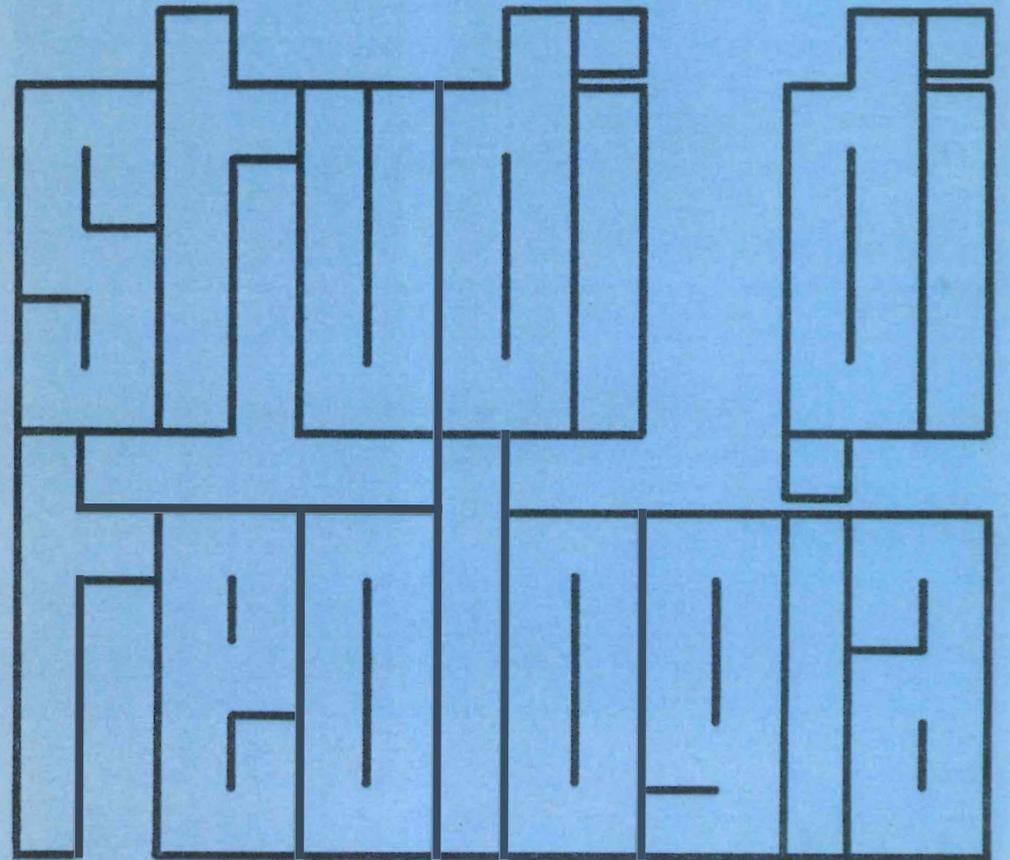


Regno di Dio ed etica sociale

8

Acquista la verità e non la vendere

תמכר אמת קנה ואל



Regno di Dio ed etica sociale

∞

Prezzo L. 3.000 (2.941)

Direttore:

Prof. Pietro Bolognesi

Amministrazione:

I.B.E.

Via Casale del Corvino

00132 Pinocchio (Roma)

Abbonamento Annuo L. 5.000 - Sostenitore L. 10.000.

I versamenti sono da effettuare sul CCP 41454000 intestato a Istituto Biblico Evangelico.

Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre sono ritenuti riconfermati.

Per invio delle pubblicazioni in recensione e corrispondenza con la redazione: Via J. della Quercia 81; 35100 Padova.

SOMMARIO- IntroduzioneARTICOLI- Regno di Dio e società

Klass Runia.....p. 4

- L'insostituibile funzione critica dell'etica cristiana

André Bieler.....p. 38

- Mondanità e amore

Sir Frederick Catherwood.....p. 68

- Tesi su fede cristiana e politica

Jacques Ellul.....p. 69

- Il movimento riformato di ricostruzione

Pierre Courthial.....p. 83

STUDI CRITICI- Dalla speranza alla rivoluzione

Henri Blocher.....p. 136

- La scuola del marx-cristianesimo

Alan Probst.....p. 143

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE.....p. 153

LISTA DEI LIBRI RICEVUTI.....p. 164

INTRODUZIONE

Una delle affermazioni più importanti che gli evangelici fanno è che la Bibbia costituisce la loro "suprema autorità in materia di fede e di condotta". Benchè si sappia che la fede non è solo un'attività della mente, ma è anche una pratica di vita che contiene ed esprime ciò che si è afferrato, si ritiene generalmente opportuno precisare esplicitamente che l'autorità biblica riguarda anche la condotta. La correttezza di pensiero non coniugata alla correttezza dell'azione risulterebbe uno "squillante cembalo" buono a nulla.

Sino ad ora *Studi di teologia* ha contribuito a sottolineare la necessità e l'urgenza di un pensiero corretto, ma non vorrebbe lasciare l'impressione di una scissione tra teoria e pratica della fede. Il cristiano è infatti inserito in una trama di rapporti che non può essere ignorata e la prospettiva della fede non contempla la necessità di escludere la storia, bensì di porla in un contesto più ampio. Ecco perché questo numero (contenente traduzioni da *Hokhma* e *Ichthus*) vuole dare un esplicito contributo alla riflessione biblica circa questa dimensione della

condotta cristiana.

I limiti di una tale impresa sono evidenti, prima di tutto a causa della mancanza di una linea unificante fra i contributi presentati in questo numero. Si ritiene comunque che la varietà delle opinioni presenti nei vari articoli possa costituire in questo campo e a questo stadio un utile stimolo alla riflessione e all'azione. Come orientamento unificante dei vari contributi possono valere le affermazioni della sezione 5 della Dichiarazione di Losanna (1974) riportata per esteso nell'articolo di Klaas Runia. Un secondo limite è costituito dalle esigenze di spazio che non hanno consentito di ampliare in modo adeguato il rapporto di questo tema con il tema dell'evangelizzazione. Costituirebbe infatti una grave deformazione dell'insegnamento biblico esaurire l'imperativo dell'evangelizzazione con la testimonianza etica. Infine non si può dimenticare il rapporto che il tema di questo numero ha con la responsabilità individuale del cristiano. Pensare che tutto possa essere risolto a livelli di istituzione o strutture corrisponderebbe a dimenticare che il manifesto teologico di Gesù chiamato "il sermone sul monte" ha a che fare soprattutto con lo stile di vita dell'uomo. La sobrietà che deve caratterizzare la vita del singolo non può essere ignorata a favore di altisonanti dichiarazioni o ambiziosi progetti collettivi. D'altro lato certe manifestazioni umanitarie del cristiano in qualche caso sembrano costituire nulla più che un mezzo per superare la sua cattiva coscienza sociale.

Se questo numero riuscirà a porre accanto alle

esigenze dell'etica individuale anche le esigenze dell'etica sociale e viceversa, allora avrà raggiunto l'obiettivo che si è proposto. E l'aver sottolineato che la volontà di Dio deve poter avere il diritto di essere ascoltata e ubbidita in tutte le sfere della vita umana non sarà stato inutile.

P.B.

ARTICOLI

Regno di Dio e società

Klaas Runia^o

Il rapporto fra il regno di Dio e la società umana costituisce, per molti cristiani, uno dei problemi più acuti del nostro tempo. Esso è infatti così scottante da esser diventato uno dei problemi più polarizzanti dei nostri giorni. I cristiani sono profondamente divisi sull'argomento, e questa divisione non coincide per nulla con l'antico contrasto esistente fra ortodossia e liberalismo. Benchè sia vero che molte persone fortemente impegnate in attività sociali e politiche si appoggino a qualche forma di teologia liberale, non si può semplicisticamente affermare: impegno politico = liberalismo teologico. La stessa cosa si può dire se capovolgiamo la formula. Benchè sia vero che molti evangelici siano critici nei confronti dell'impegno sociale e difendono una specie di posizione "verticistica", è troppo semplicistico affermare: evangelismo = verticismo. La nuova divisione passa attraverso le vecchie divisioni e bisogna pertanto essere estremamente cauti nell'usare vecchie "etichette" per le

^o
Il dott. Klaas Runia è professore di Teologia Pratica presso l'Istituto Teologico delle Chiese Riformate d'Olanda a Kampen e presidente dell'Associazione europea dei teologi evangelici.

nuove situazioni.

Di solito la divisione si focalizza sulla domanda: qual'è il compito della chiesa relativamente ai problemi della società moderna? Molti cristiani credono che la chiesa abbia un compito solo: quello di predicare la Parola di Dio, e questo viene generalmente inteso nel senso di fornire cibo e guida spirituali a coloro che odono questa Parola. Di solito questi cristiani non negano che vi siano singoli credenti che possono avere delle responsabilità sociali e politiche, ma essi sostengono che la chiesa, in quanto "corpo di Cristo", non deve averle. Logicamente essa chiesa deve insegnare i principi generali che delineano il compito dello Stato, ed i doveri dei singoli cristiani nei confronti di esso; ma la chiesa stessa non dovrebbe venir implicata in attività concrete di carattere politico o sociale. Altri cristiani, invece, sono sinceramente persuasi che la chiesa stessa debba avere una diretta responsabilità politica, e, naturalmente, tra di loro esistono diverse sfumature di opinione. Alcuni credono che sia compito della chiesa quello di permettere che la luce della Parola di Dio risplenda sui problemi concreti della vita sociale e politica, e di intervenire con energia quando e dove necessario. Per esempio questi credenti spesso si riferiscono alla Dichiarazione Barmen del 1934, pubblicata dalla cosiddetta "Chiesa confessante" contro le pretese totalitarie del "Terzo Reich" e l'assoggettazione a queste da parte dei cosiddetti cristiani "Tedeschi". Frequentemente sono questi medesimi cristiani che credono che la chiesa dovrebbe agire in modo adeguato. Altri,

1

2

3

andando ben oltre, pensano che la chiesa, qualora sia necessario, non dovrebbe rinunciare dall'intraprendere attività rivoluzionarie. Si potrebbe, per esempio, ricordare lo Speciale Fondo del Programma per combattere il Razzismo, per mezzo del quale il Concilio Mondiale delle Chiese appoggia i violenti movimenti di liberazione del Sud Africa. Ufficialmente questo appoggio viene fornito solo a scopo umanitario, ma rimane comunque il fatto che in questo modo la chiesa stessa rimane direttamente legata ai movimenti rivoluzionari. Pensieri sostanzialmente uguali vengono propagandati dai difensori della teologia "politica", della teologia della rivoluzione e di quella della liberazione.

A causa dell'ampia divergenza esistente fra le diverse correnti di pensiero, l'intera materia è diventata, fra i cristiani di oggi, un argomento veramente scottante. E a monte di tutto questo si pone la domanda: qual'è la natura del Regno di Dio, la cui venuta fu annunciata da Gesù, e che fu iniziato nella Sua stessa persona e nella Sua opera? Si tratta di un regno puramente spirituale che non ha alcun riscontro nei problemi appartenenti a questo mondo come sono appunto la politica e le attività sociali, oppure esso racchiude un messaggio che riguarda il nostro impegno politico e sociale ed, in caso affermativo, qual'è questo messaggio? Oppure dobbiamo andare più oltre ancora, e dire che le nostre attività politiche e sociali fanno parte del Regno?

Prima di addentrarci in questi problemi ci sarà di aiuto il fare alcune precisazioni di carattere storico. Perché, per quanto il problema

in questione possa sembrare appartenere all'età moderna, in effetti esso non è per nulla nuovo. Attraverso tutta la storia della chiesa cristiana si può notare come i credenti abbiano sempre dovuto affrontare questo problema, suggerendo e tentando soluzioni diverse. Nella prima parte di queste note elencheremo brevemente alcune di queste.

I. ALCUNE NOTE STORICHE

La soluzione Cattolico-romana: identificazione

Seguendo una linea di pensiero che già si ritrova negli scritti dei Padri della Chiesa, come Agostino, la chiesa Cattolico-romana del Medio Evo volle identificare il Regno di Dio con la Chiesa stessa. Nella famosa bolla "Unam Sanctam" (1302) il papa Bonifacio VIII dichiarò che sia la "spada temporale" che la "spada spirituale" erano state ambedue affidate alla chiesa. Naturalmente la spada spirituale si trovava nelle mani del clero, mentre quella temporale era stata data alle autorità secolari, ma queste ultime dovevano adoperarle a favore della chiesa e sotto la sua direzione. La spada temporale, essendo la meno importante delle due, doveva esser sottoposta a quella spirituale, mentre quest'ultima era soggetta unicamente al giudizio di Dio. L'autorità del potere spirituale era stata divinamente affidata a Pietro e ai suoi successori, per cui era indispensabile, per la salvezza di ogni persona, l'esser soggetto al papa che era, a sua volta, il Vicario di Cristo in terra.

L'ovvia conseguenza di questa impostazione è

che l'intera società - incluso lo Stato - dev'esser sottoposta alla chiesa, e ciò porta alla clericalizzazione della vita.

Il punto di vista di Lutero: due regni

Martin Lutero respinse il punto di vista Cattolico-romano. Sviluppò invece la dottrina dei due regni o dei due governi. Da una parte esiste il regno di Cristo; dall'altra quello del mondo. Il Regno di Cristo si occupa del Vangelo e del governo dello Spirito Santo. Esso intende liberare l'uomo dalla potenza del peccato e della morte. In questo regno l'uomo vive per fede e le sue azioni devono esser determinate dal comandamento dell'amore. Il regno del mondo comprende invece lo Stato, la società, il lavoro e le vocazioni. I principi che lo devono governare sono la legge e l'ordine. Le azioni devono esser determinate dalla giustizia piuttosto che dall'amore.

Per Lutero non esisteva una separazione netta fra i due regni. L'Eterno è Signore di ambedue, ma in ciascuno di essi Egli governa in modo diverso. Il regno del mondo non può essere identificato con il regno del male. Il mondo è il frutto della creazione di Dio, anche se è minacciato e macchiato dal peccato.

Per mezzo di questa differenziazione, Lutero voleva uscire dalla clericalizzazione medioevale della vita. Non intese mai isolare il regno del mondo dai comandamenti di Dio. Prendendo quale punto di partenza il *Corpus Christianum* esistente, egli procedette assumendo che i governanti politici ed i leaders della società dovevano agi-

re responsabilmente nei confronti di Dio.

Più tardi questa differenziazione si sviluppò dando luogo ad una netta separazione, e ciò costituì un danno per ambedue i regni. Da una parte la religione divenne una "Privatsache" (un problema personale, privato) dell'individuo. La fede concerne solamente la sfera personale. Anche il compito della chiesa è limitato alla sfera della fede, perchè ha a che fare unicamente con la vita spirituale dei membri di un'assemblea. La conseguenza naturale di questo punto di vista fu che la chiesa, con il suo silenzio, diventò un alleato dello Stato, ed in tal modo appoggiò l'ordine stabilito, per quanto difettoso potesse essere. Il problema venne molto bene espresso con la formula "trono ed altare". L'altro verso della medaglia era che tutti gli altri aspetti della vita divenivano virtualmente autonomi, cioè divenivano legge a sè stessi. Tutte le decisioni che si dovevano prendere in seno alla sfera dello Stato ed in quello della società, non erano soggette al messaggio biblico, ma venivano determinate dalla ragione ed in special modo dalla risposta che si poteva dare alla domanda se una certa azione fosse "utile" o no. Tipico di questo punto di vista è il famoso (o infamante) telegramma che l'Imperatore Guglielmo II spiccò dopo che il Cristiano-socialista Adolf Stoecker fu sollevato dall'incarico di predicatore di corte a Berlino: "Stoecker è finito - il Cristianesimo sociale è una sciocchezza. I ministri della religione dovrebbero aver cura delle anime della loro congregazione impegnandosi in opere di carità, e lasciando in pace i politici perchè questo non li

riguarda"¹.

Se non erro il Pietismo tedesco seguì generalmente la prima strada. In particolare, per mezzo dell'opera della "Missione Interna" diede grande aiuto agli indigenti. Non si limitò a portare al popolo il messaggio del Vangelo, ma si impegnò pure, e vigorosamente, in attività caritative. Non intravvide però che profondi cambiamenti dovevano aver luogo nell'intera struttura della società, ed in tal modo, a dispetto dei suoi splendidi sforzi, appoggiò in effetti lo *status quo*.

Il punto di vista di Calvino: il governo di Cristo sul mondo

Calvino scelse una strada completamente diversa. In tutti i suoi scritti sottolineò energicamente il governo di Cristo. Cristo non è solo il capo della chiesa: Egli è pure il Re di tutto il mondo. Allorquando questo fu creato da Dio, esso doveva essere il "palcoscenico della Sua gloria", ma, a seguito del peccato, si allontanò da Lui. Tuttavia l'Eterno non abbandonò questo mondo al peccato ed alla distruzione, ma decise di ricrearlo in Gesù Cristo, Suo Figlio. Riconciliò a Se stesso il mondo per mezzo della croce e, avendo esaltato il proprio Figliuolo, Gli diede ogni autorità in cielo ed in terra. Il centro visibile del regno di Cristo in terra è la chiesa. Tuttavia la chiesa non si può semplicisticamente iden-

¹ Gerhard Ibor, *Gesellschaft - Politik - Kirche*, 1975, p. 16.

tificare con il regno. Quest'ultimo è ben più vasto della prima. "Ogni cosa è soggetta al regno di Dio; nulla vi è escluso. Non esiste alcuna cosa, in tutto il mondo ed in tutte le aree della vita di questo mondo, che non abbiano, in qualche modo, a che fare con quel regno"². Ma tutto ciò non è ancora visibile. Calvino era profondamente conscio della natura escatologica del regno. La sua piena rivelazione deve ancora venire. Ma tracce d'essa stanno diventando visibili attraverso l'obbedienza delle nazioni e dei loro governi alla legge di Dio. Era anche questo il suo ideale per Ginevra. La teocrazia che egli auspicava aveva lo scopo di stabilire a Ginevra una dimostrazione visibile del governo di Cristo nella vita reale della società.

Questo fondamentale pensiero di Calvino ha profondamente influenzato i suoi seguaci. In Olanda esso fu ripreso con rinnovato entusiasmo, nel 19mo secolo, dal dott. *Abraham Kuyper* e dai suoi seguaci. E' significativo il titolo di una ponderosa opera in tre volumi di Kuyper: *Pro Rege*. In occasione dell'inaugurazione dell'Università Libera nel 1880, egli indirizzò un messaggio dal titolo: "Sovranità di sfera" nel corso del quale pronunciò la famosa frase: "Non esiste un solo pollice, in qualsiasi sfera della vita, della quale Cristo, il Signore, sovrano di ogni cosa, non dica: E' mia". Come lo stesso

² G. Brillenburg Wurth, "Calvin and the Kingdom of God," in *John Calvin Contemporary Prophet*, ed. by Jacob T. Hoogstra, 1959, p.115.

titolo "Sovranità di sfera" sta ad indicare, Kuyper rifiutava qualsiasi pensiero di ecclesiocrazia. Come la chiesa si trova direttamente sotto l'autorità di Cristo che ne è il Capo, così tutte le altre sfere della vita si trovano anch'esse sotto il Suo controllo, perchè Egli è il Re al quale Dio ha dato ogni autorità. Allo scopo di influenzare ogni campo della vita in direzione di Cristo, il Re, Kuyper ed i suoi seguaci crearono un gran numero di organizzazioni cristiane nel campo dell'educazione, della politica, dell'attività sociale, dell'informazione, ecc.

Il punto di vista della Riforma Radicale

Alcuni cristiani appartenenti alla cosiddetta ala sinistra della Riforma del 16mo secolo sostennero un punto di vista ancora diverso. Stiamo pensando a Thomas Muenzer che fu uno degli istigatori e uno dei capi della rivolta dei contadini, e all'ala rivoluzionaria degli Anabattisti, che sotto la guida di Giovanni di Leyden, tentò di stabilire il regno di Cristo a Muenster. E' ovvio che il regno di Dio, aveva, nel loro pensiero, una posizione molto centralizzata, ma essi trascurarono la natura teocentrica ed escatologica di questo regno. Spinti da uno spirito di anticipazioni rivoluzionarie essi tentarono di stabilirlo *hic et nunc*, per mezzo dei loro sforzi. Il vecchio ordine politico e sociale dev'esser rovesciato perchè, dalle sue rovine, possa sorgere un nuovo: l'ordine del Regno di Dio, della Nuova Gerusalemme.

Questa linea di pensiero è tornata ad esser preminente ai nostri giorni, in modo particolare

nella teologia della rivoluzione e nelle varie teologie della liberazione. A prescindere dalle differenze che possono esistere all'interno di esse, tutte quante concordano nell'affermare che il vecchio ordine esistente, che opprime i poveri ed i deboli socialmente, dev'essere abbattuto nel nome di Gesù Cristo, il Cui regno è un regno di "shalom" per tutti. Un pensiero uguale o simile ha un notevole peso nella teologia del Concilio Mondiale delle Chiese; specialmente e successivamente alla Conferenza³ su Chiesa e Società, tenuta a Ginevra nel 1966.

Il cosiddetto Vangelo Sociale

Il "Vangelo Sociale" del 19mo, e del 20mo secolo, è la creatura nata dal matrimonio fra la filosofia liberale e la teologia liberale. Il pensiero del Regno di Dio ebbe una parte preminente nella sua linea di pensiero, ma fu visto esclusivamente in termini umani: come la fratellanza umana, doveva venir realizzato in questo mondo, dall'uomo stesso. Il regno "è un ordine sociale ideale, nel quale la regola aurea è rappresentata dalla legge della vita, e nel quale lo spirito di servizio e di aiuto reciproco regnano supremi. E' quella perfetta economia che Dio volle per l'umanità e nella quale l'attuale ordine

³ Cfr. il mio articolo "Theological Problems concerning the WCC's Programme to Combat Racism" in *The Nature of the Church and the Role of Theology*, 1975, edited by Konrad Raiser and Klaas Runia, pp. 48-64.

della società sarà gradatamente trasformato"⁴. Questo punto di vista determina anche il compito della chiesa. Secondo Rauschenbusch "lo scopo principale della Chiesa cristiana è stato, nel passato, la salvezza individuale dell'uomo. Ma il compito più pressante dell'oggi non è individualistico. Quello che dobbiamo fare è di rovesciare un sistema economico ed antiquato ed immorale; di sbarazzarci di leggi, costumi, massime e filosofie ereditate da un passato malvagio e dispotico; di creare rapporti giusti e fraterni fra i grandi gruppi e le grandi classi della società; ed in tal modo porre un fondamento sociale sul quale l'uomo moderno, individualmente, possa vivere e lavorare in modo tale da non offendere le qualità migliori che si trovano nell'uomo stesso. La fede cristiana, che abbiamo ereditato, era rivolta agli individui; il nostro⁵ compito di oggi si rivolge invece alla società".

La posizione evangelica

Desidero parlare di questa separatamente perchè, in realtà, essa non coincide con alcuna delle categorie sin qui menzionate. In effetti è anche difficile definirla perchè in essa si trovano molte ombre e molti punti di rilievo.

Se vedo le cose correttamente mi sembra che gli evangelici Tedeschi sono influenzati piuttosto

⁴ L. Berkhof, *The Kingdom of God*, 1951, p.62.

⁵ L. Berkhof, *op. cit.*, p. 68.

sto fortemente dal pensiero di Lutero e dal successivo sviluppo che portò al pietismo tedesco. Gli evangelici del mondo anglofono (che parlano l'inglese), sono ancora diversi. Fra di loro vi è una vecchia tradizione che mette l'accento sull'applicazione del messaggio di Cristo ai mali della società. Sia in Inghilterra, sia negli Stati Uniti, gli evangelici si sono trovati in prima linea fra le forze che si sono battute per l'abolizione della schiavitù. Tuttavia nella seconda metà del 19mo secolo, sembra che l'evangelismo abbia perduto molto del suo primitivo slancio sociale. Nella sua etica, divenne piuttosto individualistico. In contrasto con i sostenitori del Vangelo sociale esso sottolineò in modo particolare la necessità della rigenerazione quale condizione indispensabile a qualsiasi trasformazione della società. Quegli evangelici erano profondamente convinti che le difficoltà in cui versa la società non possono esser risolte in modo definitivo se manca la trasformazione dei suoi componenti. La radice del male dell'uomo può esser estirpata unicamente per mezzo dell'appropriazione, da parte del singolo, della redenzione compiuta da Gesù Cristo⁶. Indubbiamente avevano ragione di sottolineare questo principio, in contrasto con l'ideologia del Vangelo sociale. Ma, malauguratamente, non andarono oltre questa protesta. Non accompagnarono quest'ultima con un altrettanto vigoroso assalto diretto ai mali della società. La lasciarono in gran parte abbandonata a se stessa,

⁶ Cfr. Millard Erickson, *The New Evangelical Theology*, 1968, p. 179.

concentrando invece tutti i loro sforzi solo sulla conversione dei peccatori individuali. In modo particolare dopo la seconda guerra mondiale si verificò un cambiamento in seno ad alcuni "nuovi" evangelici come Carl F.H. Henry negli Stati Uniti e H.F.R. Catherwood in Inghilterra.

Ma una spaccatura più profonda si verificò al Congresso di Lausanne sull'Evangelizzazione del Mondo, nel 1974, come risulta dalla sezione 5 che tratta la "Responsabilità Sociale del Cristiano". A causa dell'importanza che essa riveste, la riportiamo integralmente: "Affermiamo che Dio è tanto il Creatore quanto il Giudice di tutti gli uomini. Dovremmo perciò condividere con Lui la preoccupazione relativa alla giustizia ed alla riconciliazione della società umana, e alla liberazione dell'uomo da qualsiasi forma di oppressione. Siccome l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, ogni individuo, senza distinzione di razza, di religione, di colore, di cultura, di classe, di sesso o di età, possiede un'intrinseca dignità e, a causa di essa, dovrebbe venir rispettato e servito, non sfruttato. Anche per questo esprimiamo il nostro pentimento sia per la nostra negligenza sia per aver, talvolta, considerato l'evangelizzazione ed i problemi sociali come entità reciprocamente esclusive. Benchè riconciliazione con gli uomini non significhi riconciliazione con Dio, nè l'azione sociale sia da identificare con l'evangelizzazione, e neppure liberazione politica significhi salvezza, affermiamo ciononostante che l'evangelizzazione e l'attività socio-politica fanno parte, ambedue, del nostro dovere cristiano. Per ambedue è necessario l'annuncio delle nostre dottrine di Dio e dell'uomo, il nostro

amore per il prossimo e la nostra ubbidienza a Gesù Cristo. Il messaggio della salvezza implica pure un messaggio di giudizio su ogni forma di alienazione, di oppressione o di discriminazione, e noi non dovremmo aver timore di denunciar il male e l'ingiustizia da qualsiasi parte si trovino. Quando l'uomo riceve Cristo è nato di nuovo nel Suo regno: deve pertanto non solo affermare ma anche diffondere la Sua giustizia in mezzo ad un mondo ingiusto. La salvezza che dichiariamo di possedere ci dovrebbe trasformare nella totalità delle nostre responsabilità personali e sociali. La fede senza le opere è morta".

Sorge allora naturale questa domanda: Perchè esistono tante opinioni così diverse su questa materia, sia nel passato che ai nostri giorni? Il messaggio contenuto nel Nuovo Testamento è così oscuro? Nella seconda parte di queste note esamineremo brevemente l'insegnamento del Nuovo Testamento.

II. IL MESSAGGIO DEL NUOVO TESTAMENTO.

Tutti i Vangeli espongono molto chiaramente che il messaggio relativo al Regno di Dio rappresentava il punto centrale della predicazione di Gesù. Marco ci racconta che Gesù iniziò la Sua predicazione con questo messaggio: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; ravvedetevi

⁷ *Let the Earth Hear His Voice*, 1975, pp. 4,5.

e credete all'evangelo (Mc. 1,14). E' impossibile dare un'esatta definizione del termine "regno di Dio", ma possiamo tranquillamente affermare che il messaggio del regno voleva dire l'annuncio della grande redenzione o liberazione. Dio stesso doveva creare un mondo nuovo, un mondo nel quale il peccato e le sue conseguenze (malattia, fame, dolore, potere dei demoni, morte, ecc.) non dovevano più trovare posto. Un regno nel quale ci sarebbe stata una vera pace, pace fra Dio e l'uomo, come pure pace fra uomo e uomo. Un regno nel quale ci sarebbe stata vera giustizia. Il povero non si sarebbe più trovato oppresso e l'affamato sarebbe stato saziato. Un regno nel quale non si sarebbe trovata nè malattia, nè morte. Un regno ripieno di "shalom" per tutte le genti.

Gesù afferma con forza che questo regno proviene da Dio. Non è il risultato di opere umane, bensì dell'opera di Dio stesso. Sarà Dio a stabilirlo. Sì, afferma Gesù, l'Eterno lo sta già ora stabilendo. Dio lo sta stabilendo per mezzo delle stesse opere di Gesù. Nella Sua risposta alla domanda di Giovanni Battista, se Egli fosse "Colui che ha da venire" (*ho erchomenos*) Gesù dice: "Andate a riferire a Giovanni quello che udite e vedete: i ciechi recuperano la vista e gli zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati e i sordi odono, i morti risuscitano e l'Evangelo è annunziato ai poveri" (Mt. 11,4-5 cfr. Lc. 4,18-19). In un'altra occasione, Gesù dice: "Se è per il dito di Dio che io caccio i demoni, è dunque pervenuto fino a voi il regno di Dio" (Lc. 11,20). Ben giustamente quindi Origene lo chiama *autobasileia*. Essendo l'inviato di Dio, il Messia

chiama tutti gli uomini e li invita ad entrare nel Regno dopo che si saranno pentiti dei loro peccati, accettando la Sua parola di perdono, e seguendoLo.

Per noi, abituati come siamo ad udirLo, è difficile realizzare quanto questo messaggio fosse rivoluzionario per coloro che Lo ascoltavano. Sia attraverso la Sua predicazione sia per mezzo delle Sue azioni, Gesù capovolge letteralmente le cose. Egli non si pone dalla parte dei giusti, cioè di coloro che si ritengono tali perchè osservano la legge di Dio (i Farisei e gli Scribi), ma offre perdono ai peccatori perchè: "non sono i sani che hanno bisogno del medico ma i malati. Io non son venuto a chiamare dei giusti, ma dei peccatori" (Mc. 2,17, cfr. Mt. 9,12; Lc. 5,31). Perciò Egli stabilisce dei rapporti fraterni con coloro che generalmente sono disprezzati, i pubblicani, perchè sono proprio questi che hanno bisogno di Lui. Sì, questo ministero di Gesù è veramente rivoluzionario.

Eppure Egli non fa mai appello a quello che oggi noi chiameremmo una "rivoluzione", cioè il rovesciamento dell'ordine esistente. Egli ammonisce le moltitudini e fa loro vedere i grandi pericoli insiti nel possesso di ricchezze, ma non fa alcuno sforzo per rimuovere le cause della povertà. Egli non si affianca agli Zeloti contro l'oppressione Romana. In altre parole non trae delle conclusioni sociali o politiche dalla Sua predicazione del regno. E neppure Paolo, o qualsiasi altro apostolo, reclama l'abolizione della schiavitù. Paolo raccomanda addirittura ai creden-

ti di Roma di esser soggetti alle "autorità che esistono" cioè al potere di Nerone!

E' perciò fin troppo chiaro che il Vangelo che Gesù sta predicando *non* è un programma sociale o politico. Si tratta di qualcosa ben differente. Di qualcosa che penetra molto più in profondità. E' il messaggio unico che annunzia che Dio intende iniziare *ex novo* un rapporto con l'uomo. Invece di condannare e di distruggere l'uomo che si è ribellato contro il suo Creatore, l'Eterno gli offre una vita nuova in Gesù Cristo. Si tratta di un messaggio talmente sorprendente che va al di là della nostra comprensione. Chiunque crede a questo messaggio e accetta Gesù Cristo come suo Redentore viene trasformato in un essere nuovo. Come Paolo dirà più tardi: "Se uno è in Cristo, egli è una nuova creatura" (*a'kaine ktisis* 2 Cor. 5,17; cfr. Rom. 16,6; Gal. 6,15). Naturalmente tutto questo comporta delle conseguenze in tutta la sua condotta, ma non dobbiamo mai dimenticare che si tratta appunto di conseguenze. Il dono viene prima. L'indicativo precede l'imperativo: "Figliuolo, i tuoi peccati ti sono rimessi" (Mc. 2,6). Perciò il primo compito della chiesa è quello di proclamare questo messaggio (cfr. il Grande Mandato nei vari Vangeli e in Atti 1). Anche gli Apostoli lo hanno seguito. Quando Paolo arrivò a Corinto decise di non saper altro fra di loro fuorchè Gesù Cristo e Lui crocifisso (I Cor. 2,2; cfr. 1,18,23,24,30). Nella sua seconda lettera alla medesima chiesa egli definisce il suo ministero "un ministero di riconciliazione" (2 Cor. 5,18). "Noi dunque facciamo da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro; vi supplichiamo nel nome di Cristo: siate

riconciliati con Dio" (vers. 20). Evidentemente gli apostoli non si stancavano mai di predicare questo messaggio.

Logicamente un tale annunzio comporta delle *conseguenze* nella vita di coloro che lo accettano. L'indicativo è seguito dall'imperativo. Frequentemente Gesù invita le moltitudini a "seguirlo". Tutte le epistole vengono chiuse con l'esortazione di condurre una vita nuova "in modo degno della vocazione che vi è stata rivolta" (Ef. 4,1).

Ma quali sono le ramificazioni di queste conseguenze? Esse si applicano solo alla vita del credente singolo o alla vita comunitaria dell'assemblea? Oppure si estendono e raggiungono l'area della politica e della società come un tutt'uno? La nostra opinione è che a quest'ultima domanda bisogna dare una risposta affermativa. E' vero che Gesù stesso non ha mai chiamato i Suoi seguaci ad azioni sociali e politiche, ma al tempo stesso dobbiamo dire che il ministero di Gesù, in parole ed in azioni, contiene un *elemento molto critico* relativo all'*ordine sociale esistente*. Talvolta Egli condannava severamente le ingiustizie sociali del Suo tempo. Nella versione di Luca del Sermone della Montagna leggiamo le Sue parole indirizzate ai ricchi di quei tempi: "Guai a voi, ricchi, perchè avete già la vostra consolazione; guai a voi che siete ora satolli, perchè avrete fame. Guai a voi che ora ridete, perchè farete cordoglio e piangerete" (Lc. 6,24-25). E, per contro, in quella stessa occasione Egli afferma: "Beati voi che siete poveri perchè il Regno di Dio è vostro. Beati voi che ora avete fame perchè sarete saziati. Beati voi che ora piange-

te, perchè riderete" (6,20-21). Non vogliamo certamente dire che quelle affermazioni fossero di natura esclusivamente sociale. Al tempo stesso, però, crediamo che sarebbe sbagliato darne un'interpretazione in senso esclusivamente spirituale. Herman Ridderbos, riferendosi all'espressione "poveri", giustamente afferma che essa è "determinata sia in senso sociale, sia in senso etico-religioso". Questo medesimo significato del termine si trova nell'Antico Testamento, specialmente nei Salmi e nei Profeti. I poveri "rappresentano coloro che sono socialmente oppressi, coloro che soffrono a causa del potere dell'ingiustizia e che vengono tormentati da quelli che si preoccupano solo del proprio interesse e della propria influenza. Al tempo stesso essi sono coloro che restano fedeli a Dio ed attendono che la loro salvezza provenga solo dal Suo regno"⁸. In altre parole il concetto di "poveri", come viene usato nei Vangeli, comporta un doppio significato e solo se lo terremo costantemente presente potremo affermare questa verità. Al tempo stesso ciò vuol dire che il termine contiene anche delle implicazioni di ordine sociale in questo mondo. In effetti possiamo riscontrare questa verità nel comportamento stesso di Gesù. Egli si avvicina in modo particolare a coloro che appartengono ai livelli più bassi della società e non evita una fraternità conviviale con gli emarginati del Suo tempo, cioè con i pubblicani.

⁸
H.N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*
1962, pp. 118 ss.

Analogamente, secondo la predicazione e la manifestazione di Gesù, anche l'*ordine politico* è soggetto alla critica del regno. Dobbiamo nuovamente cominciare ad osservare che Gesù non ha mai esplicitamente condannato l'occupazione del Suo paese e l'oppressione della nazione da parte dei Romani. Tuttavia a coloro che ascoltavano attentamente le Sue parole era chiaro che la predicazione di Gesù conteneva un'esplicita critica della situazione esistente. In effetti, secondo il racconto dei Vangeli, è in questo senso che la moltitudine intese il Suo messaggio. Più di una volta la folla tentò di farlo Re, e questo certamente con l'intenzione e la speranza che Egli la liberasse dall'oppressione Romana. Ma Gesù rifiutò sempre di accondiscendere a questo loro desiderio. Perchè? Proprio a causa del regno, la cui venuta Egli era venuto a proclamare. Si trattava però del regno di *Dio*. Dio stesso avrebbe sistemato ogni cosa. Dio stesso avrebbe creato un mondo nel quale non ci sarebbe più stata alcuna oppressione. Si possono usare le parole del "Magnificat": "Ha tratto giù dai troni i potenti, ed ha innalzato gli umili" (Lc. 1,52). Appunto per questa ragione Gesù rifiutò sempre di affrontare il problema iniziando una sorta di rivoluzione politica e sociale.

La stessa cosa può dirsi di *Paolo*. Anche nei suoi scritti è chiaramente presente un elemento di critica. Qualcuno potrebbe pensare che qui si tratta del concetto di libertà cristiana. In rapporto a questo concetto egli può scrivere: "Non c'è qui nè Giudeo nè Greco; non c'è nè schiavo nè libero, non c'è nè maschio nè femmina; poichè voi tutti siete uno in Cristo Gesù" (Gal.

3,28). Oppure potrebbe pensare all'idea del "Cristo cosmico" come lo troviamo nelle sue lettere agli Efesini e ai Colossesi. In quegli scritti egli deve difendere l'intero significato della religione Cristiana contro un'eresia che intendeva limitare la potenza di Cristo a ciò che è spirituale soltanto. In questo contesto l'apostolo scrisse che Dio ha posto ogni cosa sotto i Suoi piedi e Lo ha fatto Capo di tutte le cose (Ef. 1,22), oppure parla della riconciliazione (pacificazione) di tutte le cose (*ta panta* per mezzo di Cristo (Col. 1,20). Eppure anche Paolo non ha mai sollecitato i credenti a rovesciare l'ordine esistente.

Potremmo forse riassumere con queste parole l'insegnamento del Nuovo Testamento: Il Vangelo del Regno è l'annuncio di un nuovo ordine di cose che Dio stesso creerà. La grande manifestazione profetica si avvera nella persona e nell'opera di Gesù. Sì, nella Sua persona e nella Sua opera ha avuto inizio la grande e divina liberazione di questo mondo. Ora che Egli è stato innalzato alla destra di Dio, Egli sta continuando dal cielo quest'opera di liberazione. Per mezzo della predicazione del Vangelo e dell'opera dello Spirito Santo, la Sua attività redentrice penetra nel mondo. In primo luogo si manifesta visibilmente nella chiesa, in mezzo all'assemblea dei credenti. Ma l'attività di Cristo non si limita alla sola chiesa. E' operante anche nella società in generale. Ridderbos afferma: "Il Regno di Cristo è supremo ed è al di sopra di tutto. Dappertutto dove esso prevale e viene riconosciuto, l'essere umano individuale non solo viene liberato, ma tutto il suo modello di vita si trasforma; la

maledizione dei demoni ed il timore delle potenze maligne scompaiono. Il cambiamento che il Cristianesimo apporta ai popoli dominati da religioni "naturali" è la prova dell'importanza del regno, che abbraccia ogni cosa. Esso non opera solo esternamente come un seme di senape, ma anche internamente come il lievito. Si apre la strada del mondo per mezzo della sua potenza redentrice"⁹

Il significato di questo termine "*lievito*" è particolarmente importante. In tutti i momenti, in ogni situazione, le potenze liberatrici hanno via libera mediante il regno. Hendrikus Berkhof va ancora più in là dicendo: che il "dominio di Cristo viene rivelato dovunque il suo ordine di vita fa valere il proprio diritto contro la mancanza di libertà del naturalismo e del caos dell'anarchia... Molte persone si trovano al servizio del dominio di Cristo senza rendersene conto o senza volerlo: intellettuali, artisti, medici, infermiere, educatori, operatori sociali, tecnici e coloro che si occupano dell'assistenza tecnica delle nazioni sottosviluppate... Nella lotta per un'esistenza umana genuina, per la liberazione di coloro che soffrono, per l'elevazione dei sottosviluppati, per la redenzione dei prigionieri, per il livellamento delle diversità di razza e di classe, per l'opposizione al caos, al delitto, alla sofferenza, alla malattia, e all'ignoranza

⁹
H.N. Ridderbos, article "Kingdom of God" in *The New Bible Dictionary*, ed. J.D. Douglas, 1962, p. 694.

za... in breve, nella lotta per ciò che noi chiamiamo progresso... in tutto il mondo si sta svolgendo un'opera volta ad onorare Cristo"¹⁰. Forse saremo portati a respingere queste affermazioni considerandole troppo generiche e troppo allargate. Non va Berkhof troppo oltre i dettami del Nuovo Testamento ascrivendo al Regno ogni sorta di sviluppi naturali? Ma in questo caso ci si può porre la contro-domanda: tutti questi sono solo degli "sviluppi naturali"? Come possiamo allora spiegare il fatto che tutto ciò che egli enumera ha avuto inizio dopo la venuta di Cristo ed ha avuto origine nel cosiddetto "Occidente cristiano"? Tutto questo non ci dice forse che questi sviluppi sono provocati, spesso molto indirettamente, dalle forze del regno? Tutto questo non ha nulla a che vedere con l'ottimistico punto di vista della storia, sposato dai sostenitori del "Vangelo sociale". Berkhof per esempio, non nega che la crescita del regno richiama le contro-forze dell'anticristo. Al contrario, egli le prende seriamente in considerazione.

Esse sono grandemente minacciate. Ma allora aggiunge: "Ci sarebbe ragione di esser fortemente meravigliati, proprio perchè tutto sembra così minaccioso. Il fatto che possiamo ancora vivere sull'orlo del vulcano, in mezzo al secolarismo ed al nichilismo, costituisce un formidabile miracolo che può essere compreso ed osservato solo alla luce della conquista di Cristo che è già ora

¹⁰ H. Berkhof, *Christ, the Meaning of History*, 1966, pp. 171-173.

attiva. Non dovremmo restare stupiti dal fatto che l'autonomia e l'ideologia prive di Cristo o addirittura anti-cristiane minaccino di disintegrare la vita. Al contrario, queste forze sono fortemente limitate, trattenute, capovolte, o convertite dai segni positivi del regno di Cristo nel mondo, e questo fatto meraviglioso ci dovrebbe costantemente riempire di gratitudine e di stupore, dandoci nel contempo la forza di entrare nel futuro senza timore e nell'aspettativa di poter contemplare nuovi segni"¹¹.

III. LA NOSTRA SITUAZIONE DI OGGI

Dobbiamo riconoscere che con i brani di Berkhof che abbiamo riportato siamo andati oltre l'insegnamento del Nuovo Testamento e ci siamo portati nell'ambito della vita presente. Questo è, logicamente, inevitabile. Quando si trovano in tempi ed in situazioni diverse, sia il singolo credente, sia la chiesa, devono ambedue porsi questa domanda: Cosa si aspetta da noi il Vangelo del Regno? Non è possibile ritirarsi semplicemente sulle posizioni del passato e ripeterle, perchè, nella storia, le situazioni stesse cambiano continuamente e l'Eterno desidera che noi Lo ubbidiamo nelle situazioni effettive in cui ci troviamo. Per esempio, non possiamo ricorrere semplicemente agli insegnamenti dei Riformatori. Per quanto il loro intuito abbia potuto essere valido,

¹¹ H. Berkhof, *op. Cit.*, pp. 174-175.

non dobbiamo dimenticare che si trattava di persone che appartenevano al loro tempo, che pensavano ed agivano nella peculiare situazione in cui si trovavano e che era precisamente la situazione del cosiddetto *Corpus Christianum*. Inoltre è ben chiaro che da allora sono sorti molti nuovi problemi, che in quel tempo non esistevano. Per tutte queste ragioni non dovrebbe esser difficile la critica in tutte le posizioni storiche cui abbiamo fatto cenno nella prima parte di queste note. Ma non lo faremo. Ci porremo piuttosto questa domanda: come dobbiamo comportarci noi, nella situazione di oggi?

Non tenteremo di fare un'approfondita analisi del nostro mondo moderno. Ci limiteremo invece ad esaminare due aspetti che, riteniamo, rivestono un significato formidabile per la nostra posizione di cristiani nel mondo d'oggi. In primo luogo bisogna riconoscere il fatto che stiamo vivendo in un mondo *secolarizzato*. I tempi del *Corpus Christianum* appartengono al passato. I vari settori della vita sociale non sono più soggetti e non si trovano più sotto la tutela della chiesa: sono diventati indipendenti ed autonomi. Ubbidiscono a leggi proprie e formulano da soli i loro programmi. E da quando, specialmente nel mondo occidentale, abbiamo perduto un concetto unico di cultura, i punti di vista moderni tendono a divenire pluralistici. In secondo luogo stiamo vivendo in un mondo *democratizzato*. Lo Stato, per esempio, non viene più considerato come istituito da Dio, e quindi coloro che rivestono posizioni di autorità sono considerati i rappresentanti del popolo. Anche se nella gran parte delle nazioni l'influenza dello Stato sui problemi della società sia piuttosto

sto estesa, purtuttavia non si ritiene che la società sia soggetta allo Stato; si vede piuttosto quest'ultimo in funzione della società, che da essa viene utilizzato quale mezzo per regolamentare i propri problemi.

Tutti questi sviluppi hanno delle importanti conseguenze per la posizione e per i compiti della chiesa. Per quanto riguarda la *posizione* della chiesa nella società, essa non possiede più un grande "potere", che, quasi naturalmente, produce un forte impatto sulla società intera; essa è diventata invece, una delle tante istituzioni esistenti nella società moderna. Si tratta di una istituzione inserita fra tante altre. La sua voce si fa ancora udire e viene ascoltata, ma non in maniera automatica. Questo già ci porta al secondo aspetto: il compito della chiesa. Essendo diventata uno dei tanti gruppi che costituiscono la società moderna, essa possiede una propria e peculiare funzione in seno a tutta la società. Il compito della chiesa non è quello di dar vita a nuovi programmi sociali o politici (altri gruppi o istituzioni sono responsabili di questo) ma essa ha una sua *propria e peculiare responsabilità*, in armonia al Vangelo che le è stato affidato. Prima di tutto essa deve predicare l'Evangelo del Regno ed annunziare al mondo che la creazione intera si trova sotto il dominio di Cristo. In armonia e seguendo questo dettato, essa deve anche seguire attentamente ciò che sta succedendo nella società, e valutarlo alla luce del Vangelo del Regno. La chiesa non dovrebbe avere paura di criticare l'ordine di cose esistente. A questo riguardo dovrebbe seguire l'esempio del suo Signore, il Quale non esitò a parlare contro gli

Scribi, non solo a causa della loro ipocrisia spirituale, ma anche perchè "divoravano le case delle vedove" (Mc. 12,40).

Ho usato intenzionalmente, nel precedente paragrafo, il termine *chiesa*. Sono persuaso che la chiesa, in quanto istituzione, ha un suo compito nei riguardi della società e di tutto ciò che in essa succede. So molto bene che altri cristiani non sono d'accordo su questo punto, e che non si tratta solo di cristiani Pietisti! Walter Schmithals, per esempio, scrive: "La libertà di servire la società appartiene al cristiano singolo, non alla chiesa. Il compito di questa è quello di condurre l'uomo, per mezzo della predicazione del Vangelo, in quella libertà di fede che lo rende capace di occuparsi ragionevolmente e oggettivamente delle cose di questo mondo"¹². Quantunque io sia spinto a condividere buona parte di queste affermazioni, ritengo tuttavia che una divisione di compiti così netta sia impossibile. Allorquando la chiesa proclama il Vangelo - concordo con Schmithals che questo è il compito principale della chiesa - essa non può farlo *in vacuo*. La predicazione e l'insegnamento della chiesa ha sempre luogo nella reale situazione in cui si trovano le persone a cui essa si rivolge. Quantunque non appartengano *al* mondo, pure vivono *nel* mondo, e conseguentemente la chiesa deve fre-

¹² W. Schmithals, "Die Königsherrschaft Jesu Christi und die heutige Gesellschaft," in Schmithals und Beckmann, *Das Christuszeugnis in der heutigen Gesellschaft*, 1970, p. 37.

quentemente interessarsi dei reali problemi del momento. Non può esercitare il suo ministero profetico, pastorale, diaconale e missionario senza venir coinvolta nei problemi della società in generale. In effetti essa deve esprimersi senza riserve *contro* ogni ingiustizia di questa società e ammonire coloro che commettono tali ingiustizie. Spetta quindi alla chiesa di riflettere su ciò che sta succedendo nella società, e di considerarlo alla luce delle Scritture. Sono anche persuaso che la conferenza di Nuova Delhi aveva ragione quando affermò che "la natura del compito della chiesa cambierà secondo la misura con cui potrà influenzare la politica del governo della nazione"¹³.

Ciononostante la chiesa non deve mai dimenticare la sua natura peculiare. Non deve mai trasformarsi in gruppo di pressione politica che esprime ogni genere di affermazioni puramente politiche. Non dovrebbe mai essere coinvolta direttamente in questioni politiche, salvo quando si devono affrontare importanti problemi di carattere morale. In una pubblicazione delle Chiese Riformate d'Olanda, che tratta appunto questo argomento, si legge: "Il comportamento della chiesa dovrebbe essere conforme alla natura della chiesa e cioè pronunciando parole che trovino appoggio sulla Parola di Dio. I pensieri che la chiesa deve esprimere sulle questioni che riguardano questo mondo dovrebbero essere pensieri di redenzione,

¹³ *The New Delhi Report*, 1961, p. 105.

pronunciati senza orgoglio e senza baldanza. In caso di necessità dovrebbero essere accompagnati da un'assistenza effettiva"¹⁴. Ma l'attività della chiesa dovrebbe esser sempre *conforme alla sua natura e secondo i costumi della chiesa stessa*. A questo punto io mi trovo personalmente in una posizione critica sugli sviluppi che si avranno in seno al Consiglio Mondiale delle Chiese, specialmente dopo il congresso 1966 di Ginevra. Sempre di più esso agisce come forza politica *pur sang*. Il mondo esterno ha l'impressione che il messaggio dell'Evangelo ed il desiderio di un cambiamento rivoluzionario che si nota in molte zone del globo, coincidano. L'aiuto che è stato fornito ai movimenti di liberazione hanno particolarmente messo in luce questo stato di cose. Penso che in tutto questo la chiesa abbia ecceduto i suoi limiti. Questo genere di attività non è più conforme alla natura della chiesa nè rientra nei suoi costumi. In questo caso la chiesa è diventata un gruppo di pressione.

Le cose diventano molto diverse quando cominciamo ad esaminare il compito del *singolo credente*. Come qualsiasi altro essere umano egli fa parte della società e deve condividere le responsabilità che ne conseguono. In Olanda ed in diversi altri paesi d'Europa questo viene spesso effettuato per mezzo di *organizzazioni cristiane*. Questa soluzione risale al 19° secolo. E' una coincidenza degna di nota il fatto che in Olanda ciò si

¹⁴ *Het spreken van de kerk in de samenleving*, 1972, p. 39.

realizzò in un medesimo momento sia da parte dei Calvinisti (sotto l'energica guida di Kuyper) sia dai Cattolico-romani. Queste nuove organizzazioni cristiane (come i partiti politici cristiani, i sindacati cristiani ed in particolare anche le scuole diurne cristiane e le Università) furono considerate come *la* risposta alle forze secolarizzate che minacciavano di cancellare le ultime tracce del Cristianesimo dalla vita pubblica. In altri paesi, come il Regno Unito e gli Stati Uniti, l'idea di creare delle Organizzazioni cristiane non ebbe successo alcuno. La ragione potrebbe venir ricercata nel fatto che questi paesi non provarono mai l'impatto della rivoluzione Francese con il suo *ni Dieu, ni maître*, e potevano perciò mantenere molto più a lungo la facciata del *Corpus Christianum*. In questi paesi i cristiani operano soprattutto nel contesto dei partiti o delle organizzazioni esistenti.

Ma a prescindere dalle forme che l'organizzazione può assumere, rimane il fatto che i singoli Cristiani non possono ritirarsi dalle loro responsabilità collegate all'andamento della società. E, per tutti, la *norma* del loro impegno sociale e politico deriva dalla Scrittura, ed in particolare anche dal messaggio del Regno come ci è stato annunciato da Gesù. Anche ai nostri giorni questo messaggio presenta una *funzione critica*. In quanto siamo cristiani dobbiamo esaminare le strutture della società e domandarci se esse posseggono un effetto oppressivo oppure di liberazione. Allorquando Gesù lesse le Scritture nella Sinagoga di Nazaret Egli ripeté il seguente passo scritto dal Profeta Isaia: "Lo Spirito del Signore è sopra me; per questo egli mi ha unto per

evangelizzare i poveri; mi ha mandato a bandir liberazione ai prigionieri, ed ai ciechi ricupero della vista; a rimettere in libertà gli oppressi, ed a predicare l'anno accettevole del Signore" (Lc. 4,18-19). Dopo aver chiuso il libro Egli disse: "Oggi s'è adempiuta questa scrittura e voi l'udite" (vers. 21). Secondo Isaia Gesù riconosceva il Suo compito messianico. Al tempo stesso queste parole ci indicano pure ciò che sarà il Regno messianico: sarà un regno di *shalom*, di pace, di libertà, di giustizia. Benchè i cristiani sappiano che sarà Dio, e non essi stessi, a stabilire questo Regno (si tratta appunto del Regno di Dio o del Regno dei cieli!) sanno anche che il desiderio di Dio per questo mondo è: che sia un mondo in cui ci sia *shalom* per tutti i popoli. E questi misureranno la società in cui vivono da questo standard. Attualmente il mondo impedisce o promuove lo *shalom*? Allo stesso tempo essi faranno il massimo sforzo possibile per creare strutture sociali che promuovano pace, libertà e giustizia per tutti. Benchè le leggi non possano garantire una pace, una libertà ed una giustizia effettive, esse hanno cionondimeno una funzione importante nel formare e nel mantenere delle strutture valide e giuste. Per questa ragione i cristiani dovrebbero insistere per ottenere una *legislazione* che "faccia ragione (difenda) ai miseri del popolo" (Sal. 72,4), e "redima l'anima loro dall'oppressione e dalla violenza" (Sal. 72,14). Logicamente non si cambiano i cuori mediante le leggi. Questo può esser fatto solo dallo Spirito di Dio. Ma la legislazione può controllare e limitare il diffondersi dell'ingiustizia e dell'oppressione.

Avrete forse notato che sono stato piuttosto

parco nella citazione di passi biblici. Ho fatto questo intenzionalmente. Benchè io creda che tutta la Scrittura (non solo il Nuovo Testamento ma pure il Vecchio) contengano un ricco materiale che è pertinente e che riguarda la nostra società di oggi, sono pure convinto che dobbiamo stare molto attenti al modo con cui manipoliamo questo materiale. E' impossibile copiare pari pari il Nuovo Testamento (lasciando da parte il Vecchio) in quanto le strutture e le relazioni sociali sono oggi molto cambiate. Ciò di cui abbiamo bisogno è un uso *creativo* di questo materiale. Abbiamo bisogno di uomini e di donne cristiane che, per così dire, abbiano assimilato il messaggio biblico, e che ora cerchino, dipendendo dalla guida dello Spirito Santo, di applicarlo in modi nuovi alla situazione di oggi. Benchè non si possa negare che le forze contrarie dell'Anticristo stiano diventando sempre più forti e baldanzose, non vi è posto alcuno per un "pessimismo cristiano". Il nostro Signore, risorto e glorificato, regna supremo ed il Suo regno non avrà mai fine (Lc. 1, 33).

Al tempo stesso dovremmo stare in guardia contro ogni forma di *ottimismo relativo al Vangelo Sociale*, quasi che mediante esso potessimo trasformare la società ad un punto tale da far diventare gradatamente il mondo d'oggi un Regno di Dio. Dobbiamo tener sempre presente che tutto quello che facciamo è provvisorio e temporaneo. Tutto il Nuovo Testamento ci mostra chiaramente che, quantunque il Regno sia presente in questo mondo e si manifesti come potenza salvifica e liberatrice contro la tirannia degli dei e delle forze che sono nemiche dell'uomo, la sua rivelazione ultima

si avrà attraverso una crisi finale ed universale¹⁵. Allora il rinnovamento, che è già cominciato ma che nel corso della presente dispensazione rimane parziale ed incompleto, perchè viene ostacolato dalle forze dell'Anticristo e dal peccato dell'uomo stesso, sarà completato dall'Eterno. Si vedrà allora, ed in maniera reale, una "nuova società", una società di effettivo e completo *shalom* per tutti, perchè Dio stesso dimorerà con gli uomini ed essi saranno Suo popolo (Ap. 21,3). Più avanti, in questo stesso capitolo, leggiamo pure che i frutti della presente dispensazione si manifesteranno in questo mondo. Infatti a proposito della Nuova Gerusalemme, ci viene detto che "i re della terra vi porteranno la lor gloria" (21,24). Sì, "in lei si porterà la gloria e l'onore delle nazioni" (21,26). In altre parole la perfezione non significa solo *discontinuità* (crisi!) ma vi troviamo anche la *continuità* (la gloria e l'onore delle nazioni). Non si tratta di una nuova creazione, di una creazione *ab novo*, ma di un mondo ricreato. Colui che siede sul trono dice: "Ecco io fo' ogni cosa nuova" (21,5, cfr. Is. 65,17). La creazione attuale (*ta panta*) viene rinnovata. Perciò la descrizione dell'ordine finale delle cose include sempre anche quello vecchio: la Nuova *Gerusalemme*, la nuova *terra*. Ma quello vecchio passa attraverso l'atto finale del rinnovamento. Perchè il *termine* di

tutta la storia è questo: la *nuova* Gerusalemme, la *nuova* terra, nelle quali abita la giustizia (2 Pt. 3,13).

(Trad. P. Veneziani)

¹⁵

Cf. .H.N. Ridderbos, *art. cit.*, p. 696.

L'insostituibile funzione critica dell'etica cristiana

André Bieler^o

Con 'etica cristiana' deve intendersi innanzitutto il comportamento dei cristiani. Per quanto possibile, questo comportamento dev'essere oggetto di una riflessione cosciente che parta dall'Evangelo. In secondo luogo con etica cristiana s'intende la disciplina teologica che ha il compito di chiarire i problemi relativi a questi comportamenti.

Questi due aspetti, pratico e teorico, pur differendo tra loro, risultano strettamente interdipendenti. Così, come la dogmatica è la critica della predicazione della Chiesa, l'etica cristiana è la critica dei comportamenti dei cristiani. E come la dogmatica non si indirizza in definitiva ai soli cristiani ma cerca, loro tramite, di aiutare tutti gli uomini a ritrovare l'identità perduta, così l'etica cristiana ha il compito di aiutare tutti gli esseri umani a ritrovare quei

^o
Professore onorario della Facoltà di Teologia di Losanna.

comportamenti che sono consoni alla loro vera natura e alla loro autentica umanità. In questo consiste appunto la sua insostituibile funzione.

Qui di seguito cercheremo di affrontare brevemente tre aspetti di questa problematica: prima di tutto la specificità dell'etica cristiana, poi la crisi di quest'etica ed infine il suo attuale rinnovamento¹. I limiti di questa esposizione non ci permettono di sviluppare ampiamente, in tutte le loro implicazioni, alcune argomentazioni e di questo occorrerà tener conto nella lettura.

I. LA SPECIFICITÀ DELL'ETICA CRISTIANA

In periodi di crisi di civiltà, come quello che stiamo attraversando, ogni uomo cosciente della gravità della situazione si pone la domanda: *che fare?* E questa domanda, a ben guardare, è la domanda per eccellenza dell'etica cristiana, anche in quei periodi in cui la crisi del mondo non sembra essere così acuta.

E' infatti la domanda che si pone il giovane ricco quando incontra Gesù (Mt. 19,16). La stessa domanda in circostanze analoghe è posta da un maestro della legge (Lc. 10,25), da un notevole

¹
Una parte di questo testo è tratta dalla lezione di commiato tenuta dall'A. all'Università di Losanna nel giugno del 1974. Alcuni passi sono già stati pubblicati da *La vie protestante* e da *Choisir*.

(Lc. 18,18), da uno sconosciuto (Mc. 10,17) e dagli ascoltatori dell'apostolo Pietro appena capiscono ciò che ogni uomo è chiamato a comprendere: il fatto cioè di essere personalmente implicato nella crocifissione, nella morte e nella risurrezione di Cristo².

Il conflitto delle morali

Noi uomini viviamo in costante tensione fra ciò che siamo e ciò che siamo chiamati a divenire secondo il disegno di Dio; viviamo cioè in un continuo conflitto di morali.

L'Antico ed il Nuovo Testamento ci rivelano la natura permanente del conflitto etico in seno all'umanità. Esiste cioè un latente antagonismo tra la volontà che Dio fa conoscere all'uomo perchè si comporti secondo la sua vocazione (questa è l'etica che gli viene proposta per la completa realizzazione della sua personalità), e la morale che quest'uomo si crea immaginando così di poter realizzare in modo autonomo e sottratto alla volontà salvifica di Dio, la sua piena umani-

² Ogni uomo, sia esso cristiano oppure no, è spinto all'azione da una serie di fattori che dipendono dalla biologia, dalla sociologia, dalla psicologia e da tutte quelle scienze umane che sono collegate all'etica. Noi ci occupiamo qui in particolare dell'*etica cristiana*, quella cioè che nel vasto campo dell'etica, dipende dalla *teologia* e che tratta perciò delle modalità dell'*uomo davanti a Dio*

tà.

Il conflitto etico non si colloca dunque tra moralità da una parte e immoralità dall'altra, ma s'inserisce piuttosto tra due etiche in concorrenza tra loro, tra quelli che potremmo definire i due poli della morale: da una parte una morale autonoma, oppressiva ed alienante, dall'altra una morale liberatrice. La morale oppressiva ed alienante è l'etica dell'uomo in cerca di una autonomia senza Dio e di conseguenza in cerca soprattutto di una morale che legittimi la propria autogiustificazione e quella del gruppo sociale, economico e nazionale a cui appartiene.

Ne consegue perciò che la morale vigente è quella morale che i gruppi di potere di una società, siano essi religiosi, politici o economici, impongono ai gruppi loro subordinati per assicurarsi l'egemonia e trarne prestigio e profitti. E' la morale dei "farisei", dei "ricchi" e dei "capi delle nazioni che le signoreggiano" denunciata da Cristo negli evangelii.

Gli interventi di Dio nella Storia, quando Egli entra in dialogo con gli uomini individualmente e collettivamente ("popol mio"), sono sempre degli interventi di liberazione. Si tratta di liberare l'uomo innanzitutto da sè stesso e poi dalle oppressioni degli altri.

Queste oppressioni trovano sempre la loro giustificazione. Le cattive passioni dell'uomo non si sono mai presentate apertamente come autodistruttrici. L'etica "mondana" che le giustifica le presenta sempre, al contrario, come mezzi a

disposizione dell'uomo per la sua realizzazione ("completa realizzazione" è il motto con cui sempre si presenta il serpente della Genesi). Così le oppressioni sociali sono rivestite immancabilmente d'una patina d'onorabilità. L'etica socialmente dominante eleva sempre a virtù, e spesso a supreme virtù civiche o religiose, quei comportamenti che le sono maggiormente vantaggiosi (obbedienza, sottomissione alle autorità, ordine, produttività, sacrifici di guerra, ecc.). Ecco perché la liberazione che Dio suscita in mezzo al suo popolo, pur partendo dalla liberazione dalla schiavitù dell'uomo da sè stesso, continua poi con la liberazione da tutte le categorie di servitù sociale ivi compresa quella più odiosa agli occhi di Dio, la servitù imposta nelle religioni dall'apparato etico-religioso che le domina attraverso un clero-governo o un clero tacitamente associato alle ingiustizie dei poteri politico ed economico.

Questa volontà liberatrice di Dio non è diretta contro l'uomo o contro quei notabili, religiosi o civili che esercitano una legittima autorità. Al contrario, essa è piuttosto a *loro favore* perchè cerca di restituire loro una vera umanità ed una dignità autentica contemporaneamente ad un giusto esercizio del loro potere.

Per una autentica umanità

L'etica voluta da Dio è sempre una restituzione all'uomo della sua vera identità. E' una restituzione che si oppone alla costante degradazione subita dagli individui e da tutto il tessuto

sociale in quel permanente processo di autodistruzione che la Bibbia chiama peccato. Quest'ultimo infatti, provoca la corruzione di quei giusti rapporti dell'uomo con Dio, con i suoi simili e con la natura.

Questo processo, di restituzione da un lato e di autodistruzione dall'altro, si svolge in modo continuo e corrisponde alla potenza distruttrice del peccato dell'uomo sempre contrastata dalla potenza salvifica e trionfante di Dio. Il suo amore per tutti gli uomini e per la sua creazione non si inaridisce mai, anzi, si rinnova in modo incessante. Là dove il peccato è abbondato, la grazia è sovrabbondata. Questa continuità dell'amore di Dio, costituisce il fondamento della missione etica della Chiesa nel mondo, una missione che è allo stesso tempo critica e salvifica.

A tale scopo infatti, la Chiesa è portatrice di un temibile messaggio teologico ed etico. Temibile, perchè è un messaggio che annuncia al tempo stesso la condanna e la liberazione di Dio. Per questo motivo il servizio svolto dall'etica cristiana resta sempre un servizio che è contemporaneamente critico e liberatore. E' un servizio che si indirizza all'uomo "naturale", all'antico Adamo, al vecchio uomo come lo definisce il Nuovo Testamento, per ricrearlo ad immagine del nuovo Adamo, Gesù Cristo, e farne così un uomo nuovo. Sarà dunque la conformità a quest'immagine che potrà rendere all'uomo la sua vera libertà e fornirgli la base per un'autentica autonomia, che consiste nel potere di libera decisione e di scelta etica. Non c'è per nessun uomo vera autodeterminazione, libertà effettiva e responsabilità

autonoma se non nella liberazione che gli offre il suo Creatore, nella comunione di Cristo il liberatore.

Ma il servizio dell'etica cristiana si indirizza anche a tutta la società "naturale" ("il mondo") nel tentativo di fare di quest'ultima quel popolo nuovo che il Nuovo Testamento chiama Regno di Dio. Perciò, più i vincoli sociali di un qualsiasi tipo di società si avvicineranno all'etica del Regno, più questa società acquisterà una certa vitalità ed una certa armonia.

Tuttavia il corso della storia ci dice che nè l'individuo, nè la società riescono a raggiungere quaggiù la loro piena umanità. Tutto quello che si arriva ad ottenere sono semplicemente caparre, anticipazioni che annunciano realtà di tempi a venire.

Prendiamo ad esempio la questione dei diritti dell'uomo. Questi diritti altro non sono che l'involucro, ben formulato in termini giuridici, profani e comprensibili a tutti, di quei concetti che riflettono da lontano, ma con certezza le relazioni umane nell'ambito del Regno così come previste nei piani di Dio. Da nessuna parte questi concetti sono totalmente messi in pratica ma essi restano là, come finalità penultime cui devono tendere costumi ed istituzioni nel loro cammino verso l'ultima finalità: il Regno di Dio.

E così l'identità ultima, l'autentica umanità che l'uomo possiede, sta nell'immagine proposta gli del nuovo Adamo: a questa finalità egli deve riferire, in ogni tempo, il proprio comportamento

e la propria etica personale. In definitiva, nessun tipo di società può avere altra identità, altra capacità associativa in grado di assicurare la sopravvivenza, al di fuori di quella fornita dal Regno di Dio; finalità reale cui ogni società deve continuamente riferirsi nelle sue relazioni sociali e nella natura e funzionamento delle sue istituzioni.

La specificità del servizio reso dall'etica cristiana consiste quindi nell'offrire in continuazione agli individui e ai gruppi sociali o nazionali di cui fanno parte, la parola di giudizio e di liberazione pronunciata da Dio sul loro comportamento personale e collettivo.

Le fonti dell'etica cristiana

In che modo è possibile conoscere questa parola di giudizio e di liberazione? Il piano di Dio per gli uomini è stato manifestato in modo completo nella storia attraverso l'insegnamento, la vita, la morte e la risurrezione di Cristo.

E' degno di nota il fatto che a Gesù, contrariamente ai Giudei del suo tempo e ai filosofi e moralisti profani o religiosi di ogni tempo, non è mai interessata la questione del Bene e del Male vista come problema a sè stante. La sua unica preoccupazione, il suo cibo - diceva lui - era di fare la volontà di Dio (Gv. 4,34). Si può dunque vedere che rispetto a quella di Cristo esistono molti altri tipi di morale. Notiamo inoltre che per Cristo non esiste alcuna differenza tra la conoscenza della verità e la pratica della volontà di Dio; ne è dimostrazione quella sua

espressione "fare la verità" (*poiein ten aletheian*: Gv. 3,21) così significativa dal punto di vista semantico.

Questa verità di Dio, Cristo la trova scritta nella Legge e nei Profeti che Egli reinterpreta portandoli a compimento in maniera perfetta. A nostra volta, con l'aiuto fornito dallo Spirito Santo mediante la preghiera, anche noi possiamo trovare nella Legge e nei Profeti alla luce della vita e dell'opera di Cristo, l'uomo perfetto e, sempre alla luce di ciò che Egli chiama il Suo Regno, anche la società perfetta conforme al disegno di Dio.

Allo stesso tempo sarà però necessario correre il grande rischio dell'etica cristiana che è poi il rischio della fede: bisogna reinterpretare questa verità-volontà di Dio in funzione delle circostanze storiche nelle quali siamo chiamati a vivere. Quest'opera di trasposizione che la Chiesa è chiamata a compiere in ogni istante della propria esistenza, urta contro notevoli ostacoli, tanto teologici che pratici, sui quali inciampano spesso molti credenti sul piano individuale e tante Chiese e sette su quello collettivo.

Per prima cosa infatti, tutta la cultura dell'Antico e del Nuovo Testamento nella quale noi ci esercitiamo a leggere la volontà di Dio, appartiene ad una civiltà contadina ed artigiana precedente quella tecnica, scientifica ed industriale. Noi invece, viviamo da qualche secolo, in un tipo di civiltà che tende a divenire sempre più esclusivamente tecnica, scientifica ed industriale. Le Chiese contemporanee non hanno saputo prestare la

necessaria attenzione alla soluzione di queste difficoltà. Per questo motivo esse si trovano a mal partito di fronte ai prodigiosi mutamenti subiti attualmente dalla nostra civiltà tecnica. In secondo luogo l'etica cristiana si incontra sul cammino della civiltà con altre morali legate a religioni diverse o ad ideologie e filosofie secolari.

Le morali del nostro ambiente

Ogni sistema economico comporta una determinata morale perchè esalta alcuni valori e ne distrugge altri e spesso, quegli stessi valori che esalta, diventano a loro volta contro-valori come succede ad esempio quando la libertà arriva a distruggere la solidarietà o viceversa.

I due sistemi più diffusi attualmente, il capitalismo privato definito liberale e quello di stato d'origine marxista sono entrambi ispirati da una ideologia con ben precise pretese morali.

Come comportarci dunque in presenza di queste diverse etiche e quale servizio critico e liberatore svolgere nei confronti di questi due sistemi capitalistici e materialistici. Se i cristiani ed i loro teologi vivessero sempre ed in modo completo l'etica di Cristo e se i non-cristiani non avessero di quest'etica conoscenza alcuna, il problema sarebbe abbastanza semplice. I cristiani ed i loro teologi potrebbero eccellere e porre a modello la loro etica. In realtà le cose stanno diversamente e questo per delle ragioni ben precise. Infatti, se è vero che Cristo è il Signore della Chiesa, è vero anche che questa Chiesa

insieme e a seguito dell'apostolo Pietro Lo rinnega sovente. L'etica dei cristiani dunque, trovandosi così spesso lontana da quella di Cristo, non potrà in alcun modo pretendere di porsi come esempio da seguire. Giova ricordare inoltre, a tutto vantaggio dell'umiltà dei cristiani, che il Signore della Chiesa è nello stesso tempo anche il Signore di tutti gli uomini della terra. E poichè la loro identità ultima consiste nella vocazione all'incontro con Cristo, essi lo cercano a tentoni come tutta la creazione la quale, secondo Paolo, aspira alla sua liberazione (Rm. 8). Siccome anche il Signore, e Lui per primo, è alla continua ricerca di questi uomini, essi lo hanno vicino e davanti a loro di modo che realizzano una percezione di Dio talvolta pur senza conoscerLo realmente. E questa percezione si traduce spesso in una morale che si avvicina a quella del Cristo in misura assai maggiore di quella dei cristiani.

D'altra parte, l'insegnamento di Cristo sul giudizio finale (Mt. 25) è piuttosto sferzante nei confronti dei credenti. Da questo punto di vista perciò, non esiste una specificità *esteriore* dell'etica cristiana. Il comportamento del cristiano ed il suo bicchier d'acqua teso verso chi ha sete non è *esteriormente* differente dal comportamento e dal bicchier d'acqua del non credente. La specificità dell'etica cristiana è garantita esclusivamente dalla conformità all'insegnamento e alla vita di Cristo, conformità di cui i cristiani non posseggono affatto il monopolio. Dal canto loro, i non credenti non sono per niente più sicuri di comportarsi secondo la vocazione

della loro autentica umanità perchè essi pure sono portati a forgiarsi un'etica illusoria che concorre poi alla loro autodistruzione.

Per questa ragione il servizio specifico dei cristiani nei confronti di etiche secolari come quelle già citate del capitalismo privato e di quello di Stato consiste, così come raccomanda l'apostolo Paolo, nell'esaminare queste etiche in modo accurato con libertà e discernimento per conservare ciò che è buono e rigettare il resto (I Tess. 5, 21). E il "ciò che è buono" per ogni uomo e per ogni tipo di società è precisamente ciò che va nella direzione dell'etica di Cristo e del suo Regno.

Una "sequela della croce"

Dio ha affidato questo servizio alla sua Chiesa, stabilendola come sentinella per il suo popolo (Ez. 3,17) e facendo conto che essa eserciti questo servizio per la salvaguardia, la sopravvivenza e la salvezza di tutti i popoli che Egli ama e per i quali ha donato Suo Figlio (Gv. 3,16).

Tuttavia la prassi dell'etica cristiana è raramente ben accetta. In qualsiasi società sia all'Est che all'Ovest, al Nord che al Sud, quest'etica va contro corrente, va contro i preconcetti, i conformismi sociali e soprattutto contro gli ingiusti privilegi e contro le concentrazioni illegittime di potere. Per questi motivi è un'etica che suscita opposizioni così come accade per Cristo al cui seguito essa si pone, perchè l'etica cristiana altro non è che la "sequela" di Cristo per usare una espressione cara a Dietrich

Bonhoeffer. Sul tema, certi teologi cattolici parlano di "cristificazione" dell'uomo nel senso della "theosis" ortodossa e sulla linea della "santificazione" così cara alla teologia protestante. E poichè questa sequela è a caro prezzo come ci ricorda Bonhoeffer e può divenire una "sequela che crocifigge", secondo Käsemann essa attira sovente sui cristiani il sarcasmo, la calunnia, le campagne denigratorie (si veda in proposito quanto accade oggi riguardo al Consiglio ecumenico delle Chiese o al Concilio Vaticano II)³ e, in certi paesi, la persecuzione, la prigione, la tortura e, talvolta, anche la morte. Non vi può essere un'autentica etica cristiana che possa dichiararsi esente da tutto questo.

Per questa serie di ragioni, i cristiani delle Chiese e delle sette sono continuamente sottopo-

³ La storia della Chiesa ci dimostra che nessun movimento cristiano e nessuna Chiesa o setta hanno mai raggiunto la perfezione e, per di più, che ogni riscoperta di una verità dimenticata ha come contropartita nuovi oblii ed infedeltà d'altro genere. Il movimento ecumenico in atto oggi fra le Chiese e le sette, non sfugge a questa constatazione. E' necessario così fare distinzione all'occorrenza e, in occasione di ogni nuovo movimento della vita della Chiesa, fra le critiche ispirate ad un vero discernimento spirituale e quelle che nascondono motivazioni inconfessate, spesso a livello inconscio e che mettono in gioco routine o interessi confessionali, politici o economici.

sti alla tentazione di strizzare l'occhio alle etiche secolari e di istallarsi poi nel conformismo sociale e religioso che ne consegue. Rinunciando però alla loro missione di sentinella, certo pericolosa perchè così esposta, i cristiani e le loro Chiese arrivano a trascinare insieme a loro tutta la società verso la propria autodistruzione. E in questo caso, come ci insegnano Cristo ed i profeti (Mt. 23,37; Lc. 13,34; Ez. 33,2,6), essi portano sulle loro spalle la responsabilità delle crisi di civiltà come quella che purtroppo ben conosciamo.

Dall'etica cristiana alla politica

Data la natura dell'uomo, si può ben notare come la critica dell'etica cristiana pur benefica, sia decisamente scomoda: inevitabilmente essa disturba. E tuttavia essa è indispensabile sia per preservare gli uomini e le loro società dalla degradazione che può giungere fino ad una completa autodistruzione, sia per rendere loro un poco di quella dignità continuamente minacciata da prassi contrarie alla volontà di Dio.

Trasportata sul piano politico, questa volontà di Dio deve essere interpretata dai cristiani in modo da renderla comprensibile e quindi accettabile dal maggior numero di persone. Ne consegue dunque che essa deve restare ad un livello etico inferiore rispetto a quello che i credenti adottano per sé in ragione della loro fede.

Più esigenti con sé stessi che con il corpo sociale che non condivide nel suo insieme le loro motivazioni, i credenti si devono sforzare sul

piano politico affinché la legge, pur con i limiti imposti dalle contingenze storiche e dai rapporti di forza, si avvicini il più possibile alle esigenze divine. Naturalmente, su questo piano d'azione collettiva, i cristiani hanno in vista soltanto risultati relativi che restano sempre e comunque soggetti a revisioni e miglioramenti. In questa ricerca di natura politica, poco importa ai cristiani di sapere se certe proposte vengono da questo o da quel gruppo politico, se esse favoriscono o no il proprio interesse o quello del loro ambiente, se contraddicono o meno certi particolari preconcetti. Il solo criterio normativo della loro azione è la convergenza più o meno immediata ma concreta di tali proposte con i richiami dell'Evangelo.

In relazione ai partiti politici e alle loro ideologie (di destra, di sinistra o di centro) i cristiani coerenti con la propria fede non sono mai dei militanti incondizionati ma restano sempre riservati e critici perchè i loro criteri di giudizio sono collocati altrove. Essi hanno come obiettivo costante il rinnovamento verso il più alto riferimento etico entro cui si muove l'azione politica del proprio ambiente.

Un esempio: gli abusi del segreto bancario in Svizzera

Nella civiltà industriale del nostro tempo, i cristiani si trovano di fronte ad un numero impressionante di problemi, sia sul piano individuale che su quello collettivo. Diventa perciò di estrema importanza il fatto che le Chiese sappiano esprimere dal loro seno autorità competente in

campo teologico e tecnico per far fronte alle numerose questioni etiche poste da questi problemi. Prendiamo un esempio. Di fronte al segreto bancario, punto ben preciso dell'attività delle banche oggi così duramente contestato, quale atteggiamento sono chiamati ad assumere i cristiani?

In questo campo il servizio critico e liberatore svolto dall'etica cristiana è tanto più necessario in quanto, anche fra i cristiani, il discernimento è offuscato da quelle due ideologie che generalmente determinano oggi i criteri di scelta e di comportamento: l'ideologia materialista del capitalismo di Stato e quella altrettanto materialista del capitalismo privato. Può dunque l'attività bancaria essere illuminata da ciò che dice la Bibbia circa la volontà di Dio riguardo agli uomini?

A questo proposito occorre notare che nell'insegnamento biblico in genere e particolarmente negli ammonimenti di Cristo, i pubblicani gli amministratori, i commercianti giocano un ruolo di primo piano accanto agli artigiani e ai contadini. Questo perchè la Bibbia riconosce una grande importanza all'attività economica degli uomini. Essa descrive il ruolo preponderante che il denaro esercita tanto nella loro vita privata, quanto in quella politica e sociale e ne sottolinea il carattere fondamentalmente ambiguo. La Bibbia riconosce effettivamente al denaro il servizio che è chiamato a compiere, ma ne denuncia anche il potere nefasto e distruttore. Cristo lo ha chiamato Mammona che è tanto nemico di Dio quanto avversario degli uomini.

La funzione bancaria e quella finanziaria in

genere, partecipano dunque a questa ambiguità: esse hanno simultaneamente le caratteristiche di un servizio indispensabile alla società ma anche quelle di un potere illegittimo. Di conseguenza queste funzioni devono essere continuamente riportate al loro compito iniziale e per questo motivo hanno urgente bisogno della critica liberatrice dell'etica cristiana. In particolare, per ciò che concerne il segreto bancario, occorre tener presente la particolare struttura che esso riveste in Svizzera, dove è protetto in maniera eccessiva. A questo tipo di segreto l'etica cristiana riconosce, in via di principio, una certa legittimità. Infatti, affinché sia possibile intrattenere un certo rapporto di fiducia fra i contraenti di una relazione sociale privata, occorre un minimo di discrezione. Per questo motivo è giusto che la legge garantisca la segretezza di queste relazioni così come accade del resto anche per i medici, i notai e gli ecclesiastici nell'esercizio delle loro funzioni. Si tratta di salvaguardare la dignità e la responsabilità individuale. D'altronde questo aspetto del segreto bancario è generalmente condiviso (anche dai socialisti svizzeri contrariamente a quanto afferma la propaganda avversa).

Tuttavia, l'individuo che utilizza questo segreto per sottrarsi deliberatamente alle proprie responsabilità sociali e sfuggire così alle legittime autorità del suo paese che gli chiedono di rendere conto dei propri beni, è un uomo che ha perduto il senso della propria dignità e della propria responsabilità. La frode e l'evasione fiscale facilitate dal segreto bancario sono manifestazioni caratteristiche di una irresponsabilità

individuale sia morale che civica. (Naturalmente esistono casi di effettiva necessità di ricorrere al segreto bancario per giuste ragioni). Quindi la prassi bancaria che incoraggia questo malcostume e la legge svizzera sul segreto bancario che la protegge, anche se indirettamente, vanno in direzione opposta agli scopi prefissati di garantire la responsabilità individuale. Occorre dunque cambiarle.

Se poi si vuole quantificare meglio l'ampiezza dell'evasione fiscale così facilitata (e si tratta di molti miliardi) ci si rende conto di trovarsi di fronte ad un importante fattore sovversivo per la destabilizzazione delle società e l'impoverimento del terzo mondo. Infatti il denaro, trafugato da questi paesi poveri, non solo sfugge al fisco ma è anche sottratto agli investimenti locali così necessari per lo sviluppo delle popolazioni delle zone arretrate. Diminuiscono in tal modo le possibilità di aiuto, di istruzione e di ospedalizzazione degli strati più bassi di questi paesi in via di sviluppo; questi paesi di conseguenza, indeboliti finanziariamente dalle evasioni fiscali, sono costretti ad indebitarsi e a rendere più pesante il prelievo fiscale sulla popolazione. Ora i prestiti necessari vengono richiesti ai paesi ricchi tra i quali c'è la Svizzera. Questi prestiti arricchiscono ulteriormente questi paesi già ricchi ma i profitti così accumulati non vengono utilizzati per investimenti in quei paesi poveri che realmente ne avrebbero bisogno ma sono dirottati verso quelle nazioni i cui regimi sembrano, al momento, i più stabili; quei paesi cioè dove i poveri sono stati ridotti al

silenzio attraverso la violenza e la tortura. L'insegnamento di Cristo richiede invece una preoccupazione costante e prioritaria nei confronti dei poveri. Abbiamo visto quindi come questo meccanismo finanziario internazionale, in vigore un po' dappertutto ma facilitato specialmente in Svizzera mediante l'abuso del segreto bancario, funzioni esattamente in senso opposto alle direttive dell'etica cristiana così come raccomandata nell'Evangelo. I cristiani devono dunque dare il loro contributo affinché, mediante la promulgazione di nuove leggi, simili meccanismi siano modificati e sia ridata dignità ed umanità alla funzione bancaria e a chi la rappresenta. E così, benchè decisamente scomoda al suo primo approccio, l'etica cristiana si risolve poi ad onore dei singoli individui e dei paesi nei quali essi operano.

II. LA CRISI DELL'ETICA CRISTIANA

Affermare che l'umanità nel suo insieme, la società occidentale in special modo e le Chiese cristiane più particolarmente, sono in crisi è cosa assai banale data l'evidenza dei fatti. Ma cercare di scoprire la natura, i procedimenti, le molteplici cause e l'origine profonda di questa crisi è assai meno agevole tanto il fenomeno è complesso.

La sola cosa certa, se si dà credito alle prospettive emergenti dalle analisi di importanti specialisti, quali ad esempio Pestel e Mesarovic, è che noi stiamo andando incontro a crisi di portata sempre più vasta sia per gravità che per violenza; cosa del resto puntualmente confermata

dagli avvenimenti contemporanei.

Occorre chiederci se noi, in qualità di cristiani, possiamo accontentarci di analisi di questo tipo, certo assai utili ma che restano alla superficie delle cose. Non dobbiamo piuttosto domandarci quali siano le radici lontane e profonde della drammatica crisi di civiltà della quale pure noi siamo partecipi?

La crisi che stiamo attraversando, come del resto tutte le grandi crisi della società occidentale, non verrà forse, secondo l'avvertimento dei Profeti, di Cristo e degli apostoli, dal deterioramento delle relazioni umane conseguenti alla degradazione delle giuste relazioni dell'uomo con Dio? E questo deterioramento e questa degradazione non saranno la conseguenza dell'abbandono da parte dei cristiani delle Chiese e delle sette di quella missione di sentinella per la società che Dio aveva loro affidato? Non dovremmo quindi noi cristiani prendere in considerazione questa eventualità come una reale, scientifica ipotesi di lavoro? E sulla base di questa ipotesi non sarà perciò opportuno tentare di fare quelle analisi particolari che essa comporta?

Ora, se noi proviamo ad esaminare la storia sotto questo profilo, possiamo fare qui di seguito alcune considerazioni che saranno necessariamente concise data l'esigenza di brevità.

Una prima crisi analoga alla nostra, aveva già imperversato ai tempi del Rinascimento e della Riforma per giungere fino alla caduta dell'Ancien Regime. La società medioevale a carattere rurale

ed artigiano, primo tipo di società generato dal cristianesimo occidentale, era progressivamente crollata. Costruita sul modello autoritario e gerarchico della Roma imperiale, questa società aveva ricevuto dal Cristianesimo un nuovo impulso perchè, stimolando la solidarietà in senso verticale, attenuava gli abusi di potere e l'insofferenza del popolo. Purtroppo, a poco a poco, i poteri religiosi, sociali e politici alleandosi insieme, avevano rinunciato a mettere in pratica una parte importante dell'etica cristiana, abusando dei loro privilegi, concentrando indebitamente nelle loro mani tutto il potere e spogliando così il popolo di quella responsabilità e dignità che l'insegnamento cristiano gli aveva riconosciuto. Insegnamento che tuttavia, non aveva mai cessato di stimolare i movimenti di rinnovamento spirituale e sociale di tutto il Medioevo.

Trascinato dalla Riforma, soprattutto da quella operata da Bucero, da Zwingli e poi da Calvino, il popolo riuscì, sia pure attraverso dolorosi tentativi e prove crudeli, a ricostruire progressivamente un nuovo tipo di società dapprima religiosa, poi civile.

Fondata sul sacerdozio universale nell'ambito ecclesiale e sulla responsabilità individuale che ne consegue in quello politico ed economico, questa società produsse nuove strutture per stimolare, e questa volta veramente, le solidarietà sociali di tipo orizzontale. Era nato il secondo grande tipo di società occidentale generato dal Cristianesimo: la democrazia anglo-sassone, politica e poi industriale, modello di tutte le società moderne.

Tuttavia, mano a mano che la conoscenza scientifica, stimolata da questo rinnovamento, si è sviluppata e le nuove tecniche hanno invaso il campo sempre più esteso dell'industria, i cristiani delle Chiese e delle sette nel loro insieme, hanno progressivamente rinunciato ad applicare i principi dell'etica cristiana in questi nuovi settori della loro esistenza. Dopo l'avvento dell'elettricità e soprattutto a seguito dell'esplosione della rivoluzione tecnica ed industriale, sbalorditi essi stessi da tutte le cose meravigliose che avevano contribuito a creare, i cristiani hanno abbandonato questa parte importante della loro responsabilità, del loro servizio critico e della missione di sentinelle che Dio aveva loro affidato. Hanno limitato la propria vigilanza al campo sempre più ristretto della morale privata che restava ancora, sia pure provvisoriamente, a livello dell'etica prescientifica, pretecnica e preindustriale dell'Antico e del Nuovo Testamento. Essi hanno così lasciato alle etiche secolari il settore immenso ed in rapida espansione della vita sociale, economica e politica. Per riprendere negli stessi termini l'avvertimento grave e pressante dell'apostolo Paolo, su tutti questi terreni i cristiani hanno ceduto al conformismo del secolo presente (Rm. 12,2) concentrando e limitando i loro sforzi di fedeltà nell'unico settore, ormai privilegiato, della vita individuale, sessuale, coniugale e familiare.

Ma il terreno trascurato dall'etica specifica dei cristiani, non è rimasto vergine a lungo. Due etiche hanno preso possesso del posto abbandonato. Per prima c'è stata la morale dominante del XIX secolo, quella della borghesia industriale:

l'etica ideologica del capitalismo liberale e dello Stato nazionale. Ancor oggi la maggior parte dei cristiani occidentali conforma ad essa il proprio comportamento e le proprie decisioni nell'ambito sociale, economico e politico. Solo raramente i cristiani si preoccupano di fare riferimento all'etica cristiana, giungendo fino al punto di affermare che in questa materia una tale etica è priva di pertinenza. E malgrado tutto questo, essi credono ingenuamente di non essere politicizzati. Ecco allora che alcuni cristiani, coscienti di questa disgregazione clandestina del cristianesimo e desiderosi di combatterla, si lasciano a loro volta politicizzare da un'altra etica ideologica secolare: il marxismo.

Se dunque le nostre Chiese desiderano ritrovare, sul terreno sociale politico ed economico che esse avevano trascurato, l'originalità e la specificità dell'etica cristiana, esse devono imporsi una seria cura di disintossicazione. Solamente dopo essere guarite dalla politicizzazione dovuta all'ideologia del capitalismo liberale esse potranno onestamente difendersi dalla seconda ondata di politicizzazione che le assale oggi e che è rappresentata dall'ideologia marxista. Solo allora esse saranno in grado di ritrovare la loro libertà, la loro originalità e di rendere quindi nuovamente quel particolare servizio che è di loro competenza.

Sembra che una speranza in tal senso sia lecita. Da qualche generazione un rinnovamento biblico, teologico ed ecumenico sta attraversando in modo irresistibile tutte le confessioni e guadagna terreno a dispetto di nostalgiche reazioni.

I cristiani sono naturalmente condotti alla ricerca della loro identità e della specificità della loro missione in vista della loro unità. Essi sono così spinti a proporsi un nuovo modello di democrazia industriale in cui le conquiste scientifiche e tecniche non siano abbandonate ad una dinamica autonoma incontrollata, ma siano controllate e assoggettate a scelte morali. I poteri decisionali saranno ridistribuiti mediante procedure democratiche e le false fatalità, comuni alle due ideologie oggi dominanti, saranno superate.

Una tale società la troviamo in gestione nei documenti delle grandi assemblee ecumeniche di questi ultimi decenni: nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II e nelle raccomandazioni dell'ultima Assemblea mondiale delle Chiese a Nairobi. Tutti coloro che, disorientati dal corso degli avvenimenti si chiedono: "*che fare?*" dovrebbero prendere conoscenza di questi documenti nei cui dettagli non posso entrare.

Il fatto che due cristiani, nella retta linea di rinnovamento neocalvinista e cattolico-personalista che hanno rimesso in circolazione l'antica nozione cristiana di *partecipazione*, si trovino tra i profeti di questa nuova società è certamente di buon auspicio. Si tratta di Denis de Rougemont che è alla ricerca di nuove strutture politiche che siano allo stesso tempo mondiali e

decentrate, e di Claude Gruson⁴ teso alla conquista di nuove procedure democratiche per le decisioni economiche, tecniche ed industriali. Ma perchè una tale società possa nascere occorre che l'insieme dei cristiani delle Chiese e delle sette riscopra la specificità e la portata dell'etica cristiana originale e che si associ al grande sforzo del movimento ecumenico contemporaneo per reinterpretare quest'ultimo in funzione dei giganteschi problemi del nostro tempo⁵.

III. IL RINNOVAMENTO DELL'ETICA CRISTIANA

La seconda guerra mondiale è stata una delle dimostrazioni più lampanti della profonda politicizzazione delle Chiese e della loro defezione nel campo dell'etica sociale e politica. Non hanno forse i cristiani fornito armi spirituali e numerose truppe al nazismo, al fascismo e al franchismo che hanno esteso le loro imprese sull'Europa in mezzo al sangue, fra lacrime e rovine?

Tuttavia qua e là si sono visti segni di ripresa. Nell'Europa occidentale sono sorte Chie-

⁴ Di Claude Gruson, ex-direttore generale dell'Istituto Nazionale di Statistiche e di Studi Economici (INSEF), si legga: *Programmer l'espérance*, Ed. Stock 1976 e *Champ actuel d'une éthique politique* (dattiloscritto), Cahiers de Villemetrie, 8 Parc Montsouris, 75014 Parigi.

⁵ Cfr. la nota 3.

se confessanti come già era successo da qualche decennio nei paesi comunisti. Dopo la guerra si era aperto un periodo esaltante. Si sperava di poter ricostruire la società su nuove basi. Già il movimento ecumenico trascinava le forze vive di movimenti di giovani e di laici verso l'uscita dal tragico vuoto etico a causa del quale il Cristianesimo si era lasciato trascinare senza quasi opporre resistenza alla disfatta della civiltà e alla vergogna di Auschwitz e di Hiroshima. Gruppi di ricerca etica nascevano intanto in tutte le Chiese d'Europa: in Francia le Associazioni Professionali Protestanti sotto l'impulso dei professori Jean Bosc e Jacques Ellul; in Germania le Accademie Evangeliche; in Italia il centro di Agàpe. Nacque l'istituto ecumenico di Bossey con il professore Hendryk Kraemer e con Suzanne de Dietrich soprattutto per consentire a questi diversi movimenti di incontrarsi, di scambiare le loro esperienze e di confrontare i loro metodi.

In questo periodo di ricostruzione, i cristiani laici erano stati i primi a soffrire del vuoto etico delle Chiese cristiane. Anch'essi aspiravano ad una formazione etica partecipando a piccoli gruppi socioprofessionali in dialogo con i teologi. Fu questa l'origine dei Centri di studio protestanti e dei gruppi biblici universitari. Un rinnovamento di questo tipo si stava manifestando in tutte le confessioni. A che punto siamo oggi?

La varietà dei metodi impiegati nell'etica (e nell'etica sociale) cristiana, disciplina relativamente nuova eppur così sottoposta a rapidi mutamenti, è certamente assai stimolante ma anche in

grado di creare grosse difficoltà. Basterà citare qualche celebre nome del vasto repertorio di quei teologi contemporanei che si sono occupati di etica per evidenziare la varietà di orientamenti metodologici intorno a questo soggetto: Emil Brunner, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, André Dumas, Jacques Ellul, Paul Ricoeur, Helmut Thielicke, Helmut Gollwitzer, Ernst Käsemann, Jürgen Moltmann, Harvey Cox, Dorothea Solle, Paul Lehmann, Heinz-Dietrich Wendland, Karl Rahner, Padre Chenu, Jean-Marie Aubert, Jean-Baptiste Metz, ecc.

Perché tanti differenti orientamenti a volte addirittura in opposizione? Noi assistiamo qui ad un fenomeno che interessa tutte le discipline ma che tocca in particolare l'etica cristiana che, di queste si trova al crocevia.

Nel momento in cui la civilizzazione scientifica ed industriale nata in Occidente si estende al mondo intero, la conoscenza globale di quei meccanismi che determinano l'esistenza si rivela sempre più difficile. Via via che le scienze della natura, dell'uomo e della società progrediscono, vengono alla luce parti nuove di una più complessa realtà, campi giganteschi da dissodare, i cui segreti si riescono a svelare nello stesso istante in cui si scoprono nuovi abissi ancora inesplorati. Di conseguenza nascono nuove discipline che restringono le loro frontiere in misura proporzionale al perfezionamento delle loro metodologie. Ciascuna disciplina tende ad isolarsi nei confronti delle altre fino a rivelare poi i risultati delle proprie ricerche in maniera tanto frammentaria da rendere impossibile ogni tentativo di sin-

tesi.

Anche le discipline teologiche, in qualche modo sempre collegate ai metodi epistemologici delle altre discipline, seguono la stessa strada. Così l'immagine dell'uomo diviene sempre più scomposta; la civiltà contemporanea sempre più spezzettata; i suoi meccanismi di sviluppo sempre più ingovernabili.

E che ne è dell'etica cristiana, essa che in tutti questi campi di conoscenza dovrebbe esercitare quella benefica funzione critica capace di orientarli? Dal momento che tutti questi campi di conoscenza comportano dei rischi e delle scelte morali decisivi sia per il presente che per il futuro dell'uomo, l'etica cristiana risulta spezzettata. Perché le sia possibile poterli controllare, le occorrerà una doppia memoria sintetica.

In primo luogo una memoria teologica che sappia riunire l'insieme delle conoscenze collegate alla rivelazione biblica per poterle poi reinterpretare a livello delle nuove realtà contemporanee. In secondo luogo una memoria profana, capace di riassumere l'insieme delle conoscenze secolari che spiegano e condizionano i comportamenti individuali e sociali per riuscire poi ad orientarli verso la loro giusta finalità.

Questo punto d'incontro fra le conoscenze teologiche e quelle secolari raggiunge altezze vertiginose. Solamente dei gruppi inter e pluridisciplinari potranno in futuro far fronte con successo a tutti quei compiti specifici dell'etica cristiana intimamente connessi alla irrinunciabi-

le missioni della Chiesa nel mondo.

E' a questi livelli che si misura l'insufficienza del nostro equipaggiamento universitario ed ecclesiastico e che si apprezza maggiormente l'importanza di ciò che già esiste; parlo di tutte quelle istituzioni cioè dove si elabora o si abbozza una nuova riflessione etica come l'istituto d'etica sociale della Federazione delle Chiese protestanti della Svizzera, i centri di studio, di incontro, di formazione, le nostre organizzazioni missionarie e bibliche, i nostri centri sociali, ecc. (per limitarci al nostro protestantesimo locale).

Conclusioni

Al punto in cui siamo, l'etica cristiana in quanto disciplina accademica, incontra grosse seppur stimolanti difficoltà: essa si trova all'alba di un nuovo sviluppo e, in quanto comportamento riflesso dei cristiani nella società, sta subendo un rinnovamento di cui ci si può rallegrare grazie soprattutto al movimento ecumenico che attualmente attraversa tutte le denominazioni cristiane.

Quando i cristiani prendono coscienza dell'unità e della dimensione universale del corpo di Cristo al quale appartengono e quando realizzano che l'umanità tutta intera è chiamata anch'essa ad appartenere a questo corpo, essi scoprono d'un tratto che i gravi ed importanti problemi dell'umanità sono problemi interni e non esterni alla Chiesa. Per risolverli, essi si rendono conto di avere a disposizione un'etica specifica che li può liberare dalle etiche ideologiche secolari

senza per questo rifiutare l'indispensabile apporto della scienza profana.

Resi dunque liberi, i cristiani sono meglio in grado di esercitare sulle due ideologie contemporanee, quella del capitalismo privato e quella del capitalismo di stato, l'utile funzione critica che ha lo scopo di liberarle da quei loro demoni capaci di opporle in una guerra di sterminio.

Purtroppo, e lo ripetiamo, la pratica di una siffatta etica, critica ed indipendente, è raramente ben accolta perché in entrambi i casi essa si contrappone a potenti interessi e ad inveterate abitudini.

I cristiani, tra i quali noi siamo, così come raccomandano in ugual modo le ultime due grandi assemblee universali delle Chiese, devono armarsi di coraggio e di pazienza anche nell'opposizione che potrà giungere, e in alcuni paesi dell'Est e dell'Ovest è già giunta, fino alla persecuzione. La solidarietà ci impone di non dimenticare tutto questo.

Per fortuna dalle nostre parti, almeno per il momento, non si è giunti a tanto. Si dovrà perciò mettere a profitto la tregua che ci è offerta per associarci al rinnovamento e alla ricerca di un'etica cristiana più fedele nella comunione della Chiesa universale. Si tratta, come ci propone l'Assemblea ecumenica delle Chiese di Nairobi, di ritrovare "l'intero Evangelo, per l'intera perso-

na e per il mondo intero".

(Trad. G. Corradini)

MONDANITA' E AMORE

L'umanesimo s'è talmente affermato perchè i cristiani sono venuti meno. Essi hanno religiosamente schivato i grandi problemi della vita sociale. Hanno avuto paura d'opporre agli umanisti una posizione cristiana ben pensata e solidamente fondata. (...) Dio domina la terra come il cielo. (...) Il peccato ha senz'altro rovinato la creazione, offuscato lo splendore della sua gloria, corrotto il frutto della sua opera, ma Dio ha posto la chiesa nel mondo per limitare gli effetti del peccato. (...) Un monachesimo protestante che rifiuta d'impegnarsi nelle cose pubbliche non è un cammino di santità, ma trasgressione del secondo comandamento che ordina d'amare il prossimo come se stesso. Cercare di migliorare la società non è mondanità, ma amore. Lavarsi le mani non è amore, ma mondanità.

Sir Fréderick Catherwood

Tesi su fede cristiana e politica

Jacques Ellul^o

I. I FONDAMENTI

Assenza di una politica cristiana

Una prima tesi è che non ci sia dottrina politica o teoria politica specificamente cristiana. Non c'è un'etica cristiana unica, fissata una volta per tutte che conservi sempre lo stesso contenuto. Ciò è ben più accentuato per quel che concerne la politica poichè se nella Bibbia esiste un esplicito insegnamento etico, lo stesso non può dirsi per la politica. E' impossibile ricavare una Politica della Sacra Scrittura. Questo è stato fatto molto spesso, ma si può constatare che questi tentativi sono contraddittori poichè si tratta sempre di *giustificare* una presa di posizione politica anteriore: divenendo il cristianesimo un semplice mezzo di legittimazione.

^o Oltre all'aver scritto un numero notevole di opere che spaziano dalla sociologia alla teologia, Ellul è Professore alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bordeaux.

Da qui, l'estrema diversità (contraddittoria) di ciò che si è potuto ricavare dalla Sacra Scrittura. Si è potuto dimostrare la Monarchia (a partire dalla Sovranità di Dio) o l'aristocrazia (partendo dall'elezione) o la Democrazia (partendo dall'Universalità del Messaggio), il capitalismo (partendo dalla salvezza individuale) o il socialismo (partendo dalla giustizia...) e attualmente la rivoluzione (partendo dalla Speranza) come altre volte il conservatorismo (a partire dall'ordine voluto da Dio). In tutto ciò non vi è niente di specificamente cristiano. Per questo non si può né porre il problema "Cristianesimo e politica" (poiché non vi è relazione *dottrinale*), né fondare un partito politico o un sindacato cristiani (che non possono esserlo perché avrebbero una dottrina cristiana ma, solamente, a rigore, perché raggrupparebbero dei cristiani fra di loro. Ma è il ruolo dei cristiani nella società il restare riuniti?). Ci può essere solamente una ricerca di etica politica per dei cristiani: quale comportamento provoca la fede in Gesù Cristo nel mondo politico quale noi lo conosciamo? Questa è la sola domanda possibile.

Relativizzazione della politica

Sembra tuttavia che si possa trarre dalla Scrittura un certo orientamento generale di relativizzazione della politica. Biblicamente non si può dire che "Tutto è politica" e nemmeno che l'azione politica è la pietra di paragone dell'azione cristiana. Resta vero però che l'impegno politico si situa tra le altre conseguenze della fede, senza alcun statuto privilegiato. Che si trattasse in Israele della profonda critica del-

l'istituzione reale, dell'opposizione a tutte le politiche di potenza o, nei Vangeli, di tutto ciò che concerne l'opposizione tra il Regno dei Cieli e i poteri politici, e il rigetto della tentazione di azione politica da parte di Gesù (malgrado le esegesi senza fondamento che ne vogliono fare un capo rivoluzionario) si potrebbero accumulare gli elementi di questa relativizzazione della politica, come pure dei poteri e di tutte le specie di azioni politiche, legali o illegali. Eppure vi è una critica approfondita di ogni istituzione politica, compensata dall'ordine paolino dell'obbedienza. Ma non bisognerebbe (quel che è stato sovente fatto) conservare quest'ordine di obbedienza separandolo dalla critica fondamentale (tanto nell'Apocalisse che in Matteo).

Presenza cristiana

Questa relativizzazione e l'assenza di dottrina politica specificamente cristiana potrebbero condurre dei cristiani a disinteressarsi della politica, per reimperniare la vita cristiana sulla vita privata. Il che è stato sovente fatto, ed è anche ciò che i poteri politici sperano (rinchiudere la "religione" nel cerchio della vita privata). Questo è insostenibile. Prima di tutto perché è impossibile nella vita cristiana dissociare una vita privata e una vita pubblica. La persona davanti a Dio è un tutto e non si può separare la partecipazione alla società o all'attività professionalé (che è politica!). In secondo luogo perché noi non possiamo disinteressarci del mondo nel quale siamo posti, e del quale siamo responsabili davanti a Dio, così come degli

uomini in mezzo ai quali viviamo. Le esigenze di giustizia del Vecchio Testamento non sono esaurite nella giustificazione spirituale in Gesù Cristo: questa implica un impegno per un'opera di giustizia. E qui non si può più dissociare la giustizia privata e la giustizia sociale. Infine, mi sembra evidente che l'ordine di andare nel mondo, in mezzo a tutte le nazioni, si indirizza a tutti i cristiani, e si tratta di andare là dove sono gli uomini. Non è solamente una faccenda geografica ma anche sociologica. Bisogna che dei cristiani si trovino ovunque sono degli uomini, in mezzo e con loro. E poichè la politica e gli organismi politici sono dei luoghi privilegiati dove si raggruppano gli uomini, bisogna andarci (invece di attendere che gli uomini vengano a trovarci nei nostri templi). Di conseguenza si vede un altro aspetto di questa impossibilità di un partito cristiano: questo non si può comprendere se vi è una dottrina politica cristiana: un ideale politico cristiano da difendere e da far trionfare. Ma questo non è il problema poichè, precisamente in quanto cristiani, noi non possiamo scegliere la via del potere per "far trionfare" la verità. La Verità di Gesù Cristo si attesta nella scelta del Non Potere (ma ogni azione politica è una scelta di potere). La motivazione dell'impegno politico è il servizio dell'altro e l'incontro con l'altro che non si può evitare, come espressione dell'agape.

Diversità degli impegni

Ma se è così, si pone la questione della scelta: in quale movimento, in quale partito il cristiano va ad impegnarsi? Con chi va a cooperare?

Vi è una risposta oggi assai corrente e troppo facile: con i poveri. Bisogna essere a fianco dei poveri. E' presto detto, ma è molto meno facile sapere chi sono i poveri (quelli veri) oggi. Si obbedisce in realtà a dei luoghi comuni in questo campo. Si può dire che i "proletari" sono i poveri quando sono difesi e rappresentati dalle più grandi potenze industriali e militari, e dai partiti più potenti e meglio organizzati? E poi vi sono stati altri criteri negli altri secoli, che sembravano senza dubbio altrettanto evidenti e giusti di quello al quale noi teniamo oggi. Credo che se il primo obiettivo è la presenza a fianco degli altri, e non la difesa di una dottrina, anche i ricchi hanno bisogno di un testimone a fianco e di fronte ad essi! Di conseguenza la scelta del partito o della causa dove ci si impegna non è tanto importante. Questo scandalizzerà. Credo che lo si debba scegliere secondo i propri sentimenti, le proprie convinzioni, la propria riflessione, il proprio ambiente (per o contro), i propri interessi, ecc... D'altronde è sempre quello che si fa in realtà, ma si copre questo di un mantello cristiano, ciò che dobbiamo evitare. Vi è sempre, in tutte le cause (all'inizio, in tutti i casi) un aspetto positivo e seducente che si può agganciare al cristianesimo. E' meglio essere franchi e chiari in quello. Di

¹ Ho lungamente trattato questo problema del povero dal punto di vista biblico in *L'uomo e il denaro*, tr. it., Roma 1969; e "Chi è oggi il povero" in *Tradimento dell'Occidente*, tr. it., Milano 1977.

conseguenza dei cristiani si troveranno in partiti politici opposti. E' vero. Ma non ci sono almeno dei "limiti" assoluti, dei "divieti"? Per gli uni sarà il fascismo, per gli altri il comunismo. Io non credo nemmeno che si possa dire questo. E' bene dopo tutto che vi siano dei cristiani fra i fascisti o fra i comunisti, ma, ed è questo il punto cruciale, a tre condizioni: se non vi è identificazione fra cristianesimo e fascismo/comunismo. Se si è presenti dapprima e fondamentalmente in quanto cristiano (la qualità di cristiano essendo prima di tutte le altre). Se si conserva una piena indipendenza di giudizio e di valutazione all'interno del movimento dove ci si è impegnati.

II. LA PRATICA

Detto in altro modo, il problema centrale è quello della pratica cristiana nel partito o nel movimento dove ci si è impegnati. E' là che si può svelare la specificità della presenza del cristiano, ben più che nell'opzione teorica di tale o tal'altro orientamento.

Il cristiano, coscienza critica

Nel movimento politico, riguardo agli organismi direttivi, e ai compagni, il cristiano deve essere una specie di coscienza critica. Non nel senso negativo, ma al contrario, in modo da rettificare l'azione e le motivazioni. Deve essere sufficientemente libero per vedere chiaramente e senza spirito di parte quello che si fa, l'evoluzione del partito, e procedere a delle revisioni su questioni fondamentali. Egli non può essere il

militante devoto che accetta la direttiva ad occhi chiusi. Egli è una *coscienza*, cioè tutto ciò che si esegue deve essere oggetto di una decisione chiara e non di macchinazioni, di machiavellismi, di consigli segreti o di semplici abitudini. E deve essere una coscienza *critica* cioè che egli non abbia a cedere a degli ingranaggi, a una priorità, a delle ragioni superficiali. E' chiamato ad essere una specie di specchio di ciò che si fa, nello stesso tempo un punto di partenza di una riflessione su ciò che si fa. Detto in altro modo, egli non potrà mai accettare di diventare un partigiano obbediente, che abbia adottato così pienamente gli interessi del partito o della causa da non essere più capace di mettere niente in questione, che è sufficiente invocare davanti a lui "l'interesse superiore" del movimento. Questa critica deve esercitarsi a partire dagli obiettivi stessi che gli si è fissati, ma anche a partire dai valori che sono emersi dal cristianesimo.

Il problema dei mezzi

Questa coscienza critica si deve esercitare prima di tutto riguardo i mezzi usati. Il problema dei mezzi è un problema radicale e decisivo nella nostra società, che, in quanto società tecnologica, è una società caratterizzata dalla moltiplicazione e dalla potenza dei mezzi e non più dai fini. Ora il problema dei mezzi nella politica, in un partito o un movimento è assolutamente decisiva. Dopo tutto, quasi tutti i partiti politici hanno le stesse finalità (benessere per tutti, ad esempio). Essi si differenziano veramente sulle strategie e sui mezzi da usarsi. Ed è

sempre al livello dei mezzi che si pongono i problemi di umanità o di moralità, nel medesimo tempo e nell'ambito dei mezzi che si rivelano gli eccessi: polizia, violenze, campi di concentramento, propaganda, ecc., sono dei mezzi. Il giudizio e la vigilanza del cristiano devono dunque vertebre senza sosta sui mezzi impiegati. Egli non può tollerare un mezzo ingiusto, inumano, degradante, ecc... Si ammette d'altronde sempre più che i mezzi degradano i fini. Sarebbe a dire che non si otterrà mai un risultato positivo grazie a dei mezzi negativi, un risultato umano grazie a dei mezzi inumani. Non è vero che il risultato di una serie di violenze possa essere una società pacifica, nè che il risultato di mezzi ingiusti possa essere una società giusta. Allorchè un partito trionfa grazie alla violenza e all'ingiustizia, il governo ch'esso stabilisce sarà necessariamente e a lungo un governo di violenza e di ingiustizia. Bisogna saperlo *rigorosamente*. Ed è per questo che dicevo più sopra che è nella pratica che il cristiano vedrà se può o meno cooperare con quel partito! Si deve procedere senza sosta in misura dell'opposizione tra gli obiettivi annunciati e i mezzi impiegati, e anche all'apprezzamento dei mezzi secondo l'etica cristiana. Ma mentre la prima egli deve annunciarla, enunciarla chiaramente nel suo partito, la seconda, egli la serba per sè, per prendere la sua decisione, di continuare o meno a cooperare.

Relativizzare le poste in gioco

Il cristiano in un movimento politico deve essere colui che relativizza le azioni, che sdrammatizza. Questa è d'altronde una conseguenza di

ciò che noi abbiamo appena detto sul soggetto dei mezzi. La tendenza di ogni movimento politico è di assolutizzare la propria azione, di farne un "tutto o niente", il che è necessario per mobilitare i sostenitori, per impegnarli nell'azione; e nello stesso tempo si cerca di drammatizzare i conflitti, di portarli all'incandescenza, per farne un mezzo di propaganda. Ora questo, che è assai diffuso, è inaccettabile, prima di tutto perchè si tratta di una manipolazione menzognera dei sostenitori o dell'opinione pubblica. Si tratta di coinvolgerli in funzione di ragioni o di realtà false, inesatte, di impegnarli in un'azione estrema, cioè dove precisamente l'uso di tutti i mezzi sarà permesso. Il lavoro del cristiano è di relativizzare sempre. Noi abbiamo un'esperienza storica sufficientemente tragica di ciò che accade quando i conflitti e le opposizioni sono portati alle estreme conseguenze e diventano dei **combattimenti per la "verità": essi sono allora inespugnabili e totalmente inumani**. La relativizzazione della politica è la condizione dell'umanizzazione della politica. Se si è convinti che si può ottenere certi risultati, certi cambiamenti, apprezzabili e mediamente soddisfacenti grazie ad una azione politica, ma senza pretendere di realizzare nè la Libertà assoluta, nè la Giustizia assoluta, senza pretendere di agire in nome della Verità assoluta, allora evidentemente la politica è meno esaltante e il militante meno devoto in maniera incondizionata, ma ciò che si fa resta a grandezza umana; si potrebbe dire che se non si drammatizza, se non si assolutizza, allora gli aderenti non "marciano": questo vorrà dire solamente che l'azione politica e la causa in questione prese per se stesse non li interessano. E

perchè allora obbligarli a "marciare" in queste condizioni? E' uno dei grossi rimproveri che io farei alle attuali operazioni dette di "presa di coscienza", che non sono affatto delle prese di coscienza ma della propaganda a base di drammatizzazione.

Il rispetto dell'altro

Una conseguenza essenziale di questa attitudine si produce sulla relazione nei confronti dell'altro. L'altro, è il sostenitore della parte avversa, il membro di quell'altro movimento avversario. Se si assolutizza, drammatizza, si sa come si finisca per considerarlo come un nemico, come il difensore del male, come l'incarnazione del male. Non è più un uomo ma una specie di diavolo. La sola soluzione è ucciderlo, eliminarlo. Ora, questo, il cristiano nella pratica non può mai tollerarlo. L'avversario è un uomo come noi. E' assai curioso che quest'idea elementare, che ha finito per vincere sovente nelle guerre nazionali, è difficile da fare ammettere nei conflitti interni politici. Il cristiano è chiamato a testimoniare costantemente e a ricordare che l'avversario qualunque cosa abbia fatto deve essere trattato in quanto uomo, rispettandone la sua dignità umana. Non deve cedere alle forze passionali che conducono all'"esecrazione" del nemico. E ancor più, il cristiano deve esaminare con serietà gli argomenti dell'altro. Deve spiegare nel suo stesso partito in che cosa quel discorso, quel progetto emanante dal partito avversario può essere ascoltato, preso in considerazione. Egli è chiamato a farsi interprete degli uni riguardo agli altri, e talvolta divenire un legame di comunicazione e di

confronto vero. Noi non possiamo rassegnarci alle separazioni politiche al punto che nessuna comunicazione sia più possibile.

Testimone di Gesù Cristo

Infine un ultimo esempio della condotta possibile del cristiano in un partito politico non ci tratterrà a lungo. Noi abbiamo detto che è *in quanto cristiano* che è chiamato ad impegnarsi nella politica, e di conseguenza può (non dico: deve) essere chiamato a testimoniare esplicitamente della sua fede al Signore Gesù Cristo quando l'occasione si presenta (non dico: in qualunque tempo, e soprattutto non in modo accusatorio e conflittuale). Bisogna che la Parola di Dio (in quanto *parola*, e non solamente servizio o presenza) sia intesa anche là.

III. PREMINENZA DELLA FEDE CRISTIANA

L'intransigenza cristiana

Conosco le reazioni davanti a questa tesi. Si dirà: "non è prendere sul serio la politica. E' negare la lotta delle classi. L'azione politica in queste condizioni diventa impossibile". Risponderò brevemente alle tre obiezioni. Che cosa è meglio prendere sul serio: la politica o Gesù Cristo? Questo è il punto. E se si è deciso di prendere così totalmente sul serio l'azione politica, che si possa considerare l'altro come un nemico assoluto, e che si sia pronti ad utilizzare non importa quale mezzo per fare trionfare la causa, allora, si può fare un certo esame di coscienza, poichè ciò vuol dire che si è abbando-

nato Gesù Cristo. In secondo luogo: è vero che questa condotta relativizza la lotta delle classi. Ma bisogna prendere coscienza che noi siamo, nei confronti della lotta delle classi nella stessa situazione psicologica dei nostri padri nei confronti della Patria nel 1914: uno stato di fede cieca ed ossessiva. La lotta delle classi non è più scientifica nè, di più, "valore assoluto" della patria del 1914: è un conflitto difficile che si tratta di negoziare e non di assolutizzare. Si è finito per rendersi conto che le guerre nazionali erano delle imbecillità che erano costate dei milioni di morti; sarebbe meglio rendersi conto della stessa cosa prima che sia troppo tardi per la lotta delle classi. Quelli che sono scandalizzati da questo devono ricordarsi quanto i patrioti del 1914 erano scandalizzati per ogni rimessa in questione della patria. In terzo luogo: *se la politica diventa impossibile* nelle condizioni in cui ho tentato di mostrare che bisognerebbe ridurla e relativizzarla, questo non vorrebbe dire che una sola cosa, ch'essa è allora dominio del diavolo (nel senso etimologico di diabolos, il *divisore*), e di Satana (nel senso etimologico di Scatan: *l'accusatore*) e nient'altro.

Il realismo cristiano

Si dirà che è un'attitudine idealista? Risponderò che si tratta esattamente al contrario di una attitudine realista. E ritorno alla necessità del realismo cristiano, cioè la capacità di considerare la realtà tale quale è nella giusta dimensione, contrariamente a tutte le politiche che oscillano tra una prospettiva ottimistica (grazie

alla politica noi risolveremo tutti i problemi) oppure idealistica (è idealista l'affermazione comunista secondo la quale la società senza classi non avrebbe più nè alienazione, nè repressione, nè emarginazione) e una utilizzazione mitologica del reale in vista della propaganda. Il cristiano è tenuto a considerare i fatti e le realtà umane il più esattamente possibile, per quanto minimi o importanti siano senza falsificarli. L'attitudine che tratteggiavo è solo ragionevole e coerente al reale. Il realismo non implica la drammatizzazione nè la propaganda! Ma ciò che può accadere, è che questa attitudine divenga insopportabile ai sostenitori e ai compagni dello stesso partito di quello del cristiano, e che questi sia considerato come sovversivo o traditore, e finisca per essere espulso. E' evidentemente un rischio da correre: quello stesso della testimonianza. Ma il realismo deve essere un'attitudine di spirito costante per il cristiano perchè la realtà ha una dimensione per lui più profonda di quella dell'informazione e anche perchè il realismo che concerne la situazione politica è sorpassato dalla speranza che sorpassa di gran lunga tutte le azioni politiche, quantunque essa possa ispirarne alcune.

La radicalizzazione cristiana

Il termine di speranza evoca ben inteso l'azione rivoluzionaria. Tutto ciò che ho detto può significare che non vi è partecipazione a un'azione rivoluzionaria per i cristiani? Assolutamente no. Ma con una sfumatura importante. Il cristiano, in questo settore, è chiamato a discernere qual è il vero livello della rivoluzione e il punto dove far portare veramente l'azione rivolu-

zionaria. Dirò che se si tratta di iscriversi in un movimento rivoluzionario che dura da tre quarti di secolo, che ha i suoi obiettivi ben definiti, delle folle numerose, un'organizzazione potente, non vi è niente là di rivoluzionario! Lo stesso se si tratta di fare una rivoluzione primaria (come quelle del Terzo Mondo, di cui non nego l'importanza e la necessità ma di cui posso dire che sono rivoluzioni tardive, del 19° secolo).

Il cristiano deve vedere in avanti: ciò che gli altri non discernono ancora come *nuovi luoghi* della Rivoluzione. Ed è questo che si può chiamare la radicalizzazione. Non bisogna confonderla (ciò che si fa in generale) con la drammaticizzazione. La radicalizzazione è la ricerca della radice. Qual è *attualmente* (e non ieri!) la radice del Male, dell'Ingiustizia, dell'alienazione, ecc. ... Perciò non ci si può accontentare di una spiegazione o di una analisi che data di un secolo. Le condizioni sono cambiate. Il cristiano deve procedere a un'analisi nuova a partire dal realismo. E scoprire qual è la *nuova* azione rivoluzionaria da condurre, il che implica talvolta l'immaginazione, l'impegno, l'analisi intellettuale spogliata dei miti e delle idee già fatte, e la disponibilità, ed è là solamente che prende significato la Speranza (e non in un inserimento nella massa). Ma allora, in questo ruolo di chiarificatore o d'avanguardia, il problema della violenza rivoluzionaria per la coscienza cristiana è precisamente un falso problema. Il ruolo del cristiano nell'ottica rivoluzionaria è di essere colui che *rinnova* senza sosta la scelta e l'ottica rivoluzionaria.

(Trad. M. Migliori)

Il movimento riformato di ricostruzione

Pierre Courthial^o

I

In quest'ultimo scorcio del XX secolo il popolo di Dio è chiamato ad una revisione radicale dei suoi modi di vita, di pensiero e d'azione. Sia nell'ambito della chiesa greco-ortodossa che di quelle cattolico-romana o protestante, i conservatori ancorati alle loro tradizioni (che troppo spesso non sono che abitudini o pratiche più o meno antiche) e i progressisti legati a novità (che troppo spesso non sono che riadattamenti in forme nuove di antichi errori), devono esaminare se stessi ed accettare di essere messi in discussione in maniera veramente critica, non già in prima istanza dalle accuse più o meno fondate e serie che si rivolgono a vicenda, ma dalla Verità sicura e certa della Parola di Dio fatta carne che è il Cristo della Sacra Scrittura, della Parola di Dio ispirata che è la Sacra Scrittura di Cristo.

^o
Decano della Facoltà Libera di Teologia Riformata di Aix-en-Provence

Da tremilacinquecento anni, in ogni periodo critico della sua storia, il popolo di Dio - la Chiesa del vecchio patto che era Israele, poi l'Israele del nuovo patto che è la Chiesa - non ha mai sperimentato radicali nuovi inizi, vera ri-forma, se non ritornando con tutto il cuore a quella Parola così vicina che tiene accanto a sé solo per esserne sostenuto.

La vera funzione profetica è sempre stata ed è, da Mosè ad oggi, quella di chiamare il popolo di Dio, sotto la guida sovrana dello Spirito Santo, a ritornare alla Parola di Dio, quando se ne allontana, a lasciare che essa lo giudichi e lo salvi, a riconoscere la sua piena autorità, a conformarsi a ciò che essa dice.

In questo inizio degli anni 80 tutto il popolo di Dio, sparso in tutte le "denominazioni", è chiamato all'opera di ri-forma, di restaurazione, di ricostruzione necessaria. Dopo un lungo periodo di secolarizzazione universale che, per la Chiesa, ha avuto inizio con i suoi pastori e dottori, che è stato in generale un periodo d'apostasia (di sbandamento, di allontanamento, di rivolta) nei confronti della Parola di Dio, oggi è tempo, dopo che dai falsi sensi e dai controsensi siamo arrivati ai non-sensi, di confessare ancora una volta, con le parole e con gli atti, con piena convinzione e in un atteggiamento di paziente e ferma speranza, che il Regno non appartiene al "preteso principe di questo mondo" (o ai pretesi principi di questo mondo), nè all'uomo che rinnega Dio e vuol porsi al suo posto, ma al solo Signore, Creatore e Redentore che è in eterno: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Occorre aggiungere e precisare che l'opera di ri-forma, di restaurazione, di ricostruzione cristiana cui il popolo di Dio è chiamato nel mondo intero non deve essere limitata all'ambito della Chiesa e a quello della teologia, anche se, ovviamente, da qui bisogna incominciare. Poichè la Parola di Dio è sovrana, essa deve essere riconosciuta come tale in ogni campo ed ovunque. Il nostro Signore è sovrano su ogni aspetto dell'universo e dell'esistenza. Se la volontà apostata di secolarizzazione ha mirato e mira, agendo in ogni campo ed ovunque, a rifiutare la sovranità di Dio, cancellandola perfino dalla Chiesa e dalla teologia, la volontà obbediente di cristianizzazione, agendo in ogni campo ed ovunque, deve mirare alla manifestazione della sovranità di Dio fino alle estremità dell'universo e fin dentro la minima particella dell'esistenza. La parola rivolta dal Cristo resuscitato ai suoi discepoli non può essere ignorata in ciò che afferma, in ciò che ordina ed in ciò che promette: *"Ogni potestà m'è stata data in cielo e sulla terra. Andate dunque, ammaestrate tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo, insegnando loro d'osservare tutte quante le cose che v'ho comandate. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine dell'età presente"* (Mt. 28,20).

Dal peccato di Adamo in poi (Gen. 3,15) ed ancor più dalla venuta in terra di Gesù Cristo (2 Tess. 2,7) in poi vi sono antitesi, opposizione, conflitto spirituale universale e permanente (Ef. 6,10-18) fra la città di questo secolo (Babele, Babilonia - dalla Genesi all'Apocalisse) che per esaltare stupidamente ed orgogliosamente se

stessa pretende di sottrarsi e di sottrarre tutto alla sovranità di Dio e della sua Parola e la *città di Dio* (Sal. 87,3; Eb. 12,22: Salem, Gerusalemme, la nuova Gerusalemme dalla Genesi all'Apocalisse) che perdurando nella fede, nella speranza e nell'amore gioisce, anche sotto la persecuzione, della totale sovranità di Dio e della sua Parola.

Il nostro Signore, per mezzo del suo Spirito che agisce attraverso e con ciò che dice la Sacra Scrittura (Parola di Dio), vuole regnare sui suoi che Egli rigenera, giustifica, santifica ed aiuta a perseverare in modo del tutto efficace, particolare ed intimo, facendo sì che tutto ciò che essi pensano, tutto ciò che essi sono e che essi fanno su questa terra, nella Chiesa come nello Stato, nel celibato come nel matrimonio, nella loro vita familiare e professionale, nelle loro ricerche filosofiche, scientifiche, artistiche o tecniche: in breve, in tutte le cose, sia alla gloria di Dio (1 Cor. 10,31), in un movimento progressivo, continuamente rinnovato, di pentimento e di fede ispirato all'obbedienza e all'amore. Ciò significa che la Parola-Legge di Dio, la Parola-Direttive di Dio, ricevuta sempre come Evangelo, come Novella di grazia, è per loro lume e regola in ogni campo, poichè essa esprime la vera Morale e il vero Diritto per tutta l'esistenza, personale e sociale, degli uomini.

Nel magistrale saggio in cui espone la sua filosofia cristiana della storia - il *De Civitate Dei* - (composto dal 412 al 426 e cioè dopo il 410, l'anno del sacco di Roma da parte dei Goti di Alarico) S. Agostino è riuscito a mettere in

evidenza la terribile lotta fra le due città (quella di "coloro che amano Dio fino al disprezzo di se stessi" e quella di "coloro che amano se stessi fino al disprezzo di Dio").

Per mezzo di questa lotta il Dio trino e sovrano, conformemente al suo disegno eterno e immutabile, dimostra e dispiega nella storia ad un tempo la sua giustizia e la sua misericordia. L'inizio della lotta si situa subito dopo l'apostasia originale del genere umano con Adamo ed Eva in Eden. Il suo momento centrale e decisivo si situa in Palestina, nei primi tre decenni della nostra era, che è l'ultima era della storia (infatti, contrariamente a quanto sostiene un diffuso luogo comune, non esiste, nè esisterà mai un'era post-cristiana!). In quei primi decenni della nostra era l'eterno Figlio di Dio incarnato vinse una volta per tutte l'Avversario (per essere più esatti lo vinse in occasione delle tentazioni, della passione, della morte sulla croce e della resurrezione corporale). Tutto ciò Egli compì per i suoi e al loro posto, per la loro salvezza. Il momento finale della lotta coinciderà con il ritorno in gloria dello stesso Gesù Cristo, quando i morti risorgeranno ed avrà luogo il giudizio finale. In questi "ultimi giorni" in cui viviamo, che sono quelli compresi fra la sua prima venuta e la sua venuta in gloria, il nostro Signore, seduto "alla destra di Dio" accorda ai suoi, per mezzo dello Spirito che procede dal Padre e che Egli invia loro, tutte le ricchezze intrinseche della sua vittoria, che ha preceduto le lotte che essi devono ancora sostenere (Rm. 8,28-39). Queste ultime devono essere sostenute nella chiesa, ma anche in tutti gli altri campi,

fino a quando Egli ritornerà.

II

In questo mio articolo mi limiterò alla *descrizione del movimento di ricostruzione cristiana sorto in seno alla chiesa riformata*. Conosco infatti i legami storico-spirituali che questo movimento ha avuto, che ha e che deve sviluppare, nell'ambito del lecito, con i cristiani sparsi nelle altre chiese protestanti e in quella cattolico-romana e ortodossa orientale. Comincerò ricordando la figura del precursore di questo movimento, troppo poco conosciuto al di fuori della sua patria, i Paesi Bassi. Mi riferisco a *Guillaume Groen Van Prinsterer* (1801-1876)¹.

Nel suo insieme la chiesa riformata europea non era allora riformata in altro che nel nome che la contraddistingueva. A parte qualche residuo intrepidamente fedele del popolo di Dio, non esisteva più confessione vivente, vissuta, della fede riformata secondo la parola di Dio.

L'illuminismo e la rivoluzione francese, nello spirito dei loro principali esponenti, avevano

¹ Cfr. Bernard Zylstra, *Who was Groen?* The Groen Van Prinsterer Society 1956; E.L. Hebbon Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*, The Craig Press 1966, pp. 28-42; 53, 64; 228; 238-246; Frank Van den Berg, *Abraham Kuyper*, Eerdmans 1960, pp. 43; 52-54; 69-75; 85; 90; 95; 97; 218, 301.

attaccato solo *secondariamente* gli abusi e le ingiustizie evidenti, nonché la dominazione clericale-politica di Roma e l'assolutismo dei Borboni. Oggetto principale e immediato dei loro attacchi erano la veridicità e l'autorità della Rivelazione divina. Invece che dal Dio trino, Creatore e Salvatore, la norma suprema, il punto centrale di riferimento erano dati dall'uomo assolutizzato. Agli inizi del XIX secolo, con il romanticismo, il motivo della personalità (e del sentimento) avrebbe predominato su quello della scienza (e della ragione), come più tardi avrebbe predominato il motivo dell'individualismo. Si trattava ad ogni modo sempre ed ancora di *umanesimo*, della religione dell'uomo invece che di quella del Dio vivente. Nella chiesa riformata europea, l'alleanza contro natura, antinomica, del *poco* che essa voleva conservare del messaggio biblico con *tutto ciò* che intendeva assumere dell'umanesimo, aveva operato e continuava ad operare i suoi danni. Groen che alla fine della sua vita descriverà la sua educazione, tanto nella famiglia, quanto nella chiesa come "liberale e cristiana" (liberale in primo luogo) era tutto impregnato dell'atmosfera umanistica del tempo.

A ventidue anni, brillante studente dell'Università di Leida, egli si laureò in diritto e in lettere. Gli incontri che ebbe in quel periodo con il poeta calvinista Wilhelm Bilderdijk (1756-1831), autore fra le altre opere di un'epopea fantastica restata incompiuta, *De ondergang der eerste Wereld* (La fine del primo mondo) ed unico personaggio di primo piano che si opponesse allora in Olanda allo spirito razionalista e rivoluzionario che aveva conquistato anche la corte

reale ed era "la potenza" che condizionava il clima culturale dell'epoca, non ebbero alcuna influenza sul giovane Groen. Più tardi dopo la morte di Bilderdijk e dopo la "conversione", Groen trarrà profitto dall'opera del poeta, spinto alla sua lettura da un'ammirazione non più soltanto estetica, ma spirituale.

Frattanto il Risveglio, partito dalla Svizzera per estendersi a buona parte dell'Europa, raggiunse i Paesi Bassi. Esso era iniziato nella cerchia di alcuni studenti della Facoltà di teologia protestante di Ginevra. Un ex ufficiale di marina scozzese, Robert Haldane (1764-1842), che aveva dato le dimissioni dopo essersi donato a Gesù Cristo ed alla sua Parola per diventare "evangelista", trovandosi di passaggio a Ginevra aveva iniziato con questi studenti delle riunioni nel febbraio 1817. In esse leggeva, studiava e meditava con loro la lettera di Paolo ai Romani². Fu quello l'inizio di un Risveglio. Nel maggio dello stesso anno - e ciò dice molto sull'atmosfera del tempo - la Venerabile Compagnia dei pastori di Ginevra osò esigere dai candidati al ministero la promessa di non predicare mai sulla divinità di Gesù Cristo, sul peccato originale, sull'efficacia della grazia e sulla predestinazione! Malgrado ciò il Risveglio si estendeva - nelle chiese riformate o fuori di esse, ciò importa poco - per mezzo di fedeli ministri della Parola di Dio come Henri Merle d'Aubigné, Frédéric Monod, Louis Gaussen e César Malan.

² *The Epistle to the Romans*, con commentario di Robert Haldane, è stata ripubblicata nel 1958 da The Banner of Truth Trust.

Nel 1822 un ebreo di Amsterdam, Isaac Da Costa (1798-1860), giurista, dotto filologo e soprattutto poeta, discepolo ed amico di Bilderdijk, chiese il battesimo e nel 1823 assunse la guida del Risveglio in Olanda con la pubblicazione delle sue *Bezwaren tegen de Geest der Eeuw* (Obiezioni allo spirito del tempo). Alcuni giornali "umanistico-cristiani" non esitarono a definire Costa (pensate: un Ebreo!) "canaglia" e "scimmia di quel pazzo di Bilderdijk".

Nel 1827 Groen fu nominato referendario e nel 1829 segretario del gabinetto del re. L'ambiente era certamente lontano dallo spirito del Risveglio! Tuttavia Groen aveva sposato nel 1828 una fervente cristiana confessante appartenente alla chiesa riformata (ve ne erano ancora, malgrado tutto!), Elisabeth van der Hoop. Questo fatto e i suoi incontri a Bruxelles con Merle d'Aubigné (dotto storico, autore di una storia della riforma e nello stesso tempo semplice predicatore del Vangelo genuino) lo introdussero ad una fede riformata secondo la Parola di Dio alla quale infine aderì con tutto il cuore.

All'inizio degli anni 30 Groen incominciò ad approfondire, a proclamare ed a difendere quella fede che aveva finalmente trovato (che lo aveva finalmente trovato).

Il Risveglio riformato (quello rappresentato in Olanda da Bilderdijk, Da Costa e Groen) si distingue dal Risveglio "pietista" per il carattere più radicale e nello stesso tempo più ampio del suo spirito e della sua visione: più radicale per la sua fede nella sovranità e nella completa

efficacia della grazia divina; più ampio perchè prende in considerazione la salvezza personale ed eterna degli uomini, ma anche la salvezza temporale della cultura e della società e l'idea del Regno di Cristo esteso a tutti i campi del pensiero e dell'esistenza.

Groen Van Prinsterer volle quindi essere, coscientemente e risolutamente, prima di tutto cristiano nel suo "cuore", ma anche storico cristiano, giornalista cristiano e uomo politico cristiano.

Egli venne sempre più comprendendo e cercando di far comprendere che il male moderno, che aveva raggiunto la chiesa, era "l'apostasia sistematica" preparata dal razionalismo illuministico e diffusa dallo spirito della rivoluzione francese. La lettura che fece allora dell'opera dell'inglese Edmund Burke (1728-1797): *Reflections on the Revolution in France*, lo confermò nella convinzione che prima di essere stata un fenomeno politico la rivoluzione era stata un fenomeno spirituale, religioso, d'apostasia, tale da dover essere combattuto nei suoi stessi principi. Allo spirito della rivoluzione e alla parola d'ordine: "Né Dio, né Signore" doveva venire contrapposto lo spirito della Riforma, lo spirito della confessione della vera fede: "Gesù Cristo è il Signore!".

A causa della sua salute cagionevole, Groen dovette dare nel 1833 le dimissioni dalla sua carica di Segretario del Gabinetto reale per accettare l'incarico di archivista nell'archivio personale della Casa d'Orange-Nassau. Questo im-

piego gli avrebbe lasciato del tempo libero... che avrebbe attivamente occupato. Fedele alla sua carica, Groen venne pubblicando nel corso di alcuni decenni in una serie di volumi i documenti d'archivio della Casa d'Orange per il periodo fra il 1552 e 1688. Come storico pubblicò anche un buon *Manuale sulla storia dei Paesi Bassi*. Tanto nell'introduzione ai volumi contenenti i documenti di archivio che nel suo manuale, Groen non esitò a mettere in opera il principio riformato della "sottomissione incondizionata alla legge che Dio ha rivelato nella Sacra Scrittura". Questo gli permetteva di mettere in discussione la pretesa "neutralità" della storiografia, provocando vivaci reazioni, che non hanno tuttavia impedito che storici di gran nome riconoscessero in lui un pioniere della storiografia moderna.

Storico cristiano, Groen esercitò pure a più riprese l'attività di giornalista cristiano e in particolare fra il 1869 e il 1876 (l'anno della sua morte) sul settimanale *Nederlandsche Gedachten* (Pensieri olandesi).

Ma Groen fu soprattutto un uomo politico e un pensatore politico cristiano. Come uomo politico, egli fu a tre riprese deputato del Parlamento olandese e leader del partito controrivoluzionario fondato nel 1848.

Ma attenzione! Groen non è mai stato un conservatore né si è mai fatto difensore dello *status quo*. Essere controrivoluzionari, nel senso che al termine davano Groen e il suo partito non significava essere contrari ai cambiamenti e al progresso (riconosciuti necessari) e neanche ad

ogni forma di insurrezione. Essere controrivoluzionari, nel senso che al termine davano Groen e il suo partito, significava invece combattere i principi e le cattive conseguenze della rivoluzione "umanista" per il bene degli uomini e per il vero progresso del genere umano. Del resto l'ideologia religioso-apostatica della rivoluzione era condivisa allora tanto dai liberali (per così dire: dalla sinistra) che dai conservatori (per così dire: dalla destra). Metternich e i sostenitori dell'ordine costituito e del trattato di Vienna avevano la stessa ideologia dei loro avversari, "Le idee di Rousseau e di Montesquieu erano allora appannaggio di tutti i paesi civilizzati"³. L'opposizione reciproca delle due parti non era di carattere religioso o ideologico, ma si situava al livello "pratico" degli interessi e dei mezzi da prendere in considerazione. Per Groen "conservatori" e "liberali" (noi diremmo oggi "destra" e "sinistra") non potevano quindi che essere compresi nel medesimo sistema apostata in campo religioso ed ideologico, che doveva venire combattuto risolutamente.

Come uomo politico Groen, incompreso nella maggior parte dei casi nel suo stesso partito, restò per tutto il periodo compreso fra gli anni 30 e 50, nonchè per buona parte degli anni 60, un combattente più o meno solitario, un "profeta disarmato", come è stato detto. I suoi numerosi avversari ne approfittarono per metterlo in ridi-

³ Bernard Zylstra, *op. cit.*, p. 8.

colo, invece di combatterlo onestamente e senza ricorrere allo scherno. Per un lungo periodo, quale testimone del suo Signore nel mondo della politica, Groen dovette portare la sua croce.

Solo gli ultimi sette anni della sua vita, dal 1869 al 1876, furono confortati dal valido ed insperato sostegno che gli venne da Abraham Kuyper. Quando, l'8 maggio 1869, Groen Van Prinsterer, che ormai si inoltrava nella vecchiaia, presenziò alla conferenza: *Appello alla coscienza nazionale* tenuta da Kuyper, allora pastore ad Utrecht, nella cattedrale di quella città, in occasione di un congresso nazionale della Società per l'educazione cristiana fondata nel 1860, ringraziò Dio. Groen infatti si trovava di fronte per la prima volta, con la possibilità di ascoltarlo, ad un uomo con il quale aveva avuto un breve scambio di lettere, un uomo le cui convinzioni, l'intelligenza, la cultura, gli scritti, la parola, l'ardore, avrebbero lasciato un'impronta profonda nella storia dell'Olanda e della cristianità. Il "profeta disarmato" trovava così un successore del tutto adatto a raccogliere la sua eredità, un generale che avrebbe trascinato tutto un esercito nella battaglia. Il vecchio che non aveva avuto figli ebbe così la consolazione di trovare un figlio spirituale che non avrebbe potuto sperare migliore. Per sette anni i due uomini, profondamente compenetrati della stessa visione ri-formata di Dio, del mondo e della vita "evangelizzarono" insieme il loro paese in uno spirito di amicizia e di rispetto reciproci che superava la differenza di età.

Come pensatore politico, Guillaume Groen Van

Prinsterer ci ha lasciato delle opere che oggi sentiamo profondamente attuali: *Ongeloof en Revolutie* ("Apostasia e rivoluzione") del 1847; *Le Parti anti-révolutionnaire et confessionnel* (in francese) del 1860: *L'Empire prussien et L'Apocalypse* (in francese) del 1867.

In "Apostasia e rivoluzione" Groen sostiene che lo spirito apostata della rivoluzione porterà all'avvento di una società anticristiana in cui un gruppo scientifico-politico che non riconoscerà altra autorità che quella della propria ragione e la cui volontà di potenza sarà assoluta, dominerà in maniera totalitaria una popolazione ridotta in condizioni di schiavitù. Quando, come nell'ambito dell'Illuminismo, le parole: giustizia, libertà, tolleranza, morale ecc. non sono più intese ed impiegate secondo i principi cristiani che conferiscono loro un senso, la giustizia diventa ingiustizia; la libertà schiavitù; la tolleranza persecuzione e la morale amoralità. Questa inversione semantica del senso delle parole è, sostiene Groen, la *nemesi* verbale di coloro che rifiutano Dio.

"Il benessere futuro non può essere fondato sull'adattamento di principi dannosi, né su uno spirito micidiale di abbandono e di rinuncia: occorre al contrario promuovere la più alta Verità, accettare la condizione necessaria, scegliendo l'unica via verso il benessere delle nazioni". Groen dimostra che, quando Dio e la sua Parola vengono rinnegati, anche la morale ben presto viene lasciata cadere: una volta adottati i principi della rivoluzione si ha come conseguenza certa che la morale, la fede, il diritto e la

giustizia vengono spazzati via e sostituiti dalle loro contraffazioni umanistiche. E' inutile, sostiene ancora Groen, biasimare i rivoluzionari per i loro eccessi mentre si approvano i loro principi. Egli dimostra che la rivoluzione deve immancabilmente perseguire i cristiani. Infatti per il filosofo ed il politico rivoluzionario la Rivelazione e la Fede cristiana sono non solo ridicole, ma anche nocive.

In "Le Parti antirevolutionnaire et confessionnel" Groen dimostra che un sistema di pensiero ed un'azione politica cristiani non possono che dipendere da una confessione cristiana dell'autorità di Dio e della sua Parola su tutta l'esistenza e che implicano il rinnegamento dello spirito e delle dottrine della rivoluzione. Occorre scegliere fra lo Spirito della "rivoluzione permanente" e lo spirito della riforma conforme alla Parola di Dio. Lo spirito della rivoluzione è il culto dell'uomo che non riconosce alcun sovrano al di fuori di sé, alcuna luce al di fuori di quella della propria ragione, alcuna legge al di fuori della propria volontà. Occorre colpire il male alla radice e rifiutare completamente quel soggettivismo che, non tenendo conto né della sovranità di Dio, né della caduta e della debolezza dell'uomo, mina il fondamento di tutta la verità e non può che distruggere senza essere capace di ricostruire.

Nella stessa opera Groen espone le ragioni per cui i cristiani devono rompere, in politica, tanto con i "conservatori" quanto con i liberali. Sia gli uni che gli altri non riconoscono la sovranità di Dio e della sua Parola nella sfera

politica e sostengono per esempio, sulla scorta dei principi della rivoluzione, che il monopolio dell'istruzione spetti allo stato. L'obbiettivo di Groen, su quest'ultimo punto, é che i figli dei credenti vengano educati, sotto la responsabilità dei loro genitori, in scuole dove tutte le discipline vengano insegnate alla luce della Rivelazione divina sia nella sua forma speciale (Sacre Scritture), che in quella naturale (creazione di Dio). Non si tratta di aggiungere la "religione" alle altre materie insegnate a scuola, ma di insegnarle tutte nella prospettiva della vera religione, quella del Dio vivente e non più nella prospettiva della religione umanistica.

In "L'Empire prussien e l'Apocalypse" Groen con una lungimiranza singolare, ma dopo tutto normale, mette in guardia le nazioni europee, additando loro gli abissi in cui stanno precipitando.

Ecco alcune citazioni⁴:

"Vi sono due assiomi di diritto pubblico dal punto di vista cristiano:

- I. La Legge divina è obbligatoria; l'interesse nazionale è quindi un idolo, una falsa divinità.
- II. L'Anticristo del nostro tempo é l'idolatria

⁴ Pp. 19-21 e pp. 28-30.

dell'Io, sistematizzata nel razionalismo e nella rivoluzione.

- I. La Legge divina, la Legge rivelata è obbligatoria nella sfera politica e deve mettere a tacere l'egoismo, sia individuale che nazionale...

Non mettiamo in dubbio la fede e lo zelo della *Neue Evangelische Zeitung*⁵. Questo giornale proclamava tuttavia all'inizio di quest'anno che una politica che voglia essere evangelica è in contraddizione con la natura stessa dello Stato.

Il voler separare in tal modo l'Evangelo e la politica mi sembra un errore molto grave... Sia da parte dello Stato che di ciascuno di noi occorre scegliere fra l'ateismo pratico, l'irreligiosità e la religione rivelata... Fate ben attenzione: altri sapranno sviluppare le conseguenze della separazione che voi predicate. La vostra morale russa, austriaca, prussiana, diventerà vostro malgrado una morale indipendente. La vostra politica non evangelica approderà vostro malgrado alla ragion di stato, al culto *se necessario* anche sanguinario e feroce della salute pubblica. Tutti gli scrupoli verranno meno di fronte all'unica legge ormai inviolabile: quella della *necessità* politica.

I due sistemi, quello rivoluzionario e quello cristiano si compendiano nel loro motto: dove la

⁵ Si tratta di un periodico berlinese.

ragion di stato dice: *bisogna*, il cristiano risponde: *non posso*.

L'egoismo nazionale non è la legge suprema in politica...

II. L'Anticristo dei nostri giorni è lo spirito del razionalismo e della Rivoluzione... I cristiani di tutte le denominazioni hanno un nemico comune nella Rivoluzione... *Eritis sicut Deus*. E' il motto dell'empietà... E l'umanità che adora se stessa...

La resistenza a questo carattere anticristiano della nostra epoca è stato il pensiero dominante dei miei scritti ed il filo conduttore della mia politica... L'Anticristo è lo *spirito della rivoluzione*.

III

E' ormai tempo di parlare di *Abraham Kuyper* (1837-1920). Kuyper studiò lettere e teologia, anche lui all'università di Leida. Per quanto riguarda la teologia ebbe come professori studiosi di grande rilievo che si dichiaravano modernisti, come L.W. Rauwenhoff, storico della chiesa e poi filosofo; Abraham Kuenen, professore d'Antico Testamento e soprattutto Joannes Henricus Scholten, teologo dogmatico di grande reputazione, per cui le Sacre Scritture non costituivano certamente l'autorità. "Anch'io", dirà più tardi Kuyper, "ho sognato il sogno del modernismo" e piangerà pieno di rimorso e di vergogna, ricordando di avere un giorno applaudito, con i suoi compagni di corso, Rauwenhoff che dichiarava im-

possibile ammettere la storicità della resurrezione del Cristo.

Il 20 settembre 1862 ottenne il dottorato in teologia (*summa cum laude*) discutendo una tesi in latino: *J. Calvinii et J. a Lasco de ecclesia sententiarum compositio* (Confronto fra le dottrine sulla chiesa di Giovanni Calvino e di Giovanni da Lasco)⁶.

La prima parrocchia cui Kuyper fu assegnato come pastore fu quella di Beesd, un piccolo villaggio della Gheldria, circa 25 chilometri a sud di Utrecht. Nel complesso i "fedeli" di questa chiesa erano soddisfatti dello *status quo*, quello di una specie di ortodossia priva di potenza spirituale e tale da non indurli a combattere per la causa e per i bisogni del Regno di Dio. Kuyper predicava coscienziosamente e visitava i parrocchiani con zelo. Vi erano allora a Beesd alcuni **riformati confessanti** fra cui una giovane, Pietje Baltus, figlia di contadini, la cui fede riformata era profonda e che per questa ragione non sopportava i sermoni dei pastori di allora ed attingeva le sue forze spirituali dalla meditazione della Bibbia e dalla lettura assidua delle confessioni di fede e degli scritti degli autori riformati del passato. A una vicina che le comuni-

⁶ Giovanni Laski o da Lasco è un riformatore polacco, discepolo di Erasmo e di Zwingli, che fra le altre cose fu in corrispondenza con Bucero a proposito dell'eucarestia e fondò a Londra verso il 1550 una chiesa riformata per stranieri.

cava come il pastore stesse facendo un giro di visite in tutta la parrocchia e sicuramente sarebbe venuto anche da lei, essa rispose: "E' cosa che non mi riguarda!". La vicina replicò: "Non dimenticare, Pietronella, che anche il nostro pastore ha un'anima immortale e che anche lui deve prepararsi per l'eternità". Così, quando Kuyper le fece visita, Pietje Baltus osò parlargli con fermezza di Gesù Cristo, invitandolo a ricevere, anche lui, la salvezza.

A poco a poco, secondo i piani dell'elezione sovrana di Dio, il dottore in teologia dell'Università di Leida si fece "evangelizzare" da Pietje, l'umile contadina che gli aprì i tesori della Sacra Scrittura e della fede ri-formata. Egli ruppe decisamente con il modernismo, riprese la dottrina delle confessioni di fede per farla sua, in quanto biblica, si arrese incondizionatamente al Dio trinitario e alla sua Parola e divenne a sua volta, per sempre, un cristiano riformato ardente e confessante.

Kuyper non dimenticò mai Pietje Baltus, la sua madre spirituale in Cristo. Ancor oggi si può vedere, nella "Kuyperhuis" ad Amsterdam, sulla scrivania di Kuyper, la fotografia di Pietje Baltus, che non abbandonò mai, come un richiamo e una sfida, il pastore, il teologo, il giornalista, l'uomo di stato che fu Kuyper.

⁷ Pietje Baltus seguì nell'intercessione tutta la carriera del suo figlio spirituale. Essa morì il 26 marzo 1914, all'età di 83 anni.

Il 10 novembre 1867 Kuyper fu insediato come pastore nella cattedrale di Utrecht. Il suo sermone su "La parola è stata fatta carne ed essa ha abitato fra di noi" (Gv. 1,14), malgrado qualche lieve stonatura ancora hegeliana era un appello che mirava alla ri-forma della chiesa riformata ufficiale: "Se dobbiamo intraprendere la restaurazione della chiesa o la fondazione di una nuova chiesa, siamo chiamati in ogni caso a costruire secondo il piano primitivo o secondo lo stile più puro e il progetto architettonico più elevato che lo Spirito di Dio ci farà conoscere".

A quel tempo ogni chiesa locale veniva "visitata", "ispezionata" una volta all'anno da rappresentanti della chiesa nazionale. Si trattava ormai di un affare di routine e in realtà, due anni su tre non avveniva una vera e propria visita "spirituale", ma venivano distribuiti dei questionari. Su proposta di Kuyper, che era il più giovane dei pastori di Utrecht, questi decisero il 15 aprile 1868 di rispedire i questionari senza rispondere ad una sola domanda in quanto "le domande erano state poste in nome di un sinodo con il quale i pastori non avevano comunione di fede né di confessione".

Il sinodo ufficiale non reagì. Tuttavia il fatto non era passato inosservato e, per tagliar corto alle voci che cominciavano a circolare, Kuyper dovette far pubblicare in agosto uno stampato: *La visita di chiesa ad Utrecht nel 1868, considerata storicamente nella visione della condizione critica della nostra chiesa*. Con ciò Kuyper aveva iniziato il grande combattimento spirituale per la ricostruzione cristiana, combatti-

mento che proseguì instancabile fino alla morte.

Giornalista notevole per le caratteristiche del suo stile, nello stesso tempo chiaro, vigoroso, popolare e profondo, Kuyper scriverà su due giornali, raccogliendo sempre maggiori consensi: il settimanale *De Heraut* ed il quotidiano *De Standaard*.

Poco dopo la sua conferenza "Appello alla coscienza nazionale", pubblicò l'8 ottobre 1869 il suo primo articolo su *De Heraut*, di cui divenne, prima che passasse un mese, redattore capo. Il popolo riformato dei Paesi Bassi troverà ogni settimana in questo periodico editoriali, meditazioni, studi biblici, spiegazioni in materia di fede, considerazioni sulla situazione delle chiese, tutti firmati da Kuyper, che gli procureranno un solido nutrimento e di cui molti verranno pubblicati in volume (per esempio: *L'Opera dello Spirito Santo*⁸, articoli pubblicati da *De Heraut* fra il 2 settembre 1883 e il 4 luglio 1886 raccolti in tre volumi pubblicati nel 1888 e nel 1889; *Il miele della roccia* e *Giorni di notizie gioiose*, raccolte di articoli precedenti).

Il 1° aprile 1872 comparve il primo numero del quotidiano *De Standaard* che Kuyper dirigerà per un lungo periodo e che sarà l'organo del partito

⁸ *Het Werk des Heiligen Geestes*, tradotto in inglese e pubblicato con un'introduzione di Benjamin B. Warfield (Funk and Wagnalls Company, 1900).

controrivoluzionario (questo partito, fondato da Groen Van Prinsterer assumerà le caratteristiche di partito dotato di una sua organizzazione soltanto dopo la prima convenzione nazionale tenuta il 3 aprile 1879).

Come *uomo di chiesa* Kuyper, dopo essere stato pastore della chiesa riformata ufficiale a Beesd, ricoprirà tale ufficio a Utrecht e successivamente, dal 1870 al 1874, ad Amsterdam. I suoi sermoni, ispirati alla parola vivente di Dio furono strumento di un risveglio che suscitò tutto un popolo di Dio nei Paesi Bassi. Infatti, essi vennero spesso stampati prima di essere pronunciati e raggiunsero così tutte le province del regno. Divenuto uomo di stato nel 1874, Kuyper si dimise dalla carica di pastore e divenne pastore emerito. Malgrado ciò non venne mai meno la sua partecipazione attiva alla vita della chiesa, nella sua qualità di "anziano" o di fedele.

Mentre il modernismo imperversava nella chiesa ufficiale, il concistoro di Amsterdam, di cui Kuyper era membro nella sua qualità di anziano, prese l'iniziativa, nel 1883, di stabilire che nessuno potesse essere ammesso al ministero pastorale se non fosse in grado di sottoscrivere di tutto cuore le tre formule d'unità⁹. Lo stesso

⁹ Le tre formule d'unità delle chiese riformate dei Paesi Bassi sono:

- a) La *Confessio Belgica* elaborata da Guy de Brès e riveduta da Saravia, approvata nel 1571 dal Sinodo Vallone e Fiammingo di Embden (edizione francese di "Je sers", 1934, in calce a "Le

anno Kuyper pubblicò un volume-manifesto di 204 pagine sulla Riforma delle chiese (era il 400° anniversario della nascita di Lutero).

Poichè ogni proposito di ri-forma della chiesa riformata ufficiale (che ne era del motto *semper reformanda?*) si scontrava con il sistema modernista in auge, circa 200 chiese abbandonarono nel 1886 la loro denominazione (Kuyper ed i suoi amici ne erano stati appena esclusi). Esse tennero un primo sinodo nel 1890. Nel 1892 queste chiese, che nel frattempo erano diventate circa 300, confluirono nelle chiese cristiane riformate (che già dal 1834 erano separate dalla chiesa ufficiale e il cui numero era allora di circa 400), costituendo così le chiese riformate dei Paesi Bassi.

Come *teologo* Kuyper scrisse, fra le altre, due opere di notevole importanza: un'opera per specialisti, in tre volumi: *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheit* (Enciclopedia della santa teologia)¹⁰ in cui vengono definite la natura

Catéchisme de Jean Calvin");

b) Il *Catechismo di Heidelberg* del 1563;

c) I *Canon di Dordrecht* del 1618-19 (pubblicati in francese a cura di "La Revue réformée").

¹⁰ Le parti principali (l'introduzione e il secondo volume) sono state tradotte in inglese con il titolo "*Principles of Sacred Theology*" con un'introduzione di Benjamin B. Warfield, Eerdmans 1954.

della scienza teologica, la sua posizione fra le altre scienze e le differenti discipline che la compongono ed un'opera di carattere più divulgativo, in quattro volumi: *E Voto Dordraceno* che è un'esposizione del Catechismo di Heidelberg.

Come *uomo di stato* Kuyper fu eletto deputato per la prima volta nel marzo 1874. Avrebbe ricoperto la carica di primo ministro dei Paesi Bassi per quattro anni, dal 1901 al 1905.

Tre grandi problemi appassionarono il Kuyper politico: quello dell'insegnamento, quello coloniale e quello sociale. *Il problema dell'insegnamento*: Fedele alle Sacre Scritture, Kuyper sostenne intrepidamente il diritto prioritario dei genitori contro l'assolutismo statale nel campo dell'educazione dei giovani: sia nell'ambito dell'insegnamento primario, che di quello secondario ed universitario doveva venire affermato il principio della libertà d'insegnamento contro il monopolio dell'educazione di stato.

La grande impresa di Kuyper in questo campo fu la fondazione dell'Università libera di Amsterdam. Nel 1878 i Paesi Bassi, con una popolazione di quattro milioni di abitanti, disponevano di tre Università statali (Leida, Groninga e Utrecht). Le varie cattedre erano occupate da umanisti, razionalisti e modernisti. Il 5 dicembre fu fondata a Utrecht una "Società per un insegnamento universitario basato su principi della Riforma". Il 7 Novembre 1879, con un atto di fede notevole, A. Kuyper e F. L. Rutgers furono nominati professori della facoltà di teologia di un'Università che non esisteva ancora. Essi si

diedero a preparare attivamente il seguito.

Il 19 ottobre 1880 fu celebrato nella cattedrale di Amsterdam un servizio di preghiera nel corso del quale Ph. J. Hoedemaker predicò su I Sam. 13,19: "Or in tutto il paese d'Israele non si trovava un fabbro; poiché i Filistei avevano detto: "vediamo che gli Ebrei non si facciano spade o lance". Il giorno dopo, il 20 ottobre 1880, fu il più bel giorno della vita di Abraham Kuyper: l'Università libera di Amsterdam era stata inaugurata... con cinque professori: Kuyper, Rutgers e Hoedemaker per la teologia; D. Fabius per il diritto; F.W.J. Dilloo per le lettere. Quaranta persone donarono alla nuova Università il capitale necessario, secondo la legge, per poter iniziare i corsi.

Nel 1905 Kuyper, nella sua qualità di primo ministro, fece votare la legge che avrebbe assicurato ai Paesi Bassi una libertà veramente pluralistica nel campo dell'insegnamento, l'apertura dell'insegnamento di stato per certi corsi liberi, la possibilità di estendere l'insegnamento universitario di stato a campi diversi da quelli tradizionali (lettere, scienze, diritto, medicina). Sorsero così il Politecnico di Delft e, più tardi, la Facoltà di agricoltura di Wageningen e le Facoltà di commercio di Rotterdam e di Tilburg.

La questione coloniale

Fedele anche in questo campo alle Sacre Scritture, Kuyper sosterrà intrepidamente il diritto dei popoli colonizzati (nel caso particolare i popoli delle Indie Orientali olandesi) a non veni-

della scienza teologica, la sua posizione fra le altre scienze e le differenti discipline che la compongono ed un'opera di carattere più divulgativo, in quattro volumi: *E Voto Dordraceno* che è un'esposizione del Catechismo di Heidelberg.

Come *uomo di stato* Kuyper fu eletto deputato per la prima volta nel marzo 1874. Avrebbe ricoperto la carica di primo ministro dei Paesi Bassi per quattro anni, dal 1901 al 1905.

Tre grandi problemi appassionarono il Kuyper politico: quello dell'insegnamento, quello coloniale e quello sociale. *Il problema dell'insegnamento*: Fedele alle Sacre Scritture, Kuyper sostenne intrepidamente il diritto prioritario dei genitori contro l'assolutismo statale nel campo dell'educazione dei giovani: sia nell'ambito dell'insegnamento primario, che di quello secondario ed universitario doveva venire affermato il principio della libertà d'insegnamento contro il monopolio dell'educazione di stato.

La grande impresa di Kuyper in questo campo fu la fondazione dell'Università libera di Amsterdam. Nel 1878 i Paesi Bassi, con una popolazione di quattro milioni di abitanti, disponevano di tre Università statali (Leida, Groninga e Utrecht). Le varie cattedre erano occupate da umanisti, razionalisti e modernisti. Il 5 dicembre fu fondata a Utrecht una "Società per un insegnamento universitario basato su principi della Riforma". Il 7 Novembre 1879, con un atto di fede notevole, A. Kuyper e F. L. Rutgers furono nominati professori della facoltà di teologia di un'Università che non esisteva ancora. Essi si

diedero a preparare attivamente il seguito.

Il 19 ottobre 1880 fu celebrato nella cattedrale di Amsterdam un servizio di preghiera nel corso del quale Ph. J. Hoedemaker predicò su I Sam. 13,19: "Or in tutto il paese d'Israele non si trovava un fabbro; poiché i Filistei avevano detto: "vediamo che gli Ebrei non si facciano spade o lance". Il giorno dopo, il 20 ottobre 1880, fu il più bel giorno della vita di Abraham Kuyper: l'Università libera di Amsterdam era stata inaugurata... con cinque professori: Kuyper, Rutgers e Hoedemaker per la teologia; D. Fabius per il diritto; F.W.J. Dilloo per le lettere. Quaranta persone donarono alla nuova Università il capitale necessario, secondo la legge, per poter iniziare i corsi.

Nel 1905 Kuyper, nella sua qualità di primo ministro, fece votare la legge che avrebbe assicurato ai Paesi Bassi una libertà veramente pluralistica nel campo dell'insegnamento, l'apertura dell'insegnamento di stato per certi corsi liberi, la possibilità di estendere l'insegnamento universitario di stato a campi diversi da quelli tradizionali (lettere, scienze, diritto, medicina). Sorsero così il Politecnico di Delft e, più tardi, la Facoltà di agricoltura di Wageningen e le Facoltà di commercio di Rotterdam e di Tilburg.

La questione coloniale

Fedele anche in questo campo alle Sacre Scritture, Kuyper sosterrà intrepidamente il diritto dei popoli colonizzati (nel caso particolare i popoli delle Indie Orientali olandesi) a non veni-

re sfruttati né dalla nazione colonizzatrice, né da persone morali o fisiche, nonché il loro diritto a recuperare progressivamente la propria indipendenza. Kuyper ed i suoi amici si diedero da fare perché sorgessero nuove scuole ed ospedali nelle colonie, perché venissero preparati quadri dirigenti locali, perché si ponesse fine al traffico dell'oppio, perché l'amministrazione della giustizia fosse equa, perché sorgessero consigli locali e regionali allo scopo di preparare la futura indipendenza.

La questione sociale

Nella sua fedeltà alle Sacre Scritture, Kuyper sostenne intrepidamente il diritto dei lavoratori alla loro piena dignità di uomini. Nelle leggi che proporrà e sottoporrà al voto cercherà di evitare i passaggi obbligati del "laissez-faire" e dello statalismo, assicurando un minimo di interferenza da parte del governo ed un massimo di iniziative e di partecipazione da parte dei corpi intermedi e dei lavoratori. Le prese di posizione di Kuyper contro il liberismo ed il principio del laissez-faire provocarono l'opposizione dei liberali che lo accusarono di giocare col fuoco e di essere un demagogo. E Kuyper scatenò un vero tumulto quando, il 28 novembre 1874, aprì la sua Bibbia tascabile in piena Camera dei deputati per leggere Giac. 5,1 ss.: "A voi ora, o ricchi; piangete e urlate per le calamità che stanno per venirvi addosso...".

Nel 1891 Kuyper tenne, in apertura del Primo congresso sociale cristiano, una conferenza dal titolo: "Il Cristianesimo e la lotta di classe".

Citando Eccl. 4,1; Giac. 5,1-4; I Tim. 6,10 egli dichiarò: "La questione sociale è diventata LA questione, la questione vitale, bruciante alla fine del XIX secolo", incolpando di ciò lo spirito borghese della Rivoluzione francese. Nella stessa conferenza Kuyper sottolineò cinque punti:

- a) Poichè Dio è il Creatore del cielo e *della terra*, bisogna che noi ascoltiamo e seguiamo le leggi che Egli ha stabilito per la società terrestre;
- b) Lo stato non è la sola sfera sociale stabilita da Dio: anche le altre sfere sociali (quelle familiare, professionale, ecclesiastica ecc.) devono godere dello stesso riconoscimento;
- c) Poichè tutta l'umanità proviene da un solo uomo, devono essere riconosciute anche l'interdipendenza e le interrelazioni sociali;
- d) Tutta la proprietà è di Dio: gli uomini non sono altro che i "gestori" di ciò che "possiedono": l'uso responsabile di tutta la "proprietà" privata o pubblica è un dovere cristiano;
- e) La funzione divina dello stato consiste nel promuovere la giustizia: quando nella vita sociale si manifesta un'ingiustizia, fa parte della responsabilità dello stato intervenire con leggi adeguate.

Kuyper concluse: "la questione fondamentale in tutto il problema sociale è sapere se i meno fortunati, se i più poveri sono non soltanto delle creature in una situazione miserabile, ma anche, per l'amore del Cristo, dei fratelli della vostra carne e del vostro sangue" soggiungendo poi "non vi è posto (nel partito controrivoluzionario) per coloro che vorrebbero unirsi ai nostri

ranghi per mettere al sicuro il loro portafogli. Infatti siamo su una terra santa e chiunque vuol camminare su di essa deve prima di tutto togliersi i sandali del suo egoismo".

Nel periodo in cui fu primo ministro, per quanto si trovasse a capo di un governo di coalizione che non gli lasciava molta libertà d'azione, Kuyper fece adottare una legislazione sociale che garantiva la protezione delle donne e dei ragazzi che lavoravano nell'industria. Egli fondò un sistema di assicurazione contro le malattie, l'inabilità e la vecchiaia, esteso a tutti gli abitanti dei Paesi Bassi che era allora all'avanguardia dei sistemi analoghi dei paesi occidentali.

IV

Nel 1926 l'olandese Herman Dooyeweerd (7 ottobre 1894 - 12 febbraio 1977) fu nominato professore di filosofia del diritto, d'enciclopedia del diritto e di diritto olandese medioevale all'Università di Amsterdam. Egli tenne la sua lezione inaugurale dal titolo: *De betekenis der wetsidee voor rechtswetenschap en rechtsphilosophie* (Il significato dell'Idea di legge per la scienza del diritto). Con questa lezione inaugurale magistrale aveva inizio (allora non lo si sospettava certamente) lo sviluppo di quella filosofia specificatamente cristiana, chiamata all'inizio "filosofia dell'idea cosmologica" o "filosofia calvinista", ma che merita piuttosto il nome di "filosofia riformata"¹¹. Del resto la rivista

¹¹

Esistono, in inglese, tre introduzioni a que-

trimestrale, organo della "Società per una filosofia calvinista", fondata nel 1936 da Dooyeweerd, porta il nome di *Philosophia Reformata*. Tale rivista ha contato fra i suoi primi collaboratori, accanto a Dooyeweerd ed a suo cognato D. Th. Vollenhoven¹², lo studioso viennese di Calvino J.

sta filosofia (tradotte dall'olandese):

- a) una, molto elementare, in 70 pagine, è dovuta a J.M. Spier e si intitola *What is calvinist philosophy?*, ed. Eerdmans 1953;
- b) una seconda, più ampia, (250 pagine), sempre di J.M. Spier, si intitola *An Introduction to christian philosophy*, The Presbyterians and Reformed Publ. Co. 1954;
- c) soprattutto valida è la terza: *Contours of a christian philosophy*, di L. Kalsbeek, Wedge Publ. Foundation 1975. Segnaliamo, in francese, la recentissima tesi di dottorato sostenuta all'Università di Parigi da Alan Probst: *Le problème de la philosophie chrétienne* (L'idée de Loi et le problème du point de départ radical dans la philosophie de Herman Dooyeweerd).

¹² Si troverà un'esauriente bibliografia su Vollenhoven in *The Idea of a christian Philosophy*, una serie di saggi in onore di Vollenhoven (Wedge Publ. Foundation 1973), pp. 215 ss.

Bohatec¹³, il filosofo sudafricano H.G. Stoker, l'apologista americano Cornelius Van Til che sarebbe diventato, secondo l'espressione dell'apologista dell'Antico Testamento Meredith Kline "il principe degli apologisti del XX secolo"¹⁴.

Nel 1935-36 uscì la prima grande opera filosofica di Dooyeweerd: *De wijsbegeerte der wetsidee* (La filosofia dell'idea della legge) in tre volumi. Ma soltanto fra il 1953 ed il 1958 uscì, in inglese, il suo *opus magnum*¹⁵, che si presentava come un ampliamento della sua prima grande opera con il titolo: *A New Critique of Theoretical Thought*.

Fin dal 1954 un gesuita tedesco, Michael J. Marbet, pubblicò a Monaco *Grundlinien der Kalvinistischen "Philosophie der Gesetzsidee" als christliche Transzendentalphilosophie* (Principi della filosofia calvinista dell'Idea della Legge, come filosofia trascendentale cristiana). Si tratta di

¹³ Bohatec aveva già pubblicato il suo *Calvin und das Recht* (Calvino e il diritto) nel 1934.

¹⁴ In *The Structure of biblical Authority*, Eerdmans 1972, p. 15. Van Til aveva già pubblicato un articolo su "The possibility of a calvinist philosophy" in *The Evangelical Quaterly* (1934/1).

¹⁵ 4 volumi editi unitamente da Uitgeverij H. J. Paris, Amsterdam, e da The Presbyterian and Reformed Publ. Co., Filadelfia (USA).

un'opera che mette in evidenza l'importanza e la portata ecumenica della filosofia riformata.

In Francia, già prima della seconda guerra mondiale, il teologo dogmatico Auguste Lecerf aveva segnalato "i filosofi calvinisti Vollenhoven e Dooyeweerd"¹⁶. Pierre Marcel, che a suo tempo aveva seguito le loro lezioni ad Amsterdam, scrisse per la sua licenza e poi per il suo dottorato in teologia due tesi assai notevoli consacrate al pensiero filosofico di Dooyeweerd¹⁷. La *Revue réformée*, fondata nel 1950 da Pierre Marcel che ancor oggi la dirige, ha pubblicato diversi articoli fondamentali di Dooyeweerd, che hanno il vantaggio di essere stati redatti in francese¹⁸.

La filosofia ri-formata, profondamente unitaria per il suo motivo base cristiano, biblico, e nel suo svolgimento essenziale, si presenta tuttavolta assai differenziata nei lavori e nelle ricerche di uomini assai diversi fra di loro. Molti

¹⁶ *Introduction à la dogmatique réformée*, vol. 2, p. 41.

¹⁷ *Le criticisme transcendantal de la pensée théorique: Prolégomènes à la philosophie de l'Idée de Loi* (1956) e *Théorie générale des Cercles de Loi: Introduction à la structure de la réalité temporelle dans le cadre de la philosophie de l'Idée de Loi* (1960).

¹⁸ *La sécularisation de la science*, n° 17-18

sono stati infatti e sono ancor oggi gli studiosi che si dedicano ad essa.

Nei Paesi Bassi, oltre a Dooyeweerd, citiamo ancora una volta D. H. Th. Vollenhoven i cui contributi specifici vanno alla storiografia della filosofia. Il suo metodo (*de Konsekwent probleem-historische methode*)¹⁹ rinnova profondamente il punto di approccio e la visione corrente della storia del pensiero occidentale. Egli ha pubblicato un solo volume della sua "Storia della filosofia" (*Geschiedenis der wijsbegeerte*), comprendente un'introduzione ed una storia della filosofia greca prima di Platone e di Aristotele

1954 (pp. 138-157); *Philosophie et theologie*, n° 35 del 1958 (pp. 48-60); *Mouvements progressifs et régressifs dans l'histoire*, n. 36 del 1958 (pp. 1-13); testo di cinque conferenze tenute a Parigi al Musée Sociale nel dicembre 1957:

1. La prétendue autonomie de la pensée philosophique.
2. La base religieuse de la philosophie grecque.
3. La base religieuse de la philosophie scolastique.
4. La base religieuse de la philosophie humaniste.
5. La nouvelle tache d'une philosophie chrétienne, n° 39 del 1959 (pp. 1-76).

¹⁹ Cfr. R.D. Knudsen "Philosophical Historiography", *The Journal of the American Scientific Affiliation*, (sett. 1960); H. Van der Laan "The Historiography of Philosophy" *Vox Reformata*, (nov. 1977).

(1950). Citiamo inoltre S. U. Zuidema²⁰; J. P. A. Mekkes²¹; K.J. Popma²²; Hendrick Van Riessen, un ingegnere passato alla filosofia di cui si è potuto²³ leggere in inglese *The Society of the Future* e J.D. Dengerink, di cui la *Revue réformée* ha pubblicato numerosi articoli in francese.

Nell'Africa del Sud e precisamente a Potchefstroom vi sono il già nominato H. G. Stoker, già discepolo di Max Scheler, "convertito" alla filosofia ri-formata²⁴; J. A. L. Taljaard, che è stato il primo presidente della Società filosofi-

²⁰ Cfr. (in inglese) la sua raccolta di saggi *Communication and Confrontation*, Wedge, 1972.

²¹ Cfr. il suo studio su "le temps" in *Philosophy and Christianity* (1965).

²² Autore, fra l'altro, di una *Inleiding in de wijsbegeerte* (Introduzione alla filosofia) del 1956 e di *Evangelie en geschiedenis* (Evangelo e storia) del 1972.

²³ Editto da The Presbyterian and Reformed Publ. Co., s.d.

²⁴ Cfr., in inglese, il suo saggio molto istruttivo sulla teoria della conoscenza nel volume contenente saggi di diversi autori: *Jerusalem and Athens*, The Presbyterian and Reformed 1971, pp. 25-71.

ca dell'Africa del Sud²⁵ e B. J. Van der Walt²⁶.

Negli Stati Uniti la filosofia ri-formata segue vie²⁷ profondamente variate. Se Robert D. Knudsen si colloca sulla linea di Dooyeweerd, il già nominato Cornelius Van Til è più vicino ad H. G. Stoker e sviluppa una "filosofia teologica"²⁸ pre-supposizionalista rigorosa e convincente, mentre R. J. Rushdoony e Greg L. Bahnsen sono esponenti di un pensiero teonomico assai contro-²⁹verso, ma, a mio avviso, ricco di avvenire. Citiamo ancora il giovane e brillante Vern S.

²⁵ Sta per essere pubblicata, nel corrente anno, la sua prima opera in inglese: *Polished Lenses: New Directions in Christian philosophy*.

²⁶ Ha pubblicato due raccolte di studi nel 1977: *Horizon e Heartbeat*. Uscirà prossimamente una terza raccolta: *Cosmoscope*.

²⁷ Cfr. *Reflections on the philosophie of Herman Dooyeweerd*, s.d.

²⁸ Fra le sue molte opere cfr.: *The New Modernism* (1946); *Christianity and Barthianism* (1962); *The Defense of the Faith* (1953); *A christian theory of Knowledge* (1969); *Common Grace and the Gospel* (1972); *The New Hermeneutic* (1974).

²⁹ Fra le numerose opere di Rushdoony è particolarmente da citare *The Institutes of Biblical Law*, The Craig Press 1973, di oltre 800 pagine. De Bahnsen: *Theonomy in Christian Ethics*, The Craig Press 1977.

Poythress, la cui opera *Philosophy, Science and the Sovereignty of God*³⁰ apre delle prospettive originali.

In Canada, intorno all'*Institute for Christian Studies* di Toronto, Hendrik Hart, H. Evan Runner e Bernard Zylstra sono animatori di una équipe dinamica che ha rallegrato il cuore di Dooyeweerd nei suoi ultimi anni di vita, ma che a volte ha assunto delle posizioni che si devono definire per lo meno azzardate nei confronti dell'autorità normativa delle Sacre Scritture.

V

Tre grandi figure storiche stanno sullo sfondo della nascita e dello sviluppo della filosofia ri-formata: quelle di S. Agostino, di Calvino e... di Kuyper.

Abbiamo già detto che S. Agostino (354-430) è stato colui che ha messo in evidenza l'antitesi, l'opposizione fra la *Civitas Dei* e la *Civitas terrena*. Questa antitesi, questa opposizione, si esercita in particolare nell'ambito del pensiero.

Dopo aver fatta propria, senza porsi in un primo tempo molti problemi, l'eredità di pensiero di Cicerone, il cui *Hortensius* aveva fatto sì che egli agognasse "con incredibile foga l'immor-

³⁰ Editore da The Presbyterian and Reformed Publ. Co. 1976.

ca dell'Africa del Sud²⁵ e B. J. Van der Walt²⁶.

Negli Stati Uniti la filosofia ri-formata segue vie²⁷ profondamente variate. Se Robert D. Knudsen si colloca sulla linea di Dooyeweerd, il già nominato Cornelius Van Til è più vicino ad H. G. Stoker e sviluppa una "filosofia teologica" pre-supposizionalista rigorosa e convincente²⁸, mentre R. J. Rushdoony e Greg L. Bahnsen sono esponenti di un pensiero teonomico assai contro-²⁹verso, ma, a mio avviso, ricco di avvenire. Citiamo ancora il giovane e brillante Vern S.

²⁵ Sta per essere pubblicata, nel corrente anno, la sua prima opera in inglese: *Polished Lenses: New Directions in Christian philosophy*.

²⁶ Ha pubblicato due raccolte di studi nel 1977: *Horizon e Heartbeat*. Uscirà prossimamente una terza raccolta: *Cosmoscope*.

²⁷ Cfr. *Reflections on the philosophie of Herman Dooyeweerd*, s.d.

²⁸ Fra le sue molte opere cfr.: *The New Modernism* (1946); *Christianity and Barthianism* (1962); *The Defense of the Faith* (1953); *A christian theory of Knowledge* (1969); *Common Grace and the Gospel* (1972); *The New Hermeneutic* (1974).

²⁹ Fra le numerose opere di Rushdoony è particolarmente da citare *The Institutes of Biblical Law*, The Craig Press 1973, di oltre 800 pagine. De Bahnsen: *Theonomy in Christian Ethics*, The Craig Press 1977.

Poythress, la cui opera *Philosophy, Science and the Sovereignty of God*³⁰ apre delle prospettive originali.

In Canada, intorno all'*Institute for Christian Studies* di Toronto, Hendrik Hart, H. Evan Runner e Bernard Zylstra sono animatori di una équipe dinamica che ha rallegrato il cuore di Dooyeweerd nei suoi ultimi anni di vita, ma che a volte ha assunto delle posizioni che si devono definire per lo meno azzardate nei confronti dell'autorità normativa delle Sacre Scritture.

V

Tre grandi figure storiche stanno sullo sfondo della nascita e dello sviluppo della filosofia ri-formata: quelle di S. Agostino, di Calvino e... di Kuyper.

Abbiamo già detto che S. Agostino (354-430) è stato colui che ha messo in evidenza l'antitesi, l'opposizione fra la *Civitas Dei* e la *Civitas terrena*. Questa antitesi, questa opposizione, si esercita in particolare nell'ambito del pensiero.

Dopo aver fatta propria, senza porsi in un primo tempo molti problemi, l'eredità di pensiero di Cicerone, il cui *Hortensius* aveva fatto sì che egli agognasse "con incredibile foga l'immor-

³⁰ Editore da The Presbyterian and Reformed Publ. Co. 1976.

talità della sapienza"³¹, dopo avere, in un secondo tempo, accolta l'eredità dei filosofi neoplatonici³², che collocava al disopra di tutti gli altri³², S. Agostino giunse, mentre le due città si davano combattimento nel suo animo, a ri-formare profondamente il suo pensiero. Così egli³³ rimpianse, come testimoniano le *Ritrattazioni*³³ scritte verso la fine della sua vita, d'aver posto tanto nell'intelligenza quanto in Dio il bene supremo dell'uomo (allusione al discorso risalente al periodo del suo catecumenato *Contra Academicos*), di avere affermato che i filosofi privi di vera pietà avevano potuto (o avrebbero potuto) salvarsi attraverso il lume della loro virtù (allusione al suo trattato *De ordine*) e d'aver troppo insistito, in numerosi passi del suo *De libero arbitrio* sul ruolo della volontà umana, senza soffermarsi nello stesso tempo sulla grazia sovrana di Dio. In *A New Critique of Theoretical Thought*³⁴ Dooyeweerd dichiara che è stata "l'idea biblico-agostiniana del conflitto permanente, che è alle radici religiose della storia, fra la *Civitas Dei* e la *Civitas terrena*" quella che l'ha guidato "fin dall'inizio, lungo il labirinto complicato della storia del pen-

³¹ Cfr. *Confessioni*, III, 7.

³² Cfr. *La città di Dio*, VIII, 5-8 e X, 2.

³³ Cfr. *Retractationum libri duo* (le "Ritrattazioni" sono state scritte fra il 426 e il 428).

³⁴ Vol. I, p. 119.

siero filosofico".

In un passo importante della stessa opera³⁵, Dooyeweerd espone le ragioni per le quali una filosofia cristiana non può essere sviluppata che nel senso indicato e seguito da *Giovanni Calvino* (1509-1564). Innanzitutto, sulla scorta delle Sacre Scritture, il riformatore francese ricorda e sottolinea che la corruzione dovuta al peccato non è limitata a una "parte dell'anima" e che anche l'intelletto, "quanto c'è di più nobile e lodevole nelle nostre anime, non solamente è colpito e ferito, ma è completamente corrotto (anche se vi riluce qualche dignità) di sorta che non ha solamente bisogno di guarigione, ma deve rivestire una natura nuova". E' quindi indispensabile, sostiene Calvino, che il nostro pensiero e tutto il nostro essere siano rinnovati, riformati (cfr. Rm. 12,1-2). Il riformatore insegna quindi come sia necessario, prima di tutto, una "conoscenza di Dio radicata nel cuore"³⁶, cioè nel nostro io, nel punto in cui si concentra la nostra intiera esistenza. Quindi Calvino con la sua massima *Deus legibus solutus est, sed non exlex* (la quale significa che Dio, Legge a Se stesso, è libero nei confronti delle leggi alle quali ha sottomesso le sue creature) ci ricorda, con un senso profondamente biblico, cristiano, della Maestà e della Sovranità divine che Dio

³⁵ Vol. I, pp.515 ss.

³⁶ *Istituzioni della religione cristiana*, II, I, 9.

solo è *autonomo* e che tutte le sue creature, ivi compresi gli uomini che Egli ha creato e che mantiene veramente liberi e responsabili, sono e restano *teonomi*³⁷. Nel suo commentario al Pentateuco il riformatore dice a proposito di Dio: *Legibus solutus est, quia ipse sibi et omnibus lex est* "Non è sottomesso alle leggi, poiché Egli stesso è Legge per Sé e per tutte le cose"³⁸.

Primo fra i filosofi ri-formati, Dooyeweerd ritiene che in ciò consista "l'alfa e l'omega di ogni filosofia che non si limiti a pretendere di adottare una posizione veramente critica, ma che di fatto l'adotti"³⁹. Da qui la denominazione di "filosofia dell'idea di legge" (*wetsidee*) che egli scelse per la filosofia ri-formata. L'idea di legge mette in rilievo la linea di frontiera (non spaziale e tale solo per le creature) che esiste fra il Creatore e la sua creazione. Così tutto il pensiero filosofico cristiano può comprendere e descrivere il cosmo, nella prodigiosa ricchezza dei suoi significati, come creazione di Dio fondata sulla sua nuova radice religiosa: Gesù Cristo.

Nella linea di pensiero agostino-calviniana

³⁷ Cfr. *Istituzioni*, III, XXIII, 2 e *De aeterna praedestinatione*, Corp. Ref. 36, 361.

³⁸ *Comm. in Mosis libros V*, Corp. Ref. 52, 49, 131.

³⁹ *A New Critique*, vol. I, p. 93.

Abraham Kuyper sviluppa, come abbiamo già messo in evidenza, l'idea dell'antitesi religiosa radicale e totale fra il pensiero cristiano, nella misura in cui esso é fedele al Cristo della Scrittura e alla Scrittura del Cristo, ed ogni forma di pensiero non cristiano. Le conferenze tenute da Kuyper nel 1898 a Princeton e pubblicate col titolo di *Lectures on Calvinism*⁴⁰ presentano dei titoli molto significativi:

- 1) Il calvinismo: una visione della vita e del mondo;
- 2) Il calvinismo e la religione;
- 3) Il calvinismo e la politica;
- 4) Il calvinismo e la scienza;
- 5) Il calvinismo e l'arte;
- 6) Il calvinismo e il futuro.

Dooyeweerd non ha mancato di riconoscere il suo debito nei confronti di Kuyper: "La filosofia dell'idea cosmologica, dai suoi inizi alla sua prima espressione sistematica in quest'opera (*A New Critique*) non può essere intesa che come frutto del Risveglio calvinista sorto nei Paesi Bassi negli ultimi decenni del XIX secolo, un movimento che ebbe il suo leader in Abraham Kuyper... Nessun cristiano che prenda veramente a cuore l'universalità del regno del Cristo e la confessione centrale della sovranità di Dio, in quanto Creatore, sull'insieme del cosmo, può sottrarsi al dilemma che questa filosofia pone... E' in senso universale che dobbiamo intendere l'idea kuyperiana di antitesi religiosa nella vita e nel pensiero... Questa antitesi non traccia una linea

⁴⁰ Ed. Eerdmans 5 1961.

di classificazione *fra persone*, ma bensì una linea di demarcazione che attraversa il mondo e l'esistenza di ogni cristiano. Non si tratta di un'invenzione umana, ma di una grande benedizione di Dio. Negarla, significa rinnegare il Cristo e l'opera che Egli ha compiuto nel mondo"⁴¹.

VI

La filosofia ri-formata ai suoi inizi si diede ad esaminare, per poi respingerlo decisamente, il dogma fino allora indiscusso, nella storia del pensiero occidentale, della pretesa autonomia del pensiero teoretico. Nessuna delle critiche della ragione che sono state scritte, é stata tanto radicale da osare mettere in discussione l'assioma o il postulato dell'autonomia del pensiero filosofico o scientifico. Il dogma, per questi filosofi incontestato e incontestabile dell'autonomia della ragione, non viene scalfito né dalla *Critica della ragion pura* cui Kant lavorò dal 1770 al 1781, né da *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* che Husserl pubblicò nel 1937, un anno prima di morire, né della *Critica della ragione dialettica* del 1960 che pose inizio alla fase matura del pensiero di Sartre. Husserl, che in seguito confesserà di "aver sognato un sogno" sosteneva di aver proposto "la critica più radicale della conoscenza", di aver fatto valere "il diritto della ragione autonoma ad imporsi come sola autorità in materia di verità", di essersi "sbarazzato di tutti gli

⁴¹ *A New Critique*, vol. 1, pp. 523-534.

idoli e di ogni tipo di pregiudizio e di tradizione". In questo modo egli non faceva altro che mettere in evidenza, in maniera ingenua, di aver fatto proprio, senza affatto criticarlo, il dogma, tradizionale dal pensiero greco in poi, dell'autonomia della *theoria*.

Ma, come é dimostrato in *A New Critique of theoretical thought*, il pensiero teoretico non può essere animato, consciamente o inconsciamente, in maniera dichiarata o meno, da un motivo di base religioso⁴² che tiene legato a sé il "cuore", l'"io" del pensante. Il "cuore", creato dall'Assoluto e per l'Assoluto (cfr. Eccl. 3,11) può essere legato al solo vero e vivente Assoluto che é il Dio trinitario Creatore e Salvatore, oppure, per un'apo-stasia inesplicabile ed inescusabile, a un *relativo* assolutizzato che non può essere - *tertium non datur* - che una parte o un aspetto della creazione. E' ciò che dimostra, una volta per tutte, San Paolo:

"Poiché l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà ed ingiustizia degli uomini che soffocano la verità con l'ingiustizia; infatti quel che si può conoscere di Dio é manifesto in loro, avendolo Iddio loro manifestato; poiché le perfezioni invisibili di lui, la sua eterna potenza e divinità, si vedon

⁴² Qui si dà, sulla scorta di Lattanzio nelle sue *Divine Institutiones*, a religio un significato derivato dal verbo re-ligare e non, sulla scorta di Cicerone nel suo *De Natura Deorum*, un significato derivato dal verbo re-legere.

chiaramente sin dalla creazione del mondo, essendo intese per mezzo delle opere sue; ond'è che essi sono inescusabili, perché, pur avendo conosciuto Iddio, non l'hanno glorificato come Dio, né l'hanno ringraziato; ma si son dati a vani ragionamenti, e l'insensato loro cuore s'è ottenebrato. Dicendosi savi, son divenuti stolti, e hanno mutato la gloria dell'incorruttibile Iddio in immagini simili a quelle dell'uomo corruttibile e d'uccelli e di quadrupedi e di rettili. Per questo Iddio li ha abbandonati, nelle concupiscenze de' loro cuori, alla impurità, perché vituperassero fra loro i loro corpi; essi, che hanno mutato la verità di Dio in menzogna, e hanno adorato e servito la creatura invece del Creatore, che é benedetto in eterno. Amen (Rm. 1,18-25).

Su questa base si comprende l'esortazione che lo stesso San Paolo rivolge ai cristiani di Colosse: "Guardate che non vi sia alcuno che faccia di voi sua preda con la filosofia e con vanità ingannatrice secondo la tradizione degli uomini, gli elementi del mondo, e non secondo Cristo" (Col. 2,8).

Stranamente perfino i teologi ed i filosofi cristiani, a iniziare dai Padri della chiesa fino ad oggi non hanno mai fatto il tentativo di criticare il dogma della pretesa autonomia della ragione. Anche Maurice Blondel (1861-1949), il filosofo di Aix-en-Provence, ha voluto, nel suo abbozzo di una "filosofia cristiana"⁴³ accordare

⁴³ *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 Voll., P.U.F. 1944-46.

e riconciliare la fede con la ragione *senza alienare l'autonomia di quest'ultima*. Accettando senza esaminarlo il dogma intoccabile della pretesa autonomia della ragione, i teologi ed i filosofi cristiani sono stati spinti, consciamente o inconsciamente, ad "adattare" il loro pensiero ai motivi di base religiosi apostatici nascosti nelle filosofie del loro tempo (o di moda al loro tempo). Il "punto di vista prettamente filosofico" é quindi sempre stato per loro il punto di vista immanentista e razionalista, mantenuto imperturbabilmente sotto le forme più diverse dalla tradizione filosofica umanista. Operando delle sintesi impossibili fra il motivo di base cristiano, biblico (creazione, caduta, redenzione) e dei motivi di base apostatici (forma-materia o natura-libertà) dialettici ed antinomici, i teologi ed i filosofi "cristiani" sono stati di volta in volta platonici, aristotelici, cartesiani, kantiani, hegeliani, husserliani, heideggeriani, esistenzialisti, marxisti, strutturalisti, ecc.... In tutti i casi la fede cristiana (nel significato di *Fides quae creditur*) ha sostenuto più o meno le spese dell'operazione.

La filosofia ri-formata deve operare al fine che siano riconosciuti, combattuti e banditi tutti gli "adattamenti" che deformano la "fede che é stata una volta per sempre tramandata ai santi" (Giuda 3) e deve estendere questa sua opera al suo stesso interno e ai teologi riformati. Già nel 1932, nella sua *Introduction à la dogmatique réformée*⁴⁴ Auguste Lecerf scriveva: "La corru-

⁴⁴ Vol. I, p. 111.

zione é totale per quanto riguarda la sua estensione, se non la sua intensità. Essa si estende a tutte le facoltà umane. Il peccato ha la sua sede non solo nel mondo delle passioni sensibili, che esso perverte e scatena, ma anche nella volontà che esso asservisce e nell'intelletto che esso svincola dalla dipendenza dal suo oggetto reale e dal Creatore dell'oggetto. Vi è un peccato dell'intelligenza... (Il peccato) si estende più in alto e più in là della sensibilità e della volontà. Esso ha la sua sede nel centro stesso della coscienza intellettuale dell'uomo". Quindi Lecerf aggiungeva una frase che io vorrei sottolineare: "*Se la ragione fosse normale, acconsentirebbe a restare ragione ragionata*". Dooyeweerd dice a questo proposito: "All'inizio sono stato fortemente influenzato dalla filosofia neo-kantiana e poi dalla fenomenologia di Husserl. La grande svolta nel mio pensiero é stata provocata dalla scoperta della radice religiosa del pensiero stesso. Questa scoperta ha proiettato una luce nuova sull'impossibilità di tutti i tentativi, compreso il mio, di operare una sintesi interna fra la fede cristiana ed una filosofia radicata nell'autosufficienza della ragione umana"⁴⁵.

E' l'esame critico della struttura interna del pensiero teoretico che ha condotto la filosofia ri-formata a respingere decisamente il falso dogma tradizionale secondo il quale il punto di partenza del pensiero avrebbe la sua sede nel pensiero stesso. "Se i vari movimenti filosofici

⁴⁵ *A New Critique*, prefazione, p. V.

non fossero animati da presupposti più profondi della loro *theoria*, nascosti in essi, gli argomenti dei filosofi migliori convincerebbero gli altri. Accade invece che il dibattito filosofico si blocchi continuamente perché il falso dogma dell'autonomia della ragione, che tutti i filosofi hanno in comune, li rende incapaci di penetrare fino ai reali punti di partenza, ai motivi di base religiosi degli altri. Essi immaginano allora a torto che i loro contrasti fondamentali siano dovuti a manchevolezze nell'esercizio del pensiero. In realtà i contrasti fondamentali, in filosofia come in altri campi, sono d'origine *religiosa* e dipendono dal fatto che si riconosca la propria situazione *teonomica* (di *relazione* col vero Dio trinitario, il solo autonomo, il solo che sia Legge a se stesso, il quale si rivela chiaramente sia in tutta la sua opera creata, compreso in essa l'uomo, che nella sua Parola incarnata e scritta) oppure che si osi pretendere un'impossibile situazione di *autonomia* che orienta verso (e lega a) l'Idolo, il relativo assolutizzato oggetto della scelta apostatica.

L'unico presupposto che renda possibile tanto il pensiero teoretico che l'esperienza è la sicurezza della parola del Cristo: "Io sono la via, la verità e la vita". Se fosse veramente abbandonato a se stesso - ma per la Provvidenza di Dio non lo è - l'uomo apostata, filosofo o meno, sarebbe perduto in un oceano di contingenze senza sponde né fondo. Ma quest'uomo, malgrado la sua pretesa di autonomia, si trova situato nell'universo di Dio, nell'universo che Dio ha creato e posto sotto la sua legge, che governa e mantiene.

Se egli può vivere e ragionare - anche contro Dio! - ciò è dovuto al fatto che il mondo e lui stesso non sono ciò che la sua religione apostatica gli fa pensare, ma ciò che la Parola di Dio rivela. Ogni volta che, nella sua qualità di uomo di pensiero, filosofo o scienziato, egli "spiega" o "scopre" qualcosa di valido, non lo fa - contrariamente ai suoi falsi presupposti - che per il fatto di far suo, inconsciamente e malgrado le sue autodifese, il presupposto cristiano della creazione e della Provvidenza divine. Solo così l'uomo apostata ha potuto, può e potrà contribuire al progresso della scienza e della cultura e ciò malgrado le sue false religioni. Non sulla scorta dei suoi motivi di base insensati, ma malgrado essi. Non sulla scorta dei suoi presupposti di carattere dialettico e antinomico: "formamateria", "natura-libertà", "caso-necessità" ecc., ma poiché solo il presupposto cristiano biblico del Dio trinitario, Creatore e Salvatore è veramente vero.

La filosofia ri-formata potrà e dovrà, nei suoi sviluppi, rendere dei servizi inapprezzabili all'indispensabile opera di riforma progressiva di tutto il complesso del pensiero teoretico, sotto l'autorità normativa della Parola di Dio. In effetti ogni settore del sapere teoretico, cioè ciascuna *scienza particolare*, ha come suo proprio oggetto, come *Gegenstand*, uno degli aspetti modali della realtà creata, con il suo "nucleo di senso" irriducibile e tale da definire uno dei "circoli di legge" della creazione⁴⁶. La filoso-

46

In un ordine crescente non di difficoltà, ma

fia, il cui *Gegenstand* è dato dalla *coerenza dei sensi* di tutta la realtà creata, una e multipla, e dalle *interrelazioni* dei diversi aspetti modali che la strutturano "legalmente", può e deve assumere, a fianco e all'interno delle scienze particolari, il ruolo critico e positivo che essa sola è chiamata a svolgere.

- Svolgerà il suo *ruolo critico* dandosi a discernere in ogni scienza particolare, ed anche nelle *scienze speciali* che sono la teologia e l'antropologia, tutto ciò che è inaccettabile perchè deriva dalla presenza e dalle influenze - spesso sottili - di motivi di base apostatici e ciò che invece è valido perchè deriva dal motivo di base cristiano, biblico.

- Svolgerà il suo *ruolo positivo* contribuendo alla riforma e all'affinamento dei concetti e delle nozioni che ogni scienza utilizza e che generalmente hanno dei sensi analogici, prospettivi o retrospettivi, nelle altre scienze. Inoltre distribuirà e descriverà sistematicamente le scienze particolari secondo un ordine logico dipendente dalla struttura riconoscibile nella Creazione. Caratterizzerà a parte la teologia come scienza della Rivelazione speciale di Dio (nel Cristo delle Scritture, nelle Scritture del Cri-

di complessità, i circoli di legge possono essere designati come: numerico, spaziale, cinematico, fisico, biotico, sensitivo, logico, storico, simbolico-linguistico, sociale, economico, estetico, giuridico, morale e pistico.

sto) e l'antropologia come la scienza dell'uomo-immagine di Dio, alla luce della stessa Rivelazione speciale.

VII

E' evidente che il movimento riformato di ricostruzione cristiana deve essere intrapreso e perseguito *prioritariamente nella chiesa*, che oggi è profondamente compenetrata dello spirito della rivoluzione, della secolarizzazione e dell'apostasia.

Poiché la vera fede proviene dall'udire la Parola del Cristo (Rm. 10,17), la priorità assoluta deve essere data ad una predicazione, ad un insegnamento, ad una catechesi quanto più rigorosamente possibile fedeli alle Sacre Scritture accettate senza alcuna restrizione, nella loro singolarità e totalità, come Parola inerrante di Dio stesso. La sana dottrina (I Tim. 1,10; II Tim. 4,3; Tito 1,9; 2,1) deve recuperare nella chiesa il posto che mai avrebbe dovuto perdere. Così nelle scuole, nelle facoltà, nei seminari e negli istituti che preparano i futuri pastori devono essere studiate, alla luce e sotto la norma di quell'infalibile Parola di Dio che sono le Sacre Scritture, per essere seguite e continuate, le confessioni di fede della chiesa dei primi secoli (Simboli apostolico, niceno-costantinopolitano e calcedonico), le confessioni delle chiese riformate del XVI e XVII secolo, nonché le opere antiche e moderne dei dottori della grande tradizione ecclesiale fedele alle Sacre Scritture. Devono anche venire studiati, per essere rifiutati e respinti, gli errori e le eresie che quelle confessioni hanno combattuto. Grazie a Dio il nostro

tempo non manca di dottori fedeli che richiamano la chiesa alla sua vera tradizione, che è quella di seguire umilmente ciò che dice il Cristo delle Scritture e ciò che dicono le Scritture del Cristo⁴⁷.

La chiesa deve conformarsi sempre più, nella sua vita e nella vita dei suoi membri, alla sana

47

Può essere utile a qualche lettore rifarsi alle seguenti opere fondamentali:

- A. Del XIX secolo a) opere di teologi riformati scozzesi: William Cunningham, *Historical Theology*, 2 voll. (Banner of Truth Trust); id. - *The Reformers and The Theology of the Reformation* (B. of T.T.); James Barnerman: *The Church of Christ*, 2 voll. (B. of T.T.); b) opere di teologi riformati americani: Charles Hodge: *Systematic Theology*, 3 voll. (Eerdmans); Robert L. Dabney: *Lectures in Systematic Theology* (Zondervan).
- B. Del XX secolo a) del teologo riformato olandese G.C. Berkouwer (in traduzione inglese) *Studies in Dogmatics*, 14 voll. (Eerdmans); b) dell'esegeta riformato americano Meredith G. Kline: *By Oath Consigned* (1968); id. *The Structure of Biblical Authority* (1972); c) del teologo riformato olandese Hermann Ridderbos: *The Authority of the New Testament Scriptures* (1963); id. *The Coming of the Kingdom* (1962); id. *Paul* (1974); d) dell'esegeta riformato americano Geerhardus Vos: *Biblical Theology* (1948).

dottrina divina che essa deve insegnare e proclamare, progredendo nella santificazione che è in Gesù Cristo, suo unico Capo, per mezzo della potenza dello Spirito Santo, in modo da essere veramente il sale della terra e la luce del mondo⁴⁸.

Ma - lo ripeto, perché ho scritto questo articolo proprio per dirlo e ripeterlo - il movimento di ricostruzione cristiana deve essere intrapreso e perseguito *anche in tutti gli altri campi dell'esistenza*.

E' veramente ora di lasciar cadere quel disfattismo "cristiano" che il Nemico ha messo in voga. Da qualche decennio sembra che i cristiani, un po' dappertutto, si divertano a darsi sconfitti in partenza. E' come se essi fossero pronti a ripiegare continuamente su posizioni non precedentemente preparate, come se fossero affascinati ed attirati da tutto ciò che va contro la Fede, le Sacre Scritture, la Verità che è la sola a poter liberare dalle paure, dai dubbi e dalla potenza delle tenebre; come se si ingegnassero di aprire le porte della Città di Dio ai nemici e si proponessero di essere la loro quinta colonna.

Ed ecco i cristiani parlare, proprio loro, in continuazione di fine dell'era cristiana, di secolarizzazione ineluttabile, di era post-cristiana.

48

Francis Schaeffer ha particolarmente insistito su questo punto in *The Church before the Watching World* (1972).

Eccoli ripetere a chi vuole udirli che tutto è profano e che niente è sacro.

Mentre il Signore tende loro delle armi invincibili ed ordina loro di impiegarle per essere vincitori malgrado la loro debolezza, essi sdegnano quelle armi, le gettano a terra, pronti a far pace (quanto si parla di pace!) con il Nemico, sotto qualunque maschera esso si presenti.

In questo orribile tempo di disfattismo "cristiano" le lezioni di fedeltà, di coraggio, di azione, di speranza di Sant'Agostino, Giovanni Calvino, Groen Van Prinsterer, Kuyper, Dooyeweerd e Van Til sono esemplari. Sono in *sursum corda* che deve risuonare.

Ogni speranza umanista, ogni speranza di salvezza (sia pure soltanto temporale) dell'uomo per mezzo dell'uomo è illusione, menzogna e inganno. L'uomo è assai troppo piccolo per essere un dio per l'uomo.

Solo la speranza cristiana, solo la speranza della salvezza (temporale ed eterna) dell'uomo da parte di Dio, per mezzo della grazia sovrana di Dio, per mezzo dell'Evangelo-Legge di Dio è la vera speranza. Dio solo può essere Dio per una creatura così grande, perfino nella sua miseria, come l'uomo.

Poiché Dio è il sovrano Creatore e Reggitore di tutte le realtà visibili ed invisibili, né la salvezza che è la sua opera di grazia, né il combattimento nel quale Egli trascina e conduce i Suoi si limitano a una qualche sfera puramente

"interiore", ma devono estendersi senza eccezione a tutte le sfere dell'esistenza. Tutto deve divenire o ritornare ad essere *cristiano*, poiché la signoria del *Cristo* Gesù, il Figlio unico di Dio, incarnato per noi e per la nostra salvezza è una signoria *totale*. La fede cristiana pone ogni cosa sotto la signoria del Cristo. A Lui, come al Padre ed allo Spirito Santo siano l'onore la lode e la gloria nei secoli dei secoli. Amen.

(Trad. S. Grosso)

Dalla speranza alla rivoluzione

Henri Blocher^o

Jurgen Moltmann, professore a Tubinga, organizza tutto il pensiero cristiano centrandolo sul tema della *speranza*¹. Questa costituisce per lui la caratteristica e l'essenza stessa della fede cristiana. Tutti i diversi problemi devono essere riveduti nell'ottica della *promessa* sullo sfondo escatologico. Ciò vale per il concetto di conoscenza e per quello di verità (che viene considerata una non corrispondenza, propria al reale; TS, 119), per l'ermeneutica, l'etica e soprattutto per il ruolo della chiesa. La tesi fondamentale di Moltmann potrebbe essere riassunta nel modo seguente: Dio deve essere riconosciuto come il Dio che viene, come essenzialmente

^o
Professore di teologia sistematica alla Facoltà Libera di Teologia evangelica di Vaux-sur-Seine.

¹
J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Brescia 1970 = TS, (l'originale tedesco *Theologie der Hoffnung* è del 1964).

futuro; Egli apre per l'uomo un avvenire, come anche per il mondo malgrado l'onnipresenza della sofferenza e della morte ("la croce della realtà"). L'uomo si trova così ad avere un'esistenza che lo precede nella trasformazione perpetua delle condizioni di questa esistenza, Dio fa cioè in modo che la vita dell'uomo rimanga "fluida e mutevole" (TS, 349).

Per forza ed originalità il saggio di Moltmann costituisce una rarità pieno com'è d'intuizioni penetranti e stimolanti. Molti lettori soffocati dall'atmosfera maleodorante di molta parte della teologia contemporanea, hanno respirato una boccata d'aria fresca al contatto con quest'opera. Tuttavia ci si accorge presto che la scioltezza della struttura nasconde delle ambiguità.

Prima di tutto Moltmann seduce per il suo *linguaggio biblico*. Il suo libro è costituito in larga misura da sintesi di "teologia biblica". L'approccio è sovente positivo volendo sottolineare, contro la mentalità mitica ed ellenista, l'originalità dell'Antico e del Nuovo Testamento.

La sua *critica delle teologie moderne* costituisce la parte più solida del suo lavoro e rallegra il lettore evangelico. Con ammirevole lucidità l'A. mette in evidenza tutto ciò che Barth e Bultmann avevano in comune e come il loro pensiero sia rimasto, quanto alla storia, greco e non biblico. Viene presa di mira soprattutto la teologia esistenzialista per mostrare come l'alternativa considerata a *priori* come "naturale" da Bultmann, non costituisce una evidenza, ma riposi su di una visione personale del mondo che bisogna

rifiutare (TS, 64). Egli contesta "l'alternativa moderna tra verità di fatto e verità di esistenza" (TS, 193). Critica il soggettivismo esistenzialista (anche in Ebeling) allo stesso modo in cui lo abbiamo fatto noi evangelici senza essere ascoltati...

L'*attaccamento* di Moltmann alla *resurrezione* di Gesù dà l'impressione che si sia restaurato l'Evangelo. L'avvenimento della resurrezione conferma la promessa e prefigura il Regno di Dio. E' il Regno di Dio che deve formare le nostre concezioni della storia e non l'inverso. Circa il valore delle testimonianze l'A. afferma, contro Bultmann, che "la realtà del fatto affermato e proclamato deve corrispondere alle loro dichiarazioni e alla loro proclamazione" (TS, 178).

Tutto ciò è quasi troppo bello per essere vero! Ma proprio sulla risurrezione rimane un dubbio per il lettore che constata l'imprecisione del linguaggio usato. Una formula enigmatica ricorrente: "L'identità del Crocifisso e del Risorto", solleva la domanda sul cosa voglia dire. Interpretata poi con l'aiuto di Hegel come una "contraddizione" di Dio con sè stesso fa prendere consistenza al sospetto (TS, 176).

L'ombra di Hegel, che costituisce l'autore più citato e seguito, domina su tutta l'opera. Essa si combina con l'hegelianesimo marxista di Ernst Bloch e del suo *Principio Speranza*, dal quale trae ispirazione pur tentando di rispondergli. Ritorno di Hegel! Ci si ricorda la riflessione di Barth secondo cui la filosofia di Hegel costituiva per il pensiero cristiano il più grande

tentativo e la più grande *tentazione*, e avvertiva che il momento di più grande influenza di Hegel non fosse ancora giunto.

La più grave ambiguità della *Teologia della speranza* riguarda la concezione di Dio e della storia. Moltmann è insoddisfatto che nella Bibbia Dio sia "al di sopra" e non solo "in avanti". Ne deduce in interferenza di paganesimo perchè "appaiono dappertutto nel Nuovo Testamento dei segni di sincretismo" (TS, 147). Egli parla molto della fedeltà di Dio, ma mai della sua sovranità. La storia non appare come lo svolgimento del disegno di Dio, ma come un flusso di tendenze e di latenze che costituisce una visione stranamente mitologica che lo conduce ad un divertente controsenso sul "bisogna" di 1 Corinzi 15,25 (TS, 166s, 199)! Moltmann evoca costantemente lo spazio del possibile, in avanti, e vede colui che spera come colui che s'avventura sul mare delle possibilità (TS, 239), mentre il N.T. lo vede come colui che cammina nelle opere preparate in anticipo dal Signore (Ef. 2,10).

Dopo il primo abbaglio la *Teologia della speranza* lascia un'impressione di disagio. Si ha l'impressione di una brillante riflessione che è però irresponsabile circa le sue fondamenta e il seguito che può avere.

Dopo aver redatto quest'opera Moltmann si è espresso in diversi articoli e conferenze. Ha fatto molte ripetizioni, ma ha anche contribuito a chiarire certi problemi. La raccolta di saggi e

conferenze *Religione, rivoluzione, futuro*² pone maggiormente in evidenza le intenzioni di Moltmann e costituisce una delusione.

La *realtà della risurrezione* diventa singolarmente elusiva. Nella storia non c'è posto per il positivo, ma solo per la negazione del negativo (RRF, 29, 31). Moltmann si erge contro "il feticismo dei fatti religiosi" e aggiunge che con la professione della risurrezione di Gesù la fede non pensa che Gesù sia stato assunto in cielo (RRF, 174). La "tradizione del sepolcro vuoto è secondaria" e i testimoni hanno parlato "metaforicamente della risurrezione di Gesù dai morti" (RRF, 170). Metaforicamente! C'è da temere che la realtà oggettiva affermata da Moltmann non corrisponda ad altro che una "tendenza" all'opera nel fluire della storia. Togliendo il velo sulla sua concezione ontologica, è cioè sulla sua visione dell'essere, Moltmann rifiuta la metafisica biblica ritenendola superata (RRF, 203). La creazione è per lui qualcosa di "sospeso tra l'essere e il non essere" (RRF, 34); essa non è più soltanto una creazione *ex nihilo*, ma "un essere nuovo che partecipa all'essere infinitamente creativo di Dio" (RRF, 35). E qui non si può dire che non si tratti di paganesimo greco!

² Tr. it., Brescia 1971 = RRF. L'edizione it. di questa raccolta di conferenze preparata dallo stesso Moltmann corrisponde solo in parte all'edizione americana *Religion, Revolution and the Future* New York 1969.

A quale conclusione giunge? Egli lo dice chiaramente: ad una "teologia politica" secondo l'espressione che condivide con Metz o ad una "teologia della rivoluzione". Moltmann mantiene le distanze dai marxisti ai quali pone questioni molto pertinenti, ma, praticamente, spinge ad una collaborazione con loro (RRF, 100 ss.). Un giuoco di parole riassume lo slittamento del pensiero di Moltmann: "Nell'*anastasis* è contenuta la *stasis* e nella *resurrectio* la *revolutio*". (RRF, 182). A suo modo di vedere la chiesa e i cristiani dovrebbero riconoscere nel movimento che trasforma le relazioni sociali uno spirito che è lo Spirito di Cristo, diventa perciò "assolutamente necessario introdurre la rivoluzione dentro le chiese attualmente esistenti" (RRF, 90). Malgrado la sua moderazione Moltmann si serve, contro la società repressiva, di modelli marxisti; cercando in questo modo di tradurre la teologia della speranza in teologia della rivoluzione cade in una mediocrità ecumenica che sfiora la banalità.

Qui non si possono sollevare tutti i problemi posti da Moltmann. Ci si dovrebbe chiedere, per esempio, come si possa articolare la novità radicale e totale del futuro di Dio e le sue "analogie" nelle rivoluzioni contemporanee. Moltmann designa queste analogie con un dogmatismo sorprendente.

o o o

La critica centrale potrebbe corrispondere, negativamente, a quella da lui stesso fatta al marxismo di Bloch. Moltmann dimostra che il "Principio speranza" sprofonda su sè stesso perché

Bloch divinizza il Dio Speranza (TS, 353). Anzi-
chè il "Dio Speranza", la fede cristiana confessa
il Dio *della* speranza e - afferma sempre Molt-
mann - esattamente intesa, l'escatologia cristia-
na "fa saltare l'organica compattezza di prin-
cipio del 'Principio speranza'" (TS, 355). Essa
annuncia un futuro della storia che trascende la
storia stessa, senza una tale trascendenza si
cade nella noia mortale dell'assurdo (RRF, 156).

Moltmann, purtroppo, non trae da queste belle
affermazioni le necessarie conseguenze. Un Dio
veramente superiore al principio speranza sarebbe
un Dio *al di sopra* e non solo *in avanti*. Sareb-
be Colui che dominerebbe la storia e la medesima
apparirebbe, nel medesimo tempo, come la realizza-
zione del suo Piano piuttosto che un fluire inde-
terminato di "possibilità latenti". Le consequen-
ze sarebbero che la verità del peccato e della
redenzione sarebbero posti in evidenza anzichè
essere oscurati come lo sono in Moltmann. L'atteg-
giamento verso i fatti e verso gli ordini perma-
nenti stabiliti da Dio si modificherebbe. In defi-
nitiva si passerebbe dal moltmannismo alla teolo-
gia evangelica.

In fondo Moltmann ha tentato un compromesso
tra Bloch e la Bibbia e vi è riuscito tanto
quanto possono riuscire i compromessi. Il suo
esempio, lungi dal sedurci, ci spinge ad afferma-
re con ancor maggior vigore: io e la mia casa
serviremo l'Eterno, contro ogni speranza-idolo,
il Dio della speranza.

La scuola del marxi-cristianesimo

Alain Probst^o

La teologia cristiana ha sempre utilizzato il
metodo deduttivo, essa è cioè sempre partita dal-
le affermazioni della Scrittura su Dio, sul mon-
do, sull'uomo e sulla salvezza per esporre le
verità della fede. Questo è stato il metodo segui-
to dai grandi teologi dogmatici della Riforma a
cominciare da Calvino. Nel nostro secolo Karl
Barth inizia la sua dogmatica prendendo le mosse
dai "prolegomeni" che servono da introduzione ai
fondamenti della teologia: 1. La parola di Dio; 2.
La Trinità; 3. L'incarnazione del Verbo; 4. L'ef-
fusione dello Spirito Santo; 5. La Scrittura e la
predicazione della chiesa. Anche il teologo calvi-
nista Auguste Lecerf, pur se con una metodologia
differente da quella di Barth, ha pubblicato
un'introduzione alla teologia riformata in cui
costruisce una teoria della conoscenza cristiana
tale da permettergli l'esposizione deduttiva del-
le verità della fede. In questo modo seguiva i

^o
Alain Probst è Dottore in lettere della Sorbo-
na e professore di filosofia a Parigi.

suoi predecessori olandesi A. Kuyper e H. Bavinck.

Il fatto che la teologia sia una scienza deduttiva proviene dal fatto che l'uomo non è mai signore della verità. La verità è ricevuta da Dio. In altri termini l'uomo non è mai autonomo, ma *eteronomo* nei confronti della Rivelazione generale di Dio nella creazione, nella coscienza, nella storia della salvezza e nei confronti della Parola scritta di Dio, cioè la Bibbia. Ciò è talmente vero che molto prima dell'avvento del cristianesimo Platone diceva ai "moderni" sofisti del suo tempo che l'uomo non è la misura di tutte le cose, bensì Dio (Rep. 504 c; Leggi 716 c).

Sotto l'incalzare delle scienze sociali, della filosofia esistenzialista, delle correnti pragmatiste e soprattutto del marxismo-leninismo, si è ora costituita una nuova teologia, detta *induttiva*. Essa parte dalla realtà vissuta per tentare di dedurre delle verità e dei comportamenti pratici. Nelle intenzioni dei suoi promotori si tratta di uno sforzo di verità e di autenticità destinati, non solo ad attualizzare il messaggio biblico, ma anche a promuovere una vera liberazione sociopolitica ed economica degli oppressi di questo mondo.

Gli elementi di questa teologia induttiva si trovano nel libro di Georges Casalis¹. Il titolo

¹ *Le idee giuste non cadono dal cielo...* Saggio di teologia induttiva, Torino: Claudiana 1980, 220 pp.

è preso in prestito da un detto di Mao Tse Tung: "Da dove vengono le idee giuste? Cadono dal cielo? No. Sono qualcosa di innato? No. Esse non possono venire che dalla pratica sociale..." Secondo Casalis la teologia dominante (quella cioè che si è sempre praticata), con le sue pretese deduttive assolute, non è altro che uno splendido specchio dell'insieme della realtà sociale (p. 39). La teologia induttiva non costituisce perciò una "scelta" o un atto derivato dall'arbitrio del soggetto che riflette. Poiché tutta la teologia, così lui dice, *riflette* la società e le sue lotte di classe, si tratta di trarne le conseguenze e di mettersi, seguendo Gesù, dal lato degli oppressi (p. 43)².

Il filtro di lettura per l'analisi della realtà sociale è dunque costituito dal marxismo-leninismo. Casalis cita spesso Marx (pp. 37, 108, 118, ecc.) e accetta almeno due dei suoi concetti fondamentali, quello della prassi storica e quello delle lotte di classe. Se Casalis, malgrado tutto influenzato dalla Bibbia, non assorbe nella sua opera il materialismo dialettico, ne conserva però due elementi centrali che Marx aveva forgiato nel 1844-45 e che gli avevano permesso, insieme ad Engels, di liquidare la loro passata coscienza filosofica ancora troppo impregnata di

² *La Teologia della liberazione* di Gutierrez e quelle sudamericane sono destinate ai paesi del terzo mondo, mentre la teologia induttiva di Casalis ha di mira i paesi dell'Europa occidentale (p. 12).

idealismo.

Ma nella realtà vissuta c'è sempre di più che nella teoria e ciò che condiziona questa teologia induttiva è l'esperienza della lotta e dello sfruttamento. Georges Casalis individua le cause della sua attuale riflessione in tre esperienze del passato che l'hanno profondamente sconvolto.

1. "Il 30 gennaio 1933 Hitler prende il potere in Germania. Quel giorno, e molte volte me ne sono reso conto in seguito, sono diventato politicamente adulto. Ho capito che per me cominciava la resistenza, e che tutta la mia vita sarebbe stata dedicata alla lotta per l'uomo: contro tutto ciò che lo minaccia, contro tutti quegli idolatri assolutisti che vorrebbero irregimentare il suo destino..."(p. 9).
2. "Il 23 novembre 1946, nel primo dei negoziati di pace con Ho Chi Minh, Haipong viene bombardata per decisione di un ammiraglio francese. Nello spazio di poche ore "facciamo" fra i 6000 e i 20000 morti ed entriamo nella nostra prima guerra coloniale dopo la liberazione" (p. 10).
3. "La terza data non verrà scritta nei calendari della storia universale. E' stato nel dicembre 1957, in Algeria, nell'uadi Ouchaia, un orribile bidonville in cui uomini e donne sopravvivevano in una indescrivibile condizione subumana. All'improvviso, in un tugurio particolarmente sordido, dove avevo dato una mano a distribuire della farina, sono stato sommerso da un'ondata irresistibile di *odio di classe*. (...) Niente, niente può giustificare una tale miseria" (p. 11).

Secondo Casalis esiste dunque un "sistema", quello dell'economia liberale (il capitalismo = il male assoluto), che conduce al fascismo, offende le persone o le lascia marcire nella miseria. E poi aggiunge: "Poi, a Cuba, a Hanoi, ho visto che anche la rivoluzione può risolvere questa situazione di miseria sconfinata" (p. 12).

Credo di non distorcere il pensiero dell'A. dicendo che la soluzione da lui proposta è un'*alleanza* tra cristianesimo e marxismo. Certamente ci sono molti modi per stipulare un'alleanza (a questo proposito si può confrontare Lenin e Gramsci), ma semplificando i termini si può dire che per Casalis "Gesù di Nazaret" costituisce la finalità di una prassi rivoluzionaria il cui metodo d'analisi preliminare del mondo è costituito dal pensiero marxista. Ciò che segue potrebbe indicare, grosso modo, lo schema del libro:

<u>1° Livello</u>	<u>2° Livello</u>
Esperienza vissuta della realtà sociale nella sua totalità	Lettura cristiana marxista
Sfruttamento = miseria e violenza	Analisi teorica delle contraddizioni
	Ermeneutica
 <u>3° Livello</u> 	
Predicazione e pratica	
Azione militante	
Rivoluzione	

Da ciò si comprende perchè l'A. può citare, positivamente, questa frase di Fidel Castro: "Noi

consideriamo i cristiani di sinistra come degli alleati strategici della Rivoluzione".

Per discutere seriamente l'opera di Casalis bisogna andare a fondo dei problemi ed esaminare la sua metodologia. Il recensore appartiene ad un'altra generazione che quella di Casalis, una generazione che ha letto opere di dissidenti sovietici, Solzenicyn, Zinoviev, o anche Milovan Djilas³ e che ha anche visto Budapest (1956), Praga (1968). D'altro lato e poichè ci si rifà all'esperienza, mi sia concesso di evocare la mia reazione di qualche anno fa contro un regime, quello jugoslavo, socialista auto-gestito, che lasciava marcire la gente nella miseria.

Credo però che bisogna andare a fondo della questione e tralasciare un po' l'esperienza in favore delle idee. Casalis crede nella validità dell'analisi marxista, ma il marxismo è una concezione del mondo non biblica. La Rivelazione scritta contiene un certo numero di testi che impediscono a noi cristiani d'infeudarci ad una filosofia *mondana*, sia essa di natura idealista o materialista (un cristiano che tentasse una sintesi con Max Weber o Raymond Aron sarebbe colpevole tanto quanto Casalis nel suo tentativo di sintesi con Marx e i marxisti). Solo una concezione cristiana della totalità del reale ancorata ai principi biblici e senza alcun compromesso, può fornir-

³ Autore jugoslavo condannato per aver osato analizzare le nuove classi privilegiate dei paesi socialisti.

re un solido strumento di analisi della realtà sociale.

C'è dunque in Casalis un errore centrale costituito da questo "momento di verità" che egli accolla ad una filosofia che non riposa sulla sapienza biblica, e cioè sull'unico "motivo" (principio ispiratore fondamentale) creazione-caduta-redenzione (creazione dell'universo da parte di Dio, caduta dell'uomo nel peccato, redenzione compiuta in Cristo nella comunione dello Spirito Santo).

Paolo in una lettera dottrinale qual'è la I Corinzi (1 e 2) contrappone in modo assoluto la sapienza cristiana a quella del mondo e proibisce qualunque tipo di sintesi. Parlando dell'uomo naturale non convertito dirà che "soffoca la verità" (Rm. 1,18), bisogna perciò "che non vi sia alcuno che faccia di voi sua preda con la filosofia e con la vanità ingannatrice secondo la tradizione degli uomini, gli elementi del mondo e non secondo Cristo" (Col. 2,8).

Il Nuovo Testamento non lascia mai intendere che sarebbe possibile ad un pensiero non cristiano possedere un presupposto vero, capace quindi di condurre alla verità e di diventare un adeguato strumento d'analisi. Al contrario, siccome la filosofia non cristiana contiene delle idee vere, è possibile che un pensatore cristiano isoli queste idee e le faccia funzionare in un sistema teista. Ma la via imboccata da Casalis non è certamente quella della sintesi, perchè il motivo biblico non appare mai con sufficiente chiarezza. In quest'opera è quindi il cristianesimo ad esse-

re soggetto al marxismo, piuttosto che l'inverso.

Qual'è il presupposto fondamentale della filosofia marxista? Non avendo a disposizione molto spazio rimanderei a due opere di base che analizzano il marxismo: *Marx's Religion of Revolution* di Gary North, e *Marx et Saint Paul* di F. Refoulé. Il marxismo è orientato dal motivo di base del Proletariato sofferente e trionfante, cioè da un motivo religioso originale che secondo Nicolas Berdiaeff poneva al posto di Gesù Cristo il proletariato-salvatore.

E' necessario cogliere il senso della riflessione qui seguita. Si tratta di risalire all'idea fondamentale, trascendentale, quella cioè che sta alla base del marxismo, per verificare se essa può essere collegata con la fede biblica. Le esigenze del rigore intellettuale impediscono l'accordo tra la visione originaria del reale (o il presupposto) propria al marxismo e la visione cristiana. Utilizziamo qui il termine "presupposto" nel senso in cui lo intende la filosofia riformata (di Dooyeweerd, Vollenhoven, Stoker, Van Til, ecc.), e cioè di una verità fondamentale relativa alla relazione degli aspetti del reale, la posizione dell'io e la verità che necessariamente orienta ogni sistema filosofico. Questa verità radicata nel cuore della soggettività dipende da un "motivo religioso fondamentale" che costituisce un po' l'ultima forma del pensiero. Nel marxismo ciò che costituisce la verità originaria è la posizione *materialista* alleata al motivo prometeico del proletariato sofferente e trionfante, ora tale motivo è evidentemente un motivo religioso apostata. Da un punto di vista biblico

ci si deve chiedere se sia possibile agli uomini essere *liberati* attraverso l'uso d'una filosofia il cui "presupposto" è antiteista.

Due sono le opere che hanno letteralmente fatto il mondo moderno in cui viviamo: l'*Indagine intorno alla natura e alle cause della ricchezza delle nazioni* di Adam Smith (mondo capitalista liberale) e *Il Capitale* di Karl Marx (socialismo). Del primo si può dire che l'autore fu un discepolo di David Hume, il quale fu, tra gli empiristi del XVIII secolo, uno dei più antiteisti. Hume ha assolutizzato l'io dell'uomo introducendo nella filosofia uno scetticismo che non è più stato rigettato nemmeno con Kant, Fichte ed Hegel. In realtà Smith e Hume, che hanno fatto nascere il nostro universo capitalista, sono a loro volta il risultato della crisi che caratterizzò l'Europa alla fine del XVII secolo e all'inizio del XVIII secolo (si vedano le opere di P. Hazard e B. Groethuysen).

Quanto a Marx si deve sottolineare che pure lui fu un figlio del XVIII secolo. Fin dalla sua giovinezza s'entusiasmò per i filosofi francesi, inglesi e tedeschi del tempo dell'Illuminismo e considerò la Rivoluzione francese come la "grande rivoluzione borghese" che aveva annullate le basi stesse della fede facendo dell'uomo l'unico signore della sua storia. Come Hume, Marx proviene dallo spirito borghese senza Dio.

L'opera di Casalis, nel modo in cui attacca il sistema capitalista per mezzo dei concetti marxisti, illustra quelle che sono le contraddizioni interne tipiche dell'umanesimo senza Dio del

XVIII secolo e coltiva la lotta tra i due gemelli che quel secolo ha generato. La Bibbia afferma però senza alcuna incertezza che un tale umanesimo è incapace di liberare realmente gli uomini. "Se l'Eterno non edifica la casa, invano si affaticano gli edificatori" (Sal. 127,1). Questo mondo di peccato, fantasmagorico prodotto delle idee di Hume, di Smith e di Marx va verso sempre più gravi contraddizioni, lotte, conflitti e miseria sino alla caduta finale che sarà lo scatenarsi delle forze e dei motivi religiosi antagonisti imprigionati nei limiti di questo mondo. Ora questa caduta finale e questo scatenarsi di forze sono chiaramente annunciati dalla Scrittura.

Georges Casalis può scrivere tanto quanto vuole su Gesù di Nazaret, ma il suo Cristo non è più Cristo, Dio e Salvatore. Si tratta piuttosto di un *uomo liberatore*, proiezione immaginaria ed insensata, (priva di ogni significato biblico) dell'uomo peccatore e apostata che si illude di essere libero e solo in totale autonomia.

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

J. Gladwin, *God's people in God's world. Biblical motives for social involvement*, Leicester: I.V.P. 1979.

Deve il credente interessarsi ed essere coinvolto in attività sociali, sindacali, politiche? Indubbiamente è questo un problema di scottante attualità, che si presenta, anche oggi, alla coscienza dei credenti. Quale risposta possiamo dare, in quanto cristiani, a questo interrogativo? La Bibbia ci può dare delle chiare indicazioni in proposito? E' questo il tema del libro *God's People in God's World*, che l'autore, John Gladwin tratta in modo abbastanza approfondito.

Il sottotitolo "Motivi biblici per un cointeressamento sociale" dimostra chiaramente quale sia il pensiero dell'autore: il credente *deve* interessarsi attivamente di questi problemi. Ma con quali presupposti biblici?

Dopo un breve riassunto storico che vuole illustrare come sia stato affrontato il problema ai tempi della Riforma l'autore esamina sia la tesi che è a favore, sia quella che è contraria all'azione sociale (in senso lato) da parte della Chiesa.

Gladwin ritiene che sin dal principio Dio creando l'uomo alla propria immagine, ha inteso stabilire uno stretto rapporto fra Lui e la crea-

zione, rapporto che, pur essendo stato incrinato dal peccato, è tuttora esistente. Il cristiano quindi deve vivere, in questo mondo creato da Dio, una vita *completa*, che interessa tutti i suoi aspetti e quindi anche quello sociale: non restarsene separato come individuo in mezzo alla sua chiesa. La Parola, dice Gladwin, si comprende meglio se ascoltata vivendo dentro e non fuori del mondo.

Gesù Cristo, attraverso la Sua incarnazione ed il Suo amore che ci redime, ci ha chiamati ad una vita di fede che ci porta a rendere testimonianza al Regno di Dio. Ma questa testimonianza non può essere circoscritta all'interno della chiesa: questo significherebbe tradire il mandato affidato-ci. Il Regno di Dio abbraccia l'umanità intera e tutte le sue attività macchiate dal peccato. Noi credenti dobbiamo proclamare il messaggio divino e preoccuparci che il Regno di Dio, anche nella sua espressione di "giustizia" abbia la sua piena applicazione. E se la giustizia di Dio deve manifestarsi in questo mondo già ora, i credenti, quali ambasciatori di Cristo, devono esser presenti e lottare in mezzo alle organizzazioni politiche, sociali e sindacali, per realizzarla.

Ma quale è stato l'atteggiamento di Gesù nei confronti di questo cruciale problema, mentre si trovava su questa terra? E' Lui il nostro esempio per cui è indispensabile indagare a fondo questo particolare aspetto del problema. Gladwin fa notare che in occasione della tentazione nel deserto Gesù rifiutò di accettare il dominio su tutti i regni della terra non volendo appropriarsi di un potere politico. Non accettò che Pietro, nel Get-

semani, lo difendesse con le armi. Non prese posizione, e non sollevò le moltitudini, contro il corrotto Impero Romano. Dichiarò sempre, con molta chiarezza, che il Suo non era un Regno di questo mondo. Egli non dimostrò mai di avere uno specifico programma politico. Eppure, conclude l'autore, proprio questi fatti stanno ad indicare che Cristo prese una posizione politica, anche se negativa. Egli accettava che Roma avesse dei diritti come quelli di importare delle tasse e di dettare leggi. Cesare aveva anch'egli dei precisi diritti. D'altra parte Gesù si mise spesso dalla parte degli oppressi - i poveri, gli ammalati, i lebbrosi, gli emarginati. "Il significato del Regno poteva scorgersi" -dice Gladwin- "nell'atteggiamento di Gesù nei confronti di questi gruppi". Così pure nelle critiche all'ordine sociale e culturale esistente.

Alla luce di queste considerazioni Gladwin si dichiara persuaso che il credente non ha altra scelta all'infuori di quella di "corrispondere all'ordine sociale con azioni e politiche che siano in linea con la nostra conoscenza di Dio". "Evangelismo e vita cristiana, proclamazione della Buona Novella ed attività amorevole nei confronti del nostro prossimo non devono mai esser disgiunte". "Una chiesa attiva nell'evangelismo ma che non si preoccupi o non desideri rispondere alle pressioni sociali che si esercitano sulla vita umana nella società moderna, è una chiesa che non ha compreso l'impeto trasformatore del Vangelo stesso". Il credente dev'esser quindi sale e luce in tutte le manifestazioni di questa vita (politica, sociale e sindacale). "Ai centri politici e sociali dobbiamo dire: Siete responsa-

bili del vostro lavoro verso un Dio Creatore e Redentore. Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia".

Gladwin non ritiene opportuno che i credenti, per svolgere queste attività, abbiano organizzazioni proprie, ma dovrebbero appoggiarsi a quelle già esistenti, di volta in volta assecondandole, arrivando a decisioni comuni temporanee, al compromesso; a non essere, in politica, dei rigidi idealisti.

Il suo pensiero può esser riassunto in questa frase del libro: "La battaglia per la giustizia, la lotta contro la malattia, la guerra contro la tirannia, la contestazione a favore dell'integrità e la verità, l'opera per l'evangelizzazione diretta, fanno tutte parte della nostra totale testimonianza al Regno di Dio".

o o o

E' fuori dubbio che ogni paese ha un suo proprio contesto religioso, politico, sociale e culturale che si differenzia da una nazione all'altra. Non vogliamo fare delle riflessioni sulla validità dell'opera di Gladwin, inglese, nei confronti del paese in cui vive, in quanto non conosciamo il suo contesto. Ma se lo esaminiamo alla luce della Parola di Dio e della situazione italiana vorremmo dire che:

1) non ci sembra che i Vangeli appoggino una qualsiasi azione politica o sociale di Gesù, nè il N.T. quella della chiesa. I pochi accenni che vengono fatti sui rapporti fra Gesù o la chiesa da una parte, e le Autorità di

questo mondo, dall'altra, stanno solo ad illustrare quali appunto devono essere questi rapporti; in nessun caso essi accennano a coinvolgere i credenti in attività politiche o sociali (e fin da quei tempi esistevano problemi grossissimi che il Signore direttamente o per mezzo degli Apostoli, avrebbe potuto indicare per coinvolgere la Sua chiesa onde risolverli).

- 2) Le migliori leggi (e lo riconosce anche l'autore) non possono cambiare i cuori e rigenerarli.
- 3) Quando una persona è nata di nuovo, diventa realmente una nuova creatura dalla quale discende un nuovo modo di vivere e quindi atto a trasformare la società. E' questa la medicina valida: essa deve agire dall'interno (per mezzo del Vangelo) e non dall'esterno (per mezzo di leggi o di norme per quanto giuste).
- 4) L'esistenza di un credente dedicata interamente alla politica potrà portare qualsiasi risultato positivo sia dal punto di vista spirituale sia da quello morale? In quanti siamo per poter influenzare il Parlamento, le Organizzazioni sindacali, ecc.?
- 5) In Italia non esiste settore della vita pubblica che non sia politicizzato: stando alla tesi di Gladwin, il credente dovrebbe inserirsi nelle organizzazioni o nei partiti esistenti. Con quali risultati per la testimonianza? Può un vero e fedele credente arrivare agli inevitabili compromessi che si rendono di volta in volta necessari?
- 6) Anche in Italia abbiamo avuto degli esempi di credenti che si sono dedicati alla politica, al sindacalismo, alle opere sociali. Sarebbe interessante conoscere a) quali siano stati in

realtà i risultati da essi conseguiti b) quale sia stata la loro testimonianza nell'ambiente praticato, e quale la loro crescita spirituale.

Le suddette considerazioni ci inducono a considerare l'opera di Gladwin con estrema cautela, e a chiedere al Signore luce e sapienza su questi ardui problemi.

Paolo Veneziani

J. De Santa Ana, *I poveri sfida alla credibilità con la chiesa*, Torino: Claudiana 1980, 153 pp.

Il libro propone considerazioni nuove al problema che ha afflitto ogni generazione: l'ingiusta distribuzione della ricchezza che riduce molti alla miseria fisica e abbruttimento morale e innalza al lusso più inutile pochi altri. L'A. comincia dai tempi dell'A.T. prendendo in considerazione la Legge mosaica, che predisponendo diverse forme di aiuto per i più bisognosi, si poneva come un testo eccezionale per gli Israeliti, affinché nessuno avesse a soffrire nella Terra Promessa, e un testo esemplare per gli altri popoli.

Con l'asestarsi dei due regni cominciano a piovere le denunce dei profeti che lamentavano un'osservanza formale di quella legge; la condanna è esplicita per coloro che disprezzando la giustizia divina abbandonavano "l'orfano e la vedova". Il tempo immediatamente antecedente la missione di Gesù in terra vede nascere una forma di spiritualizzazione della povertà che ha lo scopo di mettere in pratica la solidarietà con chi

soffre, mediante il distacco dai beni materiali per dedicarsi a Dio, senz'altri pensieri.

Gesù stesso si è fatto povero e ha consigliato gli uomini che incontrava a seguire il suo esempio per riporre fede in Dio che provvede a ogni bisogno umano. Seguendo i suoi passi la vita diventa dono di sé stessi e accettazione grata di ciò che Dio dà.

Considerato l'iniziale atteggiamento degli apostoli verso i poveri, l'A. si dedica alla Chiesa dei primi secoli. Interessanti le analisi delle deviazioni intervenute quasi subito, in coincidenza con l'apparizione nelle assemblee di uomini ricchi e potenti. Tutti gli avvertimenti evangelici per una vita semplice vengono annullati dalla tiepidezza con cui questi sposavano la vita cristiana con i modi di vita lussuosa. Bellissime, allora, le citazioni di Basilio, Crisostomo e Agostino. Questi uomini erano riusciti a impostare un metodo per l'aiuto ai poveri e perseguivano con coraggio i loro propositi, di fronte alle sofisticate corti romano-orientali.

Corruzione della vita sociale e crisi economica provocano, nel XII secolo la nascita di diversi movimenti, dai Francescani ai Valdesi, che in un modo o nell'altro si rifanno ad ideali di aiuto dei poveri.

Qui la ricerca si interrompe e rimanda ad altri due volumi che tratteranno il rapporto tra i cristiani e le istituzioni ecclesiastiche e la massa informe dei poveri, fino ad arrivare nella nostra epoca che vede un divaricarsi tra i ricchi

che godono immaginabili agiatezze e i poveri inesorabilmente condannati a non cambiare in nessun modo il loro tragico destino. L'ultimo capitolo, lezioni per il nostro tempo, riassume i punti salienti della ricerca. E' indubbiamente vero che non si deve glorificare la povertà come una benedizione divina; 50 milioni di persone che muoiono di fame ogni anno ci proibiscono di avere questo pensiero. La povertà è e resta uno dei mali conseguenti l'allontanamento dell'uomo da Dio. E' un chiaro segno d'ingiustizia e come tale deve essere combattuto, cercando di frenare l'emorragia di morti di questa cancrena e correlativamente attaccarne le cause.

Nazareno Lucchin

J. Andrew Kirk, *Theology encounters revolutions*, Leicester; I.V.P. 1980, 188 pp.

Teologia e rivoluzione costituiscono due entità concettuali, talmente vaste e mutevoli, che un loro reciproco avvicinarsi può dar luogo o ad uno scontro letale per una delle due, o ad una fusione da cui nasce un'entità univoca: la teologia Rivoluzionaria.

J.A. Kirk, analizza fundamentalmente e profondamente il significato del termine "rivoluzione", partendo dal suo significato originario, di carattere astronomico, di "rinnovamento ciclico" delle stelle per giungere a quelli più moderni della Rivoluzione Francese ed Americana fino a Marx, nel secolo scorso e a Lenin nell'attuale. L'esperienza storica, ricavabile da questo interessante "excursus", è che l'insieme delle condizioni da

cui può nascere la Rivoluzione (vuoto di potere politico, giustificazione ideologica di nuovi valori), alla fine, una volta trasformati in potere, fa sì che la rivoluzione si "mangi la coda", ritorni cioè a realizzare una struttura sociale che presenta più o meno gli stessi caratteri negativi dell'apparato di potere contro cui lottò.

Dopo aver fatto questa premessa sul carattere ideologico e sulla realizzazione delle idee rivoluzionarie "profane", ci si domanda come sia possibile fondare una teologia rivoluzionaria, che cerchi di tradurre la visione cristiana del mondo in un'azione di rinnovamento e soluzione dei vari problemi sociali. Appare subito evidente che un tale tentativo non può essere generalizzato per un prototipo ideale di società, ma deve fare i conti con le mutevoli realtà storiche.

L'A. si chiede allora se le diverse proposte di teologie della rivoluzione o della liberazione siano veramente delle soluzioni (Moltmann, Metz, Hromadka, Lehmann, Barrigan, Cane). L'evidenza dei loro limiti, pone in evidenza la necessità di superare le dicotomie che così facilmente attanagliano il messaggio cristiano.

Si deve poi tenere presente un altro problema fondamentale per una teologia rivoluzionaria: qual'è il ruolo della violenza? E' essa, come al solito, un mezzo di supremazia del più forte? Esiste una guerra "giusta" o una "rivolta giusta"? Come considerare la dottrina tomistica e conciliare la validità della guerra, nata da una causa giusta e combattuta con mezzi legittimi, con la drammatica realtà dei milioni di vittime

che in suo nome sono state fatte? Forse sembra essere più aderente allo spirito cristiano la non-violenza, che pur nella mancanza di mezzi fisici di coazione, è maggiore e più forte della corruzione che vuole combattere.

Ora siamo realmente al punto cruciale di una moderna teologia rivoluzionaria, che indichi una via da percorrere nel futuro. E' la rivelazione di Cristo, che apre una luminosa prospettiva. Egli sovvertì veramente l'ordine costituito con un atto rivoluzionario, morendo sulla croce e risorgendo, trionfando sugli uomini e sulla morte: fu la porta attraverso cui un nuovo ordine entrò nel mondo. La primitiva comunità cristiana era caratterizzata da un'organizzazione e da un modello di vita nuovo e diverso rispetto a quello circostante.

E' questa la base su cui costruire una teologia rivoluzionaria, ma per fare questo è necessario rivedere l'ermeneutica biblica in maniera che la Bibbia non sia interpretata in maniera "consumistica" come un bene economico di cui servirsi per soddisfare bisogni speciali, ma al contrario, bisogna far conoscere il Vangelo del Regno di Cristo, purificato da elementi estranei ed inquinanti. L'incontro-scontro tra "teologia" e "rivoluzione" perchè non sia chiuso in un circolo ma si allarghi alla realtà drammatica del mondo e l'affronti in maniera risolutiva e cristiana, deve togliere alla Bibbia il carattere di "totem" o a coloro che la predicano di "professionisti della religione" per essere veramente una "luce" nel cuore di ognuno, oppresso ed oppressore, ed una "lampada" che illumini la sua via e le azioni di

ogni giorno. E' una delle sfide che la Bibbia ci pone dinanzi.

Giuseppe Lulich

Klaus Bockmuehl, *The challenge of marxism*, Leicester: I.V.P. 1980, 190 pp.

Ecco finalmente un libro sul marxismo che il cristiano medio, trovandosi di fronte ai colleghi marxisti sia sul posto di lavoro come nelle università, sarà *in grado* di capire. E' un libro per principianti, per coloro che vedono una sfida alla loro fede ma che non conoscono a sufficienza gli insegnamenti marxisti (e forse non abbastanza della loro fede) per sapere come rispondere. Troppi di costoro si ritirano e si nascondono.

L'A. spiega con cura le basi dell'insegnamento marxista ed incoraggia una risposta cristiana. Parla del rinnovato interesse per il marxismo e della sfida che esso esercita, del rapporto tra marxismo e religione, della sfida dell'etica cristiana e dell' 'uomo nuovo' nel marxismo e nel cristianesimo. Cristianesimo e marxismo vengono confrontati alla Bibbia per scorgerne le lacune. Il libro dimostra però anche che i cristiani hanno nell'Evangelo risposte sufficienti.

LISTA DEI LIBRI RICEVUTI

- K. Bockmuehl, *The challenge of marxism*, Leicester: I.V.P. 1980, 190 pp.
- G. Casalis, *Le idee giuste non cadono dal cielo...* Torino: Claudiana 1980, 220 pp.
- D.A. Hagner/M.J. Harris (ed. by), *Pauline Studies*. Essays Presented to F.F. Bruce, Exeter: The Paternoster Press 1980, 293 pp.
- A.A. Hodge/B. B. Warfield, *Inspiration*, Grand Rapids 1979, 108 pp.
- H.D. McDonald, *Theories of Revelation: An Historical Study 1700 - 1960* Grand Rapids: Baker Book House 1979, 384 pp.
- Clark H. Pinnock, *Reason Enough. A Case for the Christian Faith*, Exeter: The Paternoster Press 1980, 126 pp.

Sono ancora disponibili presso l'Amministrazione di Studi di teologia i seguenti numeri:

3. Verità e comunicazione
K. Haacker Il concetto biblico di verità - I. H. Marshall La comunicazione dell'Evangelo al mondo non cristiano del N.T. - H. Kvalbein Il cristianesimo primitivo e l'ellenismo - P. Bolognesi La verità in Giovanni.
4. Confessare la fede
P. Bolognesi Le basi bibliche della confessione di fede - G.E. Bray Possiamo fare a meno di Calcedonia? - K. Runia La confessione di fede e i riformati - U. Gastaldi Le confessioni di fede nell'anabattismo - F.F. Bruce La Bibbia i 'fratelli' e la confessione di fede - P. Bolognesi Note su alcune obiezioni alla confessione di fede - Confessione di fede di una giovane chiesa.
5. Nuovo Testamento e critica
B. Gerhardsson Le origini delle tradizioni evangeliche - Supplemento bibliografico - S. Bénétreau Il problema del proto-cattolicesimo nel N.T.
6. Introduzione alla teologia
P. Bolognesi Introduzione alla teologia - H. Blocher I movimenti d'ispirazione 'entusiasta' - H. Blocher I grandi sistemi teologici - J. Villard Tesi per una filosofia cristiana - Piccolo lessico per la lettura teologica - P. Bolognesi Segnalazioni per la lettura della Genesi.
7. Cristologia oggi
R.T. France Il fondamento biblico della confessione dell'unicità di Cristo - K. Runia Il dibattito cristologico attuale - T. Aasted Incidenza dei nuovi orientamenti cristologici sulla comprensione dell'opera di Cristo

Autorizzazione del Tribunale di Roma del 26/4/1979 N°17672.