare la dimensione pubblica da quella privata. Intanto, però, essa sottolinea il carattere impegnativo della lettera del testo per molti ambiti della vita personale ed ecclesiale. In questo senso, la distinzione protestante (peraltro fatta propria, esplicitamente o meno, dalle altre grandi confessioni cristiane) evidenzia aspetti importanti della sfida del testo e, anche, mette in guardia contro una facile tentazione, quella cioè di accentuare unilateralmente la dimensione politica, a scapito dell'esigenza che viene avanzata direttamente e personalmente nei miei confronti, qui e ora.

L'altra opzione interpretativa ha carattere teologico generale. La radicalità delle esigenze di SM sarebbe palesemente al di là delle possibilità umane. La sua funzione, dunque, è di porre ciascuno e la comunità di fronte all'impossibilità di adempiere il comandamento e di rinviarlo, in tal modo, alla grazia. Anche qui troviamo un'importante *particula veri*, cioè l'esigenza di non interpretare SM in senso letteralista, come un nuovo codice: ciò conduce a una serie di aporie e scambia semplicità con legalismo. I rischi di questa ermeneutica sono tuttavia evidenti. In primo luogo, anch'essa introduce una tesi teologica estranea all'evangelista come quadro generale di lettura: per dirla semplicemente, interpreta Matteo sulla base di una certa lettura delle conseguenze di Paolo. In tal modo, ed è il secondo punto, essa tende a fare di tale chiave di lettura uno strumento per disinnescare la forza critica di SM, il che significa dire il contrario di quello che afferma il testo: mentre Matteo chiama a fare certe cose e a evitarne altre, qui si dice che l'essenziale è comprendere in un certo modo il senso di tale comando. L'esito finale può essere, e spesso è stato di fatto,

l'annuncio di una grazia separata dall'obbedienza di fede, quella che Bonhoeffer chiama «a buon mercato». Il suo giudizio, espresso nell'*incipit* di *Sequela*, è lapidario: «La grazia a buon mercato è la nemica mortale della nostra Chiesa». La requisitoria di Bonhoeffer è talmente incisiva da rendere patetico ogni tentativo di apologetica protestante. È ovvio, infatti, che le strategie ermeneutiche messe in opera da altre Chiese non sempre sono migliori di quelle utilizzate in ambito evangelico. Ma, a parte il fatto che con tale osservazione (gli altri non stanno meglio di me) non ci si avvicina in alcun modo all'esigenza di Gesù, la tentazione specifica di una teologia della grazia senza le opere, sbrigativamente applicata a SM, è di utilizzare precisamente il richiamo all'opera di Dio in Gesù Cristo per separare ciò che si chiama fede dal concreto comandamento di Dio: ci si avvicina drammaticamente al peccato contro lo Spirito Santo. Se ogni cristiano o cristiana è inchiodato da SM a responsabilità immani, il teologo evangelico deve sapere che cammina, sia dal punto di vista ministeriale, sia da quello personale, nel bel mezzo di un campo minato e che dunque fronteggia il rischio concreto di saltare per aria: per l'eternità.

Sequela

La tesi fondamentale di Bonhoeffer è espressa nel titolo: in una situazione drammatica per la Chiesa evangelica, com'è quella degli anni Trenta del XX secolo, l'accento effettivamente salvifico va posto sulla «grazia a caro prezzo», cioè sul fatto che l'evento liberante della grazia pone la Chiesa e i suoi membri al seguito di Gesù di Nazareth. La nozione di «sequela» ricomprende in sé quelle di fede e prassi: la distinzione può e deve, naturalmente, essere mantenuta, ma ad essa non corrisponde alcuna separazione *in re*: l'esistenza credente è una prassi attraversata dalla fede e risulta snaturata ogniqualvolta i due elementi non siano esistenzialmente intrecciati. Se il contesto specifico conferisce all'analisi bonhoefferiana un profilo caratteristico, la struttura dell'argomentazione teologica mantiene una pertinenza permanente. Sulla scorta in particolare di Kierkegaard, il teologo conduce una critica serrata di un cristianesimo che riduce la fede a *dottrina* della grazia. A prima vista, chi legge il volume, che per la maggior parte consiste nell'esegesi di passi biblici fondamentali sul tema, potrebbe ricevere l'impressione di una lettura letteralista. In effetti, il marcato appello alla lettera del testo svolge la funzione di contestare un'ermeneutica orientata da una dogmatica protestante snervata: il primo passo da compiere consiste nell'accettare la provocazione del testo, resistendo alla tentazione di disinnescarlo con argomenti pseudeologici. Non si tratta, tuttavia, di letteralismo biblicistico: al centro non c'è

il testo in quanto tale, bensì il Gesù che esso testimonia. Il nucleo del discepolato consiste nel mantenere lo sguardo fisso su Gesù: il discepolo è liberato dall'eterna oscillazione, dalla paralisi dell'incertezza e dalla tentazione di perdersi nell'interpretazione, dal fatto di obbedire. Forzando un poco, si potrebbe constatare un primato dell'obbedienza sulla comprensione. Bonhoeffer è preoccupato dal fatto che la centralità del problema interpretativo da un lato risuscita sempre di nuovo la domanda dell'antico serpente (Gen 3,1), dall'altro richiede un criterio di interpretazione che, di fatto, finisce per governare la stessa obbedienza, nel senso che sono *io* che determino il vero significato del comandamento di Dio. Il momento della riflessione è esposto al pericolo di fraporsi tra Cristo e il discepolo. Bonhoeffer gli contrappone la nozione di «semplice obbedienza», cioè di un'obbedienza che segue immediatamente il comando come parola esterna, senza porre come condizione il fatto di com-prenderlo, cioè di farlo proprio. Il legame con Gesù libera, anche, da quello che spesso è un compito impossibile, quello cioè di prevedere le conseguenze della propria azione: il discepolo rimette anche questo nelle mani del Dio che chiama. La *prima* responsabilità è quella dell'obbedienza. Correlativamente, la prima relazione è quella con il Signore: Bonhoeffer sottolinea spesso che la relazione tra gli esseri umani, nella Chiesa e nella società, è mediata dalla relazione con Cristo. Naturalmente il teologo sa perfettamente che dall'ermeneutica non si esce: egli confida, però, nel fatto che il Cristo testimoniato dal testo determini l'interpretazione. La lettera non può, alla fine, avere l'ultima parola, ma mantiene una carica contestatrice nei confronti di ogni dogmatica prefabbricata: in particolare, essa impedisce all'annuncio della grazia di diventare dottrina della «grazia a buon mercato». La questione del «realismo» o meno di SM viene, in tal modo, sottratta a una discussione di principio e immediatamente declinata nella prassi: la realtà del comandamento coincide con quella del corpo ecclesiale di Cristo, vincolato al suo Signore mediante l'obbedienza. Il realismo di SM non può essere dimostrato in astratto, bensì chiede di essere testimoniato nell'azione.

Le tesi bonhoefferiane sulla «grazia a caro prezzo» vanno comprese alla luce dell'intreccio tra cristologia ed ecclesiologia che caratterizza *Sequela*, un'opera che raccoglie lezioni tenute ai candidati al pastorato della Chiesa confessante, nel seminario di Finkenwalde. Il libro presenta quella che possiamo chiamare una teologia esperienziale della croce: fede è partecipazione alla passione di Gesù e la comunità è concepita come testimonianza sofferente del Regno che viene, in totale discontinuità rispetto al mondo. L'agire del cristiano è testimonianza di una realtà completamente altra. La Chiesa di popolo

si considera una componente della società. La situazione degli anni Trenta manifesta con particolare evidenza ciò che è vero in generale: che cioè la Chiesa, nella misura in cui prende sul serio il messaggio del suo Signore, è comunità emarginata, che non ha il compito di co-gestire il mondo, bensì di testimoniare, in esso, la grazia e il giudizio di Dio. La messa in guardia nei confronti dei rischi dell'ermeneutica corrisponde a questa contrapposizione, o almeno opposizione, chiesa – mondo. Il contenuto del messaggio biblico deve mantenere il proprio carattere paradossale e di contrasto. Ogni interpretazione che intenda coordinarlo a criteri mondani di ragionevolezza si traduce in un fatale addomesticamento. Nel quadro dell'evoluzione del pensiero bonhoefferiano, *Sequela* segna il punto di arrivo della fase iniziata nel corso del viaggio in America del 1931-32 e caratterizzata precisamente dalla riscoperta di SM. Particolare rilevanza assume il tema del rifiuto della violenza e della resistenza armata, come espressione dell'obbedienza semplice al comandamento.

Possiamo dunque riprendere gli elementi fondamentali evidenziati da *Sequela*. 1) Superamento della dicotomia tra fede e opere e robusto invito, rivolto alla teologia evangelica, a mettere a fuoco il tema in termini non equivoci. 2) Salutare relativizzazione di quella che si potrebbe definire l'«ossessione ermeneutica» della teologia moderna, non solo protestante. Con ciò, tuttavia, si è anche di fronte all'obiettivo limite, o all'ambiguità, della proposta bonhoefferiana: se la dimensione ermeneutica può essere pericolosa, essa resta ineludibile. Bonhoeffer ha il merito di aver sottolineato le ragioni della lettera, ma ne ha anche individuato i limiti, sia sul piano strettamente interpretativo, sia su quello spirituale. *Sequela*, se vedo bene, non va oltre l'oggettiva (cioè non tematizzata) posizione del problema. Il passaggio ulteriore si trova nell'*Etica*.

Etica

Dal punto di vista della biografia spirituale di Bonhoeffer, l'*Etica* si colloca in una fase nuova rispetto a *Sequela*. L'orizzonte del libro pubblicato nel 1937 è la testimonianza sofferente della Chiesa. In seguito alla chiusura di Finkenwalde da parte della Gestapo e all'approssimarsi della guerra, Bonhoeffer coglie in un primo tempo l'opportunità di riparare negli Stati Uniti, nell'estate 1939. Giunto a New York, tuttavia, egli si rende conto di una vocazione che lo chiama a condividere fino in fondo il destino del popolo tedesco, nella tragedia che sta per scatenarsi. Rientra quindi in Germania in agosto. Nei mesi successivi, il teologo viene coinvolto, in particolare dal cognato Hans von Dohnanyi, nella congiura antihitleriana organizzata negli ambienti del servizio segreto militare, con il quale Bonhoeffer

inizia a collaborare. Siamo di fronte a una svolta personale, carica di conseguenze teologiche. Se, in *Sequela*, la vita cristiana è integralmente compresa nell'ambito della testimonianza della Chiesa, si pone ora l'esigenza di pensare l'impegno del cristiano per modificare operativamente la realtà del mondo. Ciò non comporta in alcun modo l'abbandono della dimensione ecclesiale né, evidentemente, della radicalità dell'esigenza di Dio, ma, certo, una sua ridefinizione. Questo è il tema dell'*Etica*, che ci è pervenuta sotto forma di una serie di ampi frammenti, ai quali il teologo stava lavorando quando viene arrestato, nell'aprile 1943.

La nuova comprensione bonhoefferiana del ruolo del cristiano nella storia passa attraverso un ripensamento della nozione di *realtà* e, in particolare, del rapporto tra la realtà di Cristo e quella del mondo. In *Sequela* prevale il modello della contrapposizione od opposizione: la realtà di Cristo, nella forma della testimonianza resa dalla comunità, si oppone frontalmente alla realtà del mondo e la vince mediante il martirio. Nell'*Etica*, Bonhoeffer pensa la realtà del mondo a partire dall'incarnazione di Dio in Gesù Cristo. La realtà del mondo di peccato non è, semplicemente, rifiutata da Dio ma, al contrario, accolta nell'evento di Cristo. Ciò significa che il mondo di Hitler e di Auschwitz viene compreso come realtà già riconciliata: se Dio si rapporta positivamente al mondo del peccato, la fede è chiamata a fare altrettanto. Dal punto di vista etico, ciò implica l'esigenza di individuare una modalità di azione che eviti due estremi: da un lato, il rifiuto puro e semplice del mondo peccatore, in nome dell'affermazione di un sistema di principi, destinato peraltro a infrangersi contro la realtà; dall'altro, l'adeguamento opportunistico alla realtà così com'è. La proposta bonhoefferiana è articolata intorno alla nozione di responsabilità, la quale costituisce anche il fulcro dell'ipotesi di lettura di SM offerta nell'*Etica*.

La categoria è introdotta nel quadro di un dialogo, ampiamente implicito, ma chiaramente riconoscibile, con Max Weber. Lo studioso tedesco, com'è noto, contrappone l'etica dei principi a quella della responsabilità: nella prima, il principio costituisce il criterio dell'agire e il metro della sua qualità etica, indipendentemente dal successo dell'azione. L'etica della responsabilità, al contrario, si pone il problema dell'efficacia dell'intervento sulla realtà e, dunque, della praticabilità dei fini e dell'adeguatezza dei mezzi. In una simile impostazione, l'affermazione pura e semplice del principio risulta astratta e, anche, eticamente negativa, in quanto non permette di intervenire sulla realtà. L'esempio paradigmatico di etica dei principi addotto da Weber è precisamente SM. Bonhoeffer recepisce ampiamente la riflessione weberiana, ponendosi precisamente il problema di

un'azione «adeguata alla realtà», tra Don Chisciotte (simbolo dell'etica dei principi) e Sancho Panza (che personifica l'appiattimento servile sulla realtà data). Naturalmente, il teologo ha presente una questione assai concreta, cioè la resistenza armata e la preparazione di un attentato a Hitler e del successivo colpo di stato. La situazione estrema della Germania di quegli anni, cioè, non permette in alcun modo al cristiano di limitarsi a una testimonianza che prescindendo dalla modifica politica dei rapporti di forza.

Bonhoeffer, tuttavia, prende le distanze da Weber per quanto riguarda la comprensione della realtà che, come abbiamo visto, assume nel teologo un carattere cristologico. Cristo stesso è la realtà e il criterio per leggere la storia. Se Cristo è interpretato come quintessenza di un principio o di un'ideologia religiosa, egli finirà fatalmente per essere estraneo alla realtà, ponendo la questione nei termini fatali dell'alternativa tra astrattezza e opportunismo. Di fatto, invece, Cristo è colui che entra nella realtà e la assume integralmente, il che costituisce il criterio ermeneutico anche di SM. Bonhoeffer scrive:

Ove un'«etica di Gesù», ad esempio nella forma di un discorso della montagna [astrattamente] interpretato, entra in scena sganciata dalla fede nell'incarnazione di Dio in Cristo e nella riconciliazione del mondo con Dio mediante Cristo, lì ne nascono eventi fanatico-rivoluzionari, oppure la rinuncia ad «applicare quell'etica» all'azione storica, cioè la privatizzazione dell'etica cristiana (...). Di qui i luoghi comuni oggi diffusi in tutta la cristianità, secondo cui col discorso della montagna non sarebbe possibile fare politica o simili. Predominante è qui la concezione di una realtà storica sussistente in se stessa e «dotata di proprie leggi», nonché di un'etica cristiana per sua origine e per sua essenza estranea alla realtà e che a tale realtà dovrebbe essere imposta. Invece si dimentica il fatto decisivo, che solo permette di conoscere la struttura del reale, e cioè l'incarnazione di Dio, l'entrata di Dio nella storia, l'assunzione della realtà storica nella realtà di Gesù Cristo. Si dimentica che il discorso della montagna è la parola di colui che non si contrappone alla realtà come un estraneo, un riformatore, un fanatico, un fondatore di religioni, bensì portò a compimento l'essenza del reale sul proprio corpo e parlò a partire dal reale come nessun altro uomo sulla terra. Il discorso della montagna è la parola di colui che è personalmente il signore e la legge del reale. Comprendere e interpretare il discorso della montagna come la parola del Dio fatto uomo, ecco la cosa importante quando si pone la questione dell'agire storico, e qui deve poi risultare che l'agire adeguato a Cristo è agire adeguato alla realtà.

Lo spostamento di accenti è molto sensibile. Come in *Sequela*, si vuol comprendere cristologicamente la realtà: non però a partire dal modello dell'arca di Noè ecclesiale circondata dalle acque del diluvio, ma a partire dall'inserimento della Chiesa nella realtà del mondo, corrispondente alla logica dell'incarnazione. La funzione ora assunta dalla fede va al di là della contrapposizione testimoniale, per assumere la natura che Bonhoeffer descrive mediante la categoria classica di «sostituzione vicaria»: rappresentante di Dio di fronte al

mondo e del mondo di fronte a Dio, la Chiesa si interroga sull'azione responsabile in un mondo che, pur nella sua tragicità, non è percepito come estraneo, bensì, alquanto audacemente, date le circostanze, come riconciliato. In tale contesto, Gesù Cristo non si configura come cifra di un punto di vista religioso ed etico, bensì come la realtà di Dio nella storia e, come tale, criterio per la lettura di SM. Naturalmente, il Bonhoeffer di *Sequela* avrebbe sottoscritto tali affermazioni. Nel 1937, tuttavia, l'accento cade sulla lettera del testo come appello alla testimonianza della comunità perseguitata: la lettera del testo, pur con tutte le precisazioni, costituisce il luogo dell'incontro con Gesù. Ora la dinamica fondamentale è in senso contrario: è il Gesù incarnato che riconcilia il mondo a costituire la chiave interpretativa della realtà e, in essa, della prassi credente. L'etica che ne deriva non è un nuovo sistema, che corregge e integra altri ideali di perfezione, bensì l'assunzione responsabile della drammaticità della realtà e, come Bonhoeffer sottolinea ripetutamente, della *colpa*. In una situazione contraddittoria e afflitta dal peccato, all'azione responsabile non è innocente. Un'etica che si preoccupi anzitutto dell'innocenza dell'azione è fatalmente condannata alla paralisi. Si tratta piuttosto di inserire nella realtà del peccato la realtà dell'incarnazione, che Bonhoeffer sintetizza così: «Il contenuto della responsabilità di Gesù Cristo in favore degli uomini è l'amore, la sua forma è la libertà».

Lo spazio dell'interpretazione, che in *Sequela* abbiamo visto circoscritto con la massima prudenza, risulta qui sottolineato. SM può essere vissuto essenzialmente nella forma della rilettura responsabile. Ed è *a questo punto* che la teologia classicamente luterana della giustificazione trova il proprio posto legittimo e necessario. L'azione responsabile, cioè, non dispone di garanzie: essa riposa sull'ascolto della parola di Dio in Gesù Cristo e sulla relazione con l'altro, che chiama all'azione. In questa tensione, si colloca la scelta etica, che comporta l'assunzione non solo del rischio, ma anche e proprio della colpa che impregna la situazione. La fede, in questa prospettiva, può solo affidare se stessa e il proprio agire a Dio e al suo perdono. È evidente la diversa funzione che l'appello alla giustificazione per grazia svolge in questo contesto, rispetto all'ideologia della «grazia a buon mercato». Là si trattava di un'ideologia volta a giustificare una prassi lassista. Qui siamo di fronte alla consapevolezza di fede del carattere parziale, incompiuto, rischioso e colpevole dell'agire umano, che tuttavia dev'essere intrapreso nella responsabilità e affidato al perdono di Dio. L'azione responsabile appartiene all'ambito che Bonhoeffer chiama del «penultimo», la struttura e il significato del quale dipendono costitutivamente da ciò che è «ultimo», escatologico, cioè appunto dall'evento della giustificazione.

Se, al tempo di *Sequela*, la questione della nonviolenza costituisce uno degli ambiti decisivi dell'incarnarsi della riflessione, ora lo stesso ruolo è svolto dalla congiura. Il pacifista di un tempo si trova coinvolto in un complotto, nel quale l'azione «adeguata alla realtà» utilizza gli strumenti ambigui e anche sordidi dell'attività cospirativa. Non è «il fine» che «giustifica i mezzi»: Dio soltanto può giustificare (non tanto l'uno e gli altri, bensì) l'essere umano che agisce nella responsabilità. Nella misura in cui la lettera di SM costituisce un ostacolo all'azione responsabile, essa va letta a partire dalla struttura dell'incarnazione, in termini di responsabilità.

Si aprono, a questo punto, questioni di grande importanza per quanto riguarda una comprensione compiuta dell'evoluzione di Bonhoeffer, che dovrebbero essere affrontate, naturalmente, tenendo conto dell'ulteriore, e tragicamente conclusivo, sviluppo, costituito dalle lettere dal carcere. In questa sede, però, più che l'esegesi bonhoefferiana, ci interessa la rilettura di SM in vista di una riflessione sull'etica del nostro tempo ed è a ciò che sono dedicate le considerazioni conclusive.

Il Sermone sul monte e l'etica cristiana nel postmoderno

Il primo elemento che dev'essere evidenziato con tutta la forza è che la Chiesa cristiana, e quella evangelica in particolare, deve guardarsi dall'utilizzare l'evoluzione del pensiero bonhoefferiano per ritornare a posizioni anteriori a *Sequela*. Comunque si interpreti la categoria di responsabilità, la critica del Bonhoeffer di Finkenwalde nei confronti di una diffusa banalizzazione dell'etica protestante dev'essere mantenuta. Nel quadro dell'individualismo postmoderno, anzi, tale critica assume contorni di straordinaria, e conturbante, attualità. Nessun discorso sulla pertinenza politica di SM può censurare la sfida che la lettera del testo pone ai cristiani e alle cristiane, sui temi che più profondamente attraversano la vita quotidiana: l'uso del denaro, il modo di vivere la sessualità, i rapporti con gli altri e l'uso della forza (evidentemente compresa quella quotidiana) in essi. La riforma della Chiesa e il ripensamento del suo impatto nella vita sociale passa oggi attraverso un'assunzione di responsabilità (è il caso di dirlo!) dei singoli e delle singole nei confronti della lettera di SM. Diversamente, si precipita subito, ancora una volta, non nella teoria, che di per sé è sempre necessaria e inevitabile, bensì nell'astrazione. Mentre le Chiese ancora discutono su presente e futuro del cristianesimo di massa, in Europa esso è largamente sorpassato dai fatti. Ciò significa che un'appartenenza cristiana che ancora si pensi come variante religiosa di una normalità sociale accettata come ovvia, risulta del tutto

irrilevante. La cosiddetta «radicalità» di SM, da questo punto di vista, interpella la fede come tale e denuncia l'appiattimento dei membri delle Chiese sulla mentalità corrente come abbandono del legame con Gesù Cristo. Se una cattiva teologia evangelica ha creato, e ancora crea, confusione su questo punto, ne esiste anche una buona che può, invece, aiutare.

Al riguardo, si può addirittura partire dalla formulazione classica della fede luterana, nella *Solida declaratio*, seconda parte della *Formula di concordia* del 1577: «fede e opere sono in accordo e inseparabilmente connesse; ma è la sola fede che riceve la benedizione, senza le opere; e tuttavia essa non è mai sola».

Il punto che qui è decisivo sottolineare è che la «sola fede» non è mai sola nella prassi, cioè che è sempre intrecciata al tentativo di camminare in novità di vita. La grazia di Dio, nel suo dispiegarsi in Gesù Cristo, istituisce, come Bonhoeffer sottolinea in *Sequela*, un rapporto di discepolato, entro il quale soltanto ogni altro discorso trova la propria collocazione legittima. Da questo punto di vista, la formulazione dialettica, caratteristica di Lutero e della tradizione che a lui si richiama, del rapporto tra legge ed evangelo va valutata con prudenza. Ciò vale, in particolare per il cosiddetto «uso teologico» della legge, cioè dell'imperativo di Dio. Sostenere che la legge ha la funzione di porre la fede di fronte all'inadeguatezza della propria prassi è sicuramente giusto, ma non è tutto. Ciò che Dio fa per noi (l'indicativo della grazia) e ciò che egli chiede a noi (l'imperativo della «legge») sono solo, e nemmeno principalmente, in un rapporto di tensione dialettica, bensì in reciproca implicazione. In questo Calvino, con la sua dottrina del «terzo uso» della legge, che molto semplicemente presenta l'imperativo etico come paradigma della vita cristiana, ha visto giusto. Karl Barth ha svolto tale intuizione in una formula assai efficace: «La legge altro non è che la necessaria forma dell'evangelo, il cui contenuto è la “grazia”»

L'imperativo, cioè, costituisce la modalità concreta mediante la quale la grazia si esprime nell'esistenza credente. Il dono di Dio non è una dottrina sulla salvezza, bensì una nuova vita al seguito di Gesù Cristo. La dimensione incondizionata della grazia, e il fatto che essa trascende ogni limite dell'obbedienza, fa sì che il fallimento che attraversa ogni esistenza cristiana non impedisce di ricominciare ogni volta daccapo o, detto diversamente, non recide il legame di Cristo con i suoi discepoli. Lungi, dunque, dall'essere un'autorizzazione al peccato, la grazia mantiene il suo carattere assoluto e consolante costituendo la possibilità di un nuovo inizio. In tal modo, essa non solo non relativizza, ma approfondisce l'intreccio tra fede e azione. In effetti, solo la grazia mi giustifica, nel senso

che la mia azione risulta ogni volta clamorosamente inadeguata. Ciò però si traduce nella chiamata di Dio, accolta nella fede, alla conversione, cioè appunto al nuovo inizio.

Solo a questo punto la questione ermeneutica diviene centrale. Il rapporto con Cristo, lo si è visto, si declina nel segno della responsabilità, che include la libertà. Un'onestà intellettuale anche minima chiarisce, al di là di ogni possibile dubbio, quale sia la direzione indicata da SM. La famosa "radicalità", in questo senso, non costituisce una dimensione quantitativa, bensì si identifica con il messaggio: di fronte al Regno che viene, l'esistenza umana è interpellata alla radice. La libertà, dunque, non è quella di istituire compromessi o di selezionare ambiti dell'esistenza umana che sarebbero sottratti all'esigenza di Dio. Si tratta, invece, della libertà resa necessaria da un agire che voglia essere «adeguato alla realtà», il che significa: che intenda testimoniare l'esigenza di Cristo nella situazione concretamente data. Di nuovo: il compromesso considera Cristo e la realtà come esterni l'uno all'altra; lo stesso, in direzione opposta, fa il fanatismo, che si appella ostinatamente alla sola lettera; la differenza consiste nel fatto che il primo atteggiamento cerca di armonizzare i due termini, mentre il secondo li conduce allo scontro. Un agire adeguato alla realtà, per contro, ritiene che l'istanza di SM (in ultima analisi: la nuova relazionalità determinata dal Regno) vada espressa in forme storicamente efficaci, che incrementino la qualità delle relazioni, testimoniando la bontà riconciliatrice di Dio nel mondo del conflitto. La scelta di Francesco è stata un tentativo di vivere l'istanza di SM in un determinato contesto: il fatto che oggi sia richiesto qualcosa di materialmente diverso, non significa che sia richiesto *meno*. Certo, chi si appella alla categoria di responsabilità ha l'onere di mostrare in che senso la sua proposta non costituisce in aggiramento delle esigenze di SM (una nuova forma di «grazia a buon mercato»), bensì una necessaria rilettura. A questo punto, normalmente, si avanza l'esigenza di «concretizzare» il discorso, mediante «esempi». Non voglio nascondermi dietro alla mancanza di spazio, anche se non posso formulare un'etica materiale articolata. Ribadisco invece, aggiungendo qualche notazione, che la vita cristiana nell'Europa postmoderna mi appare interpellata da SM in tre ambiti, naturalmente intrecciati fra loro.

Il primo riguarda il rapporto col denaro e con le risorse materiali. La debolezza fondamentale della predicazione della Chiesa su questo punto deriva dal fatto che la generosità nei consigli alla società (reiterati proclami su dignità del lavoro, sicurezza, condanna dell'assolutizzazione del profitto, tutela dell'ambiente e simili) stenta ad accompagnarsi a una prassi ecclesiale altrettanto determinata. Qui un esempio, tratto dalla

mia esperienza di uomo di Chiesa, può essere opportuno. La Chiesa condanna una politica del personale, da parte delle aziende, ispirata a criteri di puro efficientismo e insensibile alle esigenze dei lavoratori. È in grado, la Chiesa, di collegare efficienza e responsabilità sociale? Diversamente, l'appello a un diverso rapporto con l'economico resta fatalmente astratto. I singoli credenti, tuttavia, devono contemporaneamente evitare di riversare sulla «Chiesa» esigenze che essi, privatamente, non affrontano. SM è certamente un testo politico e comunitario, ma non autorizza a «buttarla in politica» o «in ecclesiologia».

Il secondo ambito è costituito dalla sessualità, dalla coppia e dalla famiglia. È un punto sul quale le Chiese cattolica e ortodossa da una parte, e quelle evangeliche dall'altra, sostengono spesso tesi opposte. In questo dissenso, è del tutto evidente le prime hanno dalla loro il peso della tradizione, mentre le seconde innovano, in modo molto significativo. Esse dicono di farlo in nome della responsabilità e della prassi «adeguata alla realtà». Dunque, non nel senso di una banale resa al secolarismo imperante, bensì in quello della declinazione delle esigenze di vita nuova avanzate dall'evangelo. È chiaro che chi osa far proprie queste tesi (io mi colloco in questo novero) si vede caricato di un onere della prova, mediante la testimonianza, assai significativo.

Il terzo ambito, che abbraccia gli altri due, è quello della funzione del potere nelle relazioni. Non basta, in base a SM, dire che il potere è in vista del servizio. Si tratta di determinare quali sono i termini di una rinuncia al potere «adeguata alla realtà». Anche in questo caso, il punto di partenza non può che risiedere nei rapporti personali e in quelli ecclesiali. Leggendo SM alla luce della croce di Gesù, *Sequela* impedisce di configurare il tema in termini di razionalizzazione dell'uso del potere. Si tratta, invece, di sperimentare forme di relazionalità che rinunciano al potere. Alla scuola dell'*Etica*, d'altra parte, può essere decisivo interrogarsi sui rischi di quella che potrebbe essere una *rimozione* della dimensione del potere, la quale, come tutte le rimozioni, produce effetti patologici, non raramente devastanti.

La conclusione di SM, poi, evidenzia un elemento elementare, ma di importanza capitale. La catastrofe peggiore sarebbe che la «responsabilità» rimanesse soltanto il tema di un interessante dibattito. Da questo punto di vista, bisogna riconoscere che la più piccola attuazione, nel più piccolo frammento della vita personale, del più piccolo impulso di SM, ha un impatto sulla *salvezza* che nessuna riflessione teologica, per quanto bene intenzionata, può purtroppo rivendicare.