

Dio e Cesare

14

Dio e Cesare

Sett. - C.P. 756 - 35100 Padova - Taxe perçue/Tassa riscossa - FD CMP

דיו וטודיו
אמת קנה ואל תמכר

Acquista la verità e non la vendere

אמת קנה ואל תמכר

Nuova serie
Anno VII 1995/2

Semestrale
Sped. in abb. post. 50%

14

STUDI DI TEOLOGIA
Rivista teologica semestrale edita a cura dello
ISTITUTO DI FORMAZIONE EVANGELICA E DOCUMENTAZIONE

Anno VII/2

N° 14

II° Semestre 1995

Direttore responsabile
Prof. Pietro Bolognesi

Amministrazione
I.F.E.D.
C.P. 756
I-35100 Padova

Abbonamento annuo L. 22.000 - Sostenitore L. 35.000 - Estero L. 35.000.
I versamenti vanno effettuati sul CCP N° 10867356 intestato a Ifed, C.P. 756, Padova.
Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono tacitamente rinnovati.
La rivista esce a febbraio e a ottobre.
Spedizione in abbonamento postale 50% - semestrale.
Per corrispondenza con la redazione: Sdt, Via J. della Quercia 81, 35134 Padova.

SOMMARIO

Introduzione

ARTICOLI

* *Lo stato in un'ottica evangelica*
Pietro Bolognesi pag. 110

* *La Dichiarazione di Oxford su cristianesimo ed economia*
Giuseppe Rizza pag. 166

DOCUMENTAZIONE

* *Tesine riassuntive* pag. 178

* *Questionario* pag. 180

* *La nascita di un partito cristiano*
Demetrio Amadeo pag. 182

STUDI CRITICI

* *Politica e visione cristiana*
Paolo Colombo pag. 186

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE pag. 192

LISTA DEI LIBRI RICEVUTI pag. 207

INDICE DEL VOLUME pag. 209

Introduzione

Nessun credente è veramente felice del proprio voto. Da qualunque parte si guardi, rimane in tutti una forte dose d'insoddisfazione. Per il mondo evangelico è giunto il tempo di riflettere in maniera più approfondita anche sulla questione politica. La crescita quantitativa e qualitativa che registra, oltre alle nuove possibilità che si presentano, inducono ad affrontare con maggior impegno anche il rapporto Dio e Cesare, ovvero della chiesa con lo stato.

Sulla questione si devono purtroppo registrare fatti abbastanza tristi. In molti ambienti evangelicali si è suggerito una separazione tra cose sacre e cose profane. Il Signore avrebbe a che fare con la vita spirituale come la vita personale e di chiesa, ma non col mondo abbandonato al dominio di Satana. In altri ambienti in cui si sottolinea giustamente la necessità di essere liberi da imposizioni esterne, è mancata la possibilità di approfondire la questione, perché sono mancate le informazioni e gli stimoli necessari alla riflessione che è quindi stata inevitabilmente ridotta.

Con questo materiale si vuole sollecitare la riflessione e in un certo senso provocare un maggior impegno anche in campo sociale e politico. I credenti devono penetrare nei gangli vitali della società civile (mass-media, insegnamento, associazioni culturali, ecc.). Il Dio che si è rivelato nella storia è il Signore di essa. I cristiani hanno una proposta significativa per il mondo in cui vivono.

Quel che bisogna evitare però, è d'interagire col mondo sulla scorta delle esperienze maturate nel proprio passato senza Dio. Perché il contributo sia significativo è necessario impegnarsi in una ottica dettata da una scuola di pensiero attenta ai valori della Scrittura. Alla luce della Parola di Dio e nella forza dello Spirito è giusto pensare ad una rifondazione del pensiero e ad una nuova creatività.

Di fronte all'invasione dello stato, della burocrazia e di tutte le tendenze egemoniche, siano esse politiche o culturali, i cristiani sanno che c'è un solo Signore. Il loro desiderio sarà dunque quello di una vita omogenea rispetto a ciò che professano.

Questo numero tenta di sensibilizzare ulteriormente al problema e alle responsabilità che la chiesa ha nei confronti dello stato. Lo fa con tutti i limiti connessi ad una cornice prevalentemente teologica, ma anche con l'ambizione di sollecitare ad una più incisiva azione pratica. Rimanere più vicini alla riflessione teologica anziché a quella politica vera e propria, non vuol dire distanziarsi da quest'ultimo in modo radicale. Si tratta solo di un particolare punto di vista. Trattandosi di materiale di un corso, non ha la completezza che si richiede per un trattato vero e proprio, ma tenta d'offrire spunti per la riflessione.

Accanto ad inevitabili consensi, questo numero raccoglierà anche dissensi e questo, non solo da chi è abituato a scindere la propria vita, ma anche da parte di chi si è infeudato nelle ideologie già esistenti senza sottoporle ad una revisione radicale. Ciò non elimina il nostro impegno per stimolare all'esercizio responsabile della vocazione evangelica anche in campo sociale e politico. Non è forse vero che c'è un solo re al quale appartiene la terra e tutto ciò che è in essa?

P.B.

RICHIAMO

Si ricorda che la vecchia serie di *Studi di teologia* contiene un numero dedicato a "Regno di Dio ed etica sociale" che può utilmente ampliare la riflessione. Si tratta del N° 8 (1981) che gli abbonati di vecchia data e le biblioteche sicuramente possederanno.

LO STATO IN UN'OTTICA EVANGELICA

Pietro Bolognesi

I. TENDENZE EMERGENTI

- I.1 La tendenza escatologica
- I.2 La tendenza amartiologica
- I.3 La tendenza cristologica
- I.4 La tendenza teologica

II. PROSPETTIVE BIBLICHE

- II.1 Testi
Legge - Altri scritti - Profeti - Vangeli e Atti - Epistole - Apocalisse
- II.2 Temi
Il mandato divino - Il primato di Cristo - L'universalità del diritto di Dio - La distinzione delle istituzioni - I criteri operativi

III. PROSPETTIVE STORICHE

- III.1 Dai primi secoli alla fine del medioevo
- III.2 Dalla Riforma
- III.3 Dopo la Riforma
- III.4 Dai tempi moderni

IV. ORIENTAZIONE TEOLOGICA

- IV.1 La pratica della giustizia sociale
- IV.2 La promozione del bene della società
- IV.3 La coscienza degli aspetti strutturali
- IV.4 La valorizzazione di organi intermedi
- IV.5 La responsabilità verso Dio

Lo stato¹ tende ad assorbire sempre più spazi nella vita sociale dell'uomo. Esso non è solo una tra le tante dimensioni della vita umana, ma quella che all'ora attuale appare forse la più invadente. Malgrado il suo dichiarato pluralismo, lo stato esercita pressioni non indifferenti sull'individuo, sulla società e sulla chiesa. Il termine stesso ha una risonanza astratta, ma prima o poi tutti si rendono conto della sua pesante concretezza.

I credenti sono impegnati nell'avanzamento del regno di Dio nella famiglia, nella chiesa, nell'istruzione e in tutte le sfere della vita, non ultima quella dello stato. E' allora più che giusto che si interrogano sulle loro responsabilità anche nei confronti di quest'ultimo. E' importante che essi riflettano su quello che lo stato dovrebbe essere secondo il piano di Dio. Qual è la natura dello stato? E' possibile delineare una teologia dello stato? Nella mente di tutti sono impressi modelli difficili da scalfire, ma se si immaginasse un azzeramento delle funzioni attualmente ricoperte dallo stato, come ci si muoverebbe per delinearne un ruolo che onori la rivelazione di Dio?

Si deve notare con imbarazzo come nelle chiese evangelicali vi sia stata poca riflessione in proposito e come la loro presenza ed azione siano assai spesso irrilevanti per la società. Molti cristiani sono passati o passano con disinvoltura dalla reazione all'integrazione senza tentare di sviluppare una visione radicalmente biblica e coerente. Le loro convinzioni sono spesso assimilabili alla gente comune ponendo un serio interrogativo alla supposta specificità cristiana anche in ambito socio-politico.

Dal punto di vista teologico la dottrina dello stato è una delle più complesse che si possano affrontare e questo per diversi motivi. Prima di tutto per le sue diverse ramificazioni e connessioni, in secondo luogo per le competenze che un simile studio richiede, in

¹Il termine stato è qui reso con la lettera minuscola salvo nei casi in cui si tratta di citazione. Ciò vale a sottolineare l'intenzione di attribuirgli un ruolo del tutto comune in contrasto con le diffuse tendenze statolatriche.

terzo luogo per le differenze che si registrano tra i credenti in questo campo. I limiti di un discorso di carattere teologico non devono comunque costituire un complesso troppo paralizzante. Anche le altre discipline evidenziano limiti non indifferenti quando si tratta di riflettere sul ruolo dello stato. Herman Dooyeweerd afferma che "non v'è forse comunità che abbia suscitato una tale diversità d'opinioni nella filosofia sociale moderna e nelle scienze sociali come lo Stato"².

A causa dei vari presupposti anche molti cristiani hanno finito per sviluppare convinzioni politiche assai diversificate. In campo economico si possono trovare un po' tutte le posizioni: dal capitalismo al socialismo con molte sfumature intermedie³. In campo sociale si va dalla concezione individualista a quella collettivista. Al momento attuale non si può dire che esista una visione univoca tra i credenti per ciò che attiene al ruolo dello stato e alla funzione della politica. Ciascuno ha infatti riversato nella riflessione la propria filosofia ed i propri presupposti. E il più delle volte è mancata qualunque sollecitazione volta a verificare la coerenza dei presupposti con la fede dichiarata.

Pur non considerandosi al riparo da tali rischi, questo studio è un tentativo per stimolare la riflessione in questo campo. E' sembrato che malgrado tutto valesse la pena cercare di non tacere. Per il credente la modestia non deve impedire l'impegno.

Lo studio si articola in quattro fondamentali sezioni. La prima riguarda le tendenze emergenti e cioè quelle che possono essere considerate le grandi scuole di pensiero. La seconda sezione tenta di richiamare alla mente i testi ed i temi biblici più rilevanti per l'indagine. La terza sezione offre un breve panorama della questione da un punto di vista storico. La quarta ed ultima sezione focalizza l'orientazione teologica.

²H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, Amsterdam-Philadelphia, H.J. Paris - Presb. and Ref. 1969, vol. III, p. 380.

³Robert Booth Fowler, *A New Engagement: Evangelical Political Thought, 1966-1976*, Grand Rapids, Eerdmans 1983.

I. TENDENZE EMERGENTI

Sull'origine e la funzione dello stato si possono sostanzialmente riconoscere quattro filoni principali nella tradizione cristiana. Ciascuno di essi sfocia in diversi atteggiamenti su quella che deve essere la funzione dello stato nel mondo attuale.

1.1. *La tendenza escatologica*

La prima concezione cui bisogna fare riferimento è quella *escatologica*. Essa collega lo stato con l'*ordine del giudizio*. Si tratta dunque d'una concezione *radicale* che vede lo stato come una realtà marcata dal peccato e condannata alla perdizione. L'istituzione dello stato, come quelle politiche, sociali, economiche, deve essere abbandonata a se stessa perché non ha particolare rilevanza per quanto attiene al regno di Dio. Il mondo è destinato a scomparire per cui non rimane che tentare di offrire in primo luogo la salvezza dell'anima agli uomini perché se ne salvino il maggior numero.

Pensare che la Bibbia abbia solo a che fare con la salvezza spirituale dell'uomo, o ritenere che il suo insegnamento riguarderebbe solo la vita di popoli ormai distanti dal mondo attuale per le loro caratteristiche, situazioni e problemi, risulata una grande distorsione della fede cristiana. La vita è religione nella sua interezza in quanto consiste nella risposta alla Parola di Dio, corretta o sbagliata che sia. La religione non è una scelta di cui valersi o meno, ma un dato di fatto dell'esistenza. Ciò significa che non v'è nulla che sia estraneo a Dio e alla sua legge. Porsi la questione dei rapporti dei credenti con lo stato alla luce della Scrittura non è dunque solo legittimo, ma doveroso.

L'ipotesi escatologica comporta inoltre altri problemi nel senso che nessuno può essere veramente coerente con una tale impostazione. Ciascuno infatti lavora nel mondo e cerca di migliorare la propria situazione. Lo stesso annuncio dell'Evangelo non può fare a meno delle strutture proprie al mondo. La vita non è solo "spirituale", ma implica molte altre dimensioni che non possono essere

separate le une dalle altre. Questo significa che si tratta d'una visione impraticabile con rigore e in definitiva utopistica.

1.2. *La tendenza amartiologica*

La seconda concezione può essere considerata *amartiologica*. Essa collega l'inizio dello stato con l'entrata del peccato nel mondo e quindi con l'*ordine della preservazione*. L'autorità civile sarebbe stata ordinata da Dio per contenere gli effetti del peccato sul genere umano. La funzione dello stato sarebbe dunque essenzialmente negativa e consisterebbe nel preservare l'ordine e la decenza in una realtà ormai compromessa. La vita politica sarebbe dominata dal peccato e i cristiani non dovrebbero essere coinvolti in essa. Lo stato vive a causa del potere e la chiesa a causa dell'amore.

Tale concezione trova larga adesione in ambiti evangelici, ma può essere fatta risalire alla tradizione luterana con la sua comprensione del rapporto Legge ed Evangelo. Mentre lo stato dipenderebbe dalla legge della giustizia, la comunità cristiana dipenderebbe dall'Evangelo della grazia.

Anche questa opinione non è senza problemi. La dissociazione che implicitamente suggerisce pone problemi non indifferenti. In nome di essa si sono perpetrati abusi e discriminazioni e non sembra per niente facile continuare a difendere tale causa.

1.3. *La tendenza cristologica*

La terza concezione può essere considerata quella *cristologica*. Secondo questa l'origine dello stato è collocata nell'*ordine della redenzione*. La grazia di Dio per il mondo è manifesta in Gesù Cristo. Il proposito di Dio in Cristo ha quindi il suo fuoco nella chiesa. Egli s'interessa alla comunità credente e non allo stato. Dal canto suo lo stato non deve costruirsi una sua propria visione della realtà e delle proprie funzioni, ma è esposto alla luce che irradia dalla comunità credente. La vita dello stato deve riflettere quella della chiesa. Nella chiesa si avrebbe una pienezza di luce tale da illuminare anche il mondo. Lo stato brillerebbe semmai di una luce

riflessa. L'autorità di Dio nel mondo assumerebbe quindi il carattere di una cristocrazia. E' come se la creazione assorbisse la redenzione.

Ma l'ordine della redenzione non può precedere quello della creazione senza stravolgere la struttura della rivelazione stessa: creazione-caduta-redenzione. Tra i sostenitori di questa concezione si possono evocare Karl Barth e Jacques Ellul.

1.4. La tendenza teologica

La quarta concezione può essere considerata *teologica*. L'origine dello stato è fatta risalire all'*ordine della creazione* stessa. Dio ha creato la realtà e l'ha ordinata attraverso la propria parola. Ciò che lui ha creato non è stato il caos, ma il cosmo e cioè l'ordine (Is 45,18-19). Dio ha affidato all'uomo un mandato che comprende tutte le sfere dell'esistenza umana, non da ultimo lo stato.

Il peccato ha senz'altro rovinato in maniera radicale tutte le relazioni esistenti e quindi anche tutto ciò che attiene alla politica, ma per la grazia di Dio in Gesù Cristo l'uomo può lavorare per restaurare la realtà originaria per l'onore di Dio. Il potere del peccato non dev'essere assolutamente minimizzato, ma nemmeno la potenza della redenzione operata da Cristo.

La tendenza teologica si ritrova in ambiente riformato dove ha ispirato oltre che Calvino, anche uomini come Abram Kuyper. Tommaso d'Aquino ha cercato di "battezzare" questa concezione dandone una versione modificata. Egli considera la legge naturale valida per lo stato accanto a quella canonica valida per la chiesa in vista di una sintesi, ma questa rimane una concezione sostanzialmente dualistica estranea alla visione biblica e in contrasto col pensiero riformato.

E' evidente che gli indirizzi più sopra evocati non danno solo un'idea della varietà delle prospettive, ma anche dei rischi che influenzano la lettura dei dati biblici e di quelli storici. Pur essendo consapevoli di ciò bisogna ora affrontare tali dati.

II. PROSPETTIVE BIBLICHE

La Bibbia si rivolge all'uomo nella sua totalità e concerne quindi l'insieme delle sue relazioni. Vivere la fede in un mondo reale comporta la necessità di far posto alla prospettiva di Dio anche per quel che riguarda lo stato. Il *Sola Scriptura* dei Riformatori evoca la portata della rivelazione biblica per la vita nella sua interezza. Per essere autentici evangelici bisogna dunque partire dalla Scrittura.

Questo non significa che la Scrittura fornisca tutte le soluzioni alle questioni che i credenti devono quotidianamente affrontare, ma vuol certamente dire che contiene stimoli per orientare nei vari campi della vita umana. I cristiani sanno che ne va della loro identità. O con Dio sulla base della Scrittura, o con una divinità generica a prescindere dalla Scrittura. Ecco perché bisogna partire dalla Parola di Dio anche per quanto concerne una dottrina dello stato.

Per affrontare un simile studio si cercherà di seguire un duplice percorso. In primo luogo si cercherà di raccogliere dei testi che sembrano offrire elementi immediati alla riflessione, in secondo luogo si cercherà di cogliere dei temi di fondo.

II.1 Testi

Senz'averne la pretesa di capire subito tutti i testi si tenterà di ascoltarli per cogliere le affermazioni più rilevanti. A questo stadio si cercherà d'evitare conclusioni troppo rigide.

II.1.1 Legge. La rassegna dei testi deve senz'altro partire dalla *Genesi*. Nel regno stabilito da Dio con la creazione, l'uomo appare come un essere con una sua *specificità*. La sua esistenza è protetta da Dio. (Gn 9,6). L'uomo è chiamato alla dominazione del mondo creato imitando Colui di cui è l'immagine. Col *lavoro* egli deve esercitare un potere che è strettamente unito alla sua identità ed alla propria realizzazione. Col lavoro, l'uomo deve rispettare l'*ordine* e gli *equilibri* della creazione in accordo con la volontà di

Dio. Dio stabilisce inoltre diversi paesi o *nazioni* (Gen 2,11-14) caratterizzate da risorse ben distribuite.

Ma l'entrata del peccato nel mondo mette in evidenza l'egoismo umano e causa desolazione, divisioni e sopraffazioni. Da Genesi 3 in poi il mondo intero è succube di un *disordine sistemico*. Soffre per gli squilibri e aspira alla liberazione. Il culmine del disordine è espresso nel progetto di Babele (Gn 11). L'uomo che ha rotto l'alleanza con Dio cerca di realizzare un grande progetto a prescindere da Lui. Ma in un mondo diviso in profondità dagli effetti del peccato, un simile progetto non può aver successo.

Sempre nella Genesi si trova la vicenda di Giuseppe, un uomo che svolge il suo *ufficio* in ambiente pagano. Egli non ha timore di proclamare davanti a Faraone la signoria di Dio e di suggerire poi soluzioni per l'imminente carestia. Dio l'onora e Faraone riconosce la grandezza di Dio attraverso una simile disponibilità (Gen 41,38). Giuseppe finisce per ricoprire un incarico di grande responsabilità in uno stato pagano.

Un altro episodio che viene subito a mente quando si pensa allo stato ed ai suoi rapporti con il popolo di Dio è *Esodo* 1,17. Si tratta di un esempio di *disubbidienza*. Davanti ai condizionamenti che lo stato vuole imporre ad Israele, c'è tutta una categoria di persone che oppongono una resistenza estremamente rischiosa. Le levatrici disubbidiscono allo stato per timore di Dio ed Egli le approva. Dopo aver resistito per un certo tempo, il popolo si ribella a chi detiene il potere, e la signoria di Dio è cantata con gioia (Es 15,18).

Nella legge si trova poi una *legislazione* che non si limita ad una sfera sacra, ma tocca tutte le dimensioni della vita umana per conferirle una vera *qualità*. La legge riguarda dunque vari campi.

La *sicurezza della persona e della sua salute*. Ogni persona in quanto tale deve essere rispettata (Lv 19,14; Dt 27,18). Anche le costruzioni devono rispondere a certi criteri in modo da non attentare alla vita umana (Dt 22,8) che è dono di Dio.

La *correttezza del commercio* (Lv 19,35; Dt 25,13-15). Il lavoro dev'essere svolto rispettando i diritti di ciascuno e deve essere retribuito in modo corretto (Lv 19,13; Dt 24,14-15). All'attività

lavorativa deve essere collegata anche la necessità del *riposo* regolare, perché il lavoro non è il tutto dell'uomo.

Le *garanzie giuridiche* (Dt 16,18-20: 17,8; 1,17; Es 23,6). Il diritto ha il suo fondamento sicuro in Dio stesso (Dt 10,17) e nemmeno il re è dispensato dall'osservanza della legge (Dt 17,18-20). Le autorità non devono essere maledette (Es 22,28). Le *sanzioni* previste per i crimini non devono però essere eccessive (Dt 25,1-3). Esse evocano la responsabilità di chi infrange la legge e richiedono l'espiazione e la restituzione⁴.

La *solidarietà sociale*. Le istituzioni della *decima* e dell'*anno sabatico* (Lv 25,1-7) implicano l'attenzione per i poveri. Esse sono delle strutture capaci d'ammortizzare certe tensioni sociali, ma quel che va sottolineato è che lo straniero, l'orfano e la vedova possiedono tali cose di *diritto*. Possono beneficiare di quel che rimane della mietitura (Dt 24,17-22). Si capisce che non si tratta della moderna carità (vocabolo che non ha corrispondenti in ebraico), ma di giustizia. Si tratta cioè di un obbligo verso qualcuno che possiede la stessa dignità davanti a Dio. Il beneficiario lo riceve di diritto. Il povero può inoltre godere di vantaggi per quanto riguarda il credito (Lv 25,35-38). In questo contesto si colloca la istituzione del *giubileo*. Esso riguarda la distribuzione dei beni. Ogni cinquanta anni la terra è resa al proprietario originario per evitare la capitalizzazione della terra e quindi il rischio dell'accumulo di ricchezze. Il diritto alla *proprietà* è così nel medesimo tempo affermato e relativizzato perché la terra è del Signore.

La *famiglia*. Ognuno deve rispettare il proprio ruolo (Lv 19,3; Dt 27,16) e non offendere l'altro (Es 21,15). La persona anziana deve essere trattata con rispetto (Lv 19,32). La famiglia possiede un ruolo notevolissimo nella regolamentazione degli stessi equilibri sociali. Il fidanzato deve per esempio provvedere la dote e non viceversa come nella tradizione europea (Es 22,16; Gn 34,12). La

⁴Cfr il saggio di E.L. Hebden Taylor "The Christian and Penal Law" *Pro Rege* IV (1975/2) pp. 16-28 e R. De Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato, Marietti 1964, pp. 165ss. (orig. 1957).

dote (*mohar*) versata dal fidanzato testimonia la maturità di quest'ultimo sul piano personale e sociale, ma costituisce pure una copertura economica per la moglie e per gli stessi figli. In caso di divorzio per colpa del marito, la moglie è garantita, ma se è invece colpa di quest'ultima, i figli hanno una certa protezione. La famiglia fornisce quindi l'assistenza sociale necessaria al funzionamento della popolazione senza che lo stato debba intervenire.

La *correttezza dell'informazione*. La diffamazione è proibita e severamente punita (Es 23,1-3; Lv 19,16).

Il fatto che la legislazione riguardi tutta la vita non implica comunque che lo stato ne sia il supremo regolatore. La responsabilità di quest'ultimo interviene solo quando le offese non possono essere affrontate privatamente. Se per esempio un ladro si pente e restituisce il maltolto la questione non deve investire lo stato (Lv 6,1-7)⁵.

C'è nel complesso un intreccio di equilibri che meriterebbe un'assai più ampia trattazione, ma che serve comunque a favorire una grande equità ed offrire veri contrappesi.

II.12 Altri scritti. Il libro di *Giosuè* dedica diversi capitoli alla *divisione del paese* (13-19). La necessità di rispettare i confini era già stata evocata quando Mosé aveva chiesto al re di Edom di transitare attraverso il suo paese (Num 20,17) e qui è sottolineata nuovamente l'importanza di limiti per lo sviluppo di affari. Le dodici tribù israelitiche, raggruppate in *federazione*, aderiscono ad un patto a Sichem (Gs 24).

Al tempo della *monarchia* si capisce che Israele riconosce una certa autorità ai re, ma essa non è assoluta. Il re è al servizio del popolo e come quest'ultimo è sottoposto alla legge ed al giudizio di Dio. Il potere appartiene in ultima analisi a Dio che giudica sulla base dell'obbedienza alla legge e la fedeltà al patto.

Per un uomo di Dio come *Samuele*, la questione importante non

⁵Vern Poytress, *The shadow of Christ in the Law of Moses*, Brentwood, Tn, Wolgemuth & Hyatt 1991.

è il tipo di regime (neofederalismo dei giudici o monarchia), ma i motivi che lo determinano. Il popolo chiede un re, ma non quello promesso dalla legge. Esso vuole un re che somigli al potere pagano (1 Sam 8,5,20). Precisando le caratteristiche negative che possono manifestarsi anche in un regime monarchico, Samuele ricorda che fra il re ed il popolo esiste la legge cui tutti devono adeguarsi (1 Sam 8,1 ss.). Essa consente di essere *sottomessi e critici* a seconda dei casi e colloca la questione dei rapporti tra popolo e governo all'interno di *strutture*.

1 Re 18 mostra che c'è un tempo per aspettare con pazienza ed un tempo per reagire. Ci sarebbe la tendenza a pensare che i profeti abbiano sempre reagito con forza a certi abusi, ma questi episodi fanno intravedere anche la possibilità di pazientare e attendere i momenti opportuni. In un certo momento Elia attacca frontalmente i nemici, ma poi sa arretrare in modo strategico. Le stesse scuole dei profeti costituiscono dei centri di riflessione religiosa e politica.

L'invito a *praticare la giustizia* è ovunque presente (Sal 58,1; 72,1-2.12-14; 82,1-4). Ciò determina un atteggiamento di obbedienza e di critica nel medesimo tempo. I valori di Dio valgono per tutti ed il Salmista dichiara che non sarebbe stato svergognato neppure davanti ai re pagani (Sal 119,46; cfr Dt 4,6-8).

L'*Ecclesiaste* loda la *socialità* del potere che lo rende capace di ascoltare e dialogare, piuttosto che l'egoismo che isola e rende despota ed insensato (Eccl 4). Per questo sono necessari molti consiglieri (Prv 11,14; 15,24). A causa dei limiti umani, quelli che verranno in seguito non si rallegreranno (Eccl 4,16), perché si ha sempre a che fare col relativo. Nessuno si sorprenda dunque di vedere superati e calpestati certi valori. Il potere non va demonizzato, perché i re regnano ed emettono giusti decreti a causa di Dio (Prv 8,15-16).

II.13 Profeti. In molte affermazioni dei profeti, il potere politico appare come uno strumento d'oppressione, di sfruttamento e di schiavitù che merita il severo giudizio di Dio (Is 3,14-15; 10,1-2; 14,5-6.20). Perché la *giustizia* si faccia strada nel paese si guarda

al Messia e alla sua azione (Is 16,5; 31,5; Ger 23,5). La protesta non è mai in nome di un potere umano, ma in nome di Dio. Il carattere precario della realtà in cui vivono non è un pretesto per l'immobilismo, perché l'appello a lavorare per il rinnovamento del mondo è costante.

Siccome la vita umana è un'unità, se il popolo diventa indifferente alla giustizia sociale (Is 1), anche il culto diventa inaccettabile. Le *strutture* in cui si esplica il proprio culto non sono indifferenti davanti a Dio. Lui promette infatti di giudicare il popolo non solo per i peccati personali in cui è caduto, ma anche per i suoi peccati sociali (Mal 3,5). La sua indifferenza agli abusi è inaccettabile (Is 5,8; Ger 22,13). L'associazione tra valori personali e sociali, tra salvezza e giustizia è molto stretta. "La salvezza s'è tenuta lontana poiché la verità soccombe sulla piazza pubblica e la rettitudine non può avervi accesso" (Is 59,14).

Nel libro di *Geremia* si trova l'invito agli esuli di Babilonia a *partecipare attivamente* al bene della città in cui sono deportati malgrado la sua natura pagana (Ger 29,4ss.). Geremia stesso parla al re (Ger 13,18; 5,30).

Amos condanna senza mezzi termini il potere che anziché essere garante della giustizia e del diritto è di scandalo per la vita lussuosa e moralmente degenerare che conduce. La coscienza del mandato sociale è assente ed il popolo è oppresso (Am 4,1-4; 6,1-7). Il *potere giudiziario* calpesta il diritto per motivi venali e non rende giustizia al debole (5,7,10-12; 6,12). Lo stesso vale per il *potere economico* (2,6-8; 3,9-10; 8,4-8) e per quello *militare* (4,4-5; 5,4-6,14-15; 8,13-14). *Amos* denuncia pure i peccati degli altri popoli commessi con la compiacenza del popolo di Dio (2,1-15) e afferma la necessità di stabilire fermamente il *diritto* (5,15).

Ezechiele denuncia l'incapacità del potere per mettere in evidenza una prospettiva più ampia, quella del regno di Dio. Vuole che il popolo si apra al futuro escatologico alla luce del quale bisogna giudicare il presente (Ez 34,23-31).

Daniele ed i suoi amici non si contrappongono per principio allo stato, ma sono pronti a porre dei limiti quando esso pretende

invadere campi che non gli competono. Anche qui si potrebbe parlare di una sorta di *disubbidienza* all'autorità in nome dell'ubbidienza a Dio. Lo stato ordina cose inaccettabili per dei credenti e questi s'oppongono.

Il Signore è confessato come l'Altissimo che regna sui regni degli uomini (Dn 4,32)⁶ e la sua signoria è estesa allo stato pagano che opprime gli esuli del popolo di Dio. Ciò s'accorda con la convinzione che anche i sovrani stranieri sono strumenti della volontà di Dio (Is 10,5-6; Ger 27,4-8; 28,14; 43,10).

II.14 Vangeli e Atti. Le parole di Gesù hanno una connotazione che "è nel medesimo tempo sociale ed etico-religiosa"⁷. Gesù pone i popoli pagani nell'orbita della propria signoria. Egli smaschera le false antitesi e annuncia che gli ultimi saranno primi nel suo regno (Lc 13,22-30; Mt 8,10-12). Si capisce dunque come il tema dello stato e della giustizia possano essere presenti anche nel NT⁸. Appare ancora più chiaro come l'origine dello stato debba essere fatta risalire a Dio stesso in quanto l'uomo è dotato sin dalla creazione di istinto sociale. C'è dunque un *fondamento divino dell'autorità* (Gv 19,11). Lo stato non è né demonizzato, né divinizzato, è semplicemente collegato al detentore del potere, Dio.

"Date a Cesare ciò che appartiene a Cesare e a Dio.." è una formula molto semplice, ma capace di far riflettere sull'estensione legittima o meno delle esigenze di Cesare. Il cristiano è cittadino dello stato e non solo del Regno. A Cesare appartengono il denaro e le tasse da pagare, ma a Dio non appartiene solo una sfera

⁶Quasi tutti i Commentari di questo libro evidenziano questa dimensione.

⁷H. Ridderbos, *The coming of the Kingdom*, Phillipsburg, Presb. and Ref. 1969, p. 188ss.

⁸Cfr sul tema in generale O. Cullmann, *Dio e Cesare*. Il problema dello stato nella chiesa primitiva, Milano, Comunità 1957; Id., *Studi di teologia biblica*, Roma, AVE 1968, pp. 87-166; L. Goppelt, *Teologia del NT*, Brescia, Morcelliana 1983, II, pp. 541-583; H. Schlier "Lo stato nel NT" in *Il tempo della chiesa*, Bologna, il Mulino 1965, pp. 3-26; Id., *Riflessioni sul NT*, Brescia, Paideia 1969, pp. 251-274; per una presentazione dell'ambiente: AA. VV. *Cristianesimo e potere*, Bologna, Dehoniane 1986; G. Theissen, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Genova, Marietti 1987; A.W. Meeks, *I cristiani dei primi secoli*. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo, Bologna, il Mulino 1992; B.W. Winter, *Seek the Welfare of the City*, Carlisle, Paternoster 1994.

dell'esistenza, bensì tutto l'uomo. Cesare passerà e con lui le sue esigenze, ma Dio non passerà. Lo stato non deve dunque avere pretese totalitarie⁹, ma dev'essere un semplice amministratore di taluni beni perché la terra con tutto ciò che contiene appartiene al Signore (Sal 24,1).

Matteo 13,24-30,36-43 non ha direttamente a che fare col tema dello stato, ma può aiutare a chiarire la possibilità della *coesistenza* di realtà avverse nel mondo. Esso insegna che si possono tollerare le zizzanie e che vi può quindi essere una certa *pluralità* che non esclude il giudizio divino. Se il Signore può accettare tale pluralità deve accettarla a maggior ragione lo stato. Al suo interno vi possono essere visioni del mondo in conflitto tra loro.

Con *Atti* 4,12,19 si indica che Dio stesso è pronto ad intervenire contro lo stato e poi si pongono le esigenze della predicazione dell'Evangelo al di sopra delle richieste dello stato (At 5,29). L'accusa che viene mossa ai cristiani: "essi tutti vanno contro gli statuti di Cesare dicendo che c'è un altro re, Gesù" (At 17,7) sottolinea a quale autorità essi realmente ubbidiscono. L'opposizione Cristo/Cesare riguarda la questione della sovranità. Al momento del battesimo i cristiani confessano la loro appartenenza all'unico Signore e dichiarano così il loro concetto di sovranità. A Filippi Paolo e Sila dimostrano che sono pronti a soffrire per il Signore, che un credente resiste alla tentazione di fuggire davanti alle proprie responsabilità pur avendone la possibilità, che è lecito sfidare l'autorità che non s'attiene alla giustizia (At 16,19-40). La *sofferenza* non esclude il *confronto*, né il richiamo alla *legge*.

II.15 Epistole. Romani 2,15 mostra che anche chi non è credente ha una certa percezione della legge morale di Dio. Pur non potendo condurre alla salvezza, né alla costruzione d'una società perfetta, la legge morale si legittima a prescindere dall'educazione o meno.

⁹H.D. Wendland, *Ethik des Neuen Testament. Eine Einführung*, Göttingen 1970 (tr. it.: Brescia, Paideia 1975, pp. 50, 120ss.).

In *Romani* 13 la Scrittura offre una delle presentazioni più comprensive del *ruolo dello stato*¹⁰. Esso deve essere ministro di giustizia. Non c'è alcuna relazione tra gli uomini che non sia rivendicata da Dio¹¹. La questione cui cerca di rispondere Paolo è importante, perché aiuta a capire se il credente debba essere sottomesso a due signori o meno. La sua risposta è assai chiara. Cesare, lo stato e il magistrato non sono altro che dei diaconi e quindi devono servire.

Questo testo non è una cambiale in bianco per lo stato, bensì un richiamo alle sue responsabilità verso l'unico Signore. Non è "una tipica morale da sudditi"¹², ma l'etica per persone con una vera dignità. Lo stato è abilitato a punire i crimini nella sfera affidatagli da Dio. Se la partecipazione alla vita dello stato da parte dei cristiani fu assai limitata, ciò nondimeno permise al cristianesimo di affermarsi nelle varie situazioni in cui venne a trovarsi.

Sempre nelle epistole è sottolineato il fatto che Cristo è colui che riconcilia il mondo con Dio. Il peccato separa il temporale e l'eterno, il terrestre e il celeste, la creazione e il Creatore, ma Dio riconcilia in Cristo tutta la realtà con sé (2 Cor 5,19; Col 1,20). Con l'opera di *riconciliazione* di Cristo la separazione tra temporale ed eterno ha avuto fine. L'opera dell'avversario mira a sua volta a riproporre una sintesi unitaria simile a Babele. La Scrittura respinge però con sdegno una simile ammucchiata (2 Tess 2,3-4). Ogni progetto unitario che prescinde da Cristo è destinato al fallimento.

Le *Pastorali* invitano all'*intercessione* per le autorità (1 Tm 2,1-2) ed alla *sottomissione* ai magistrati (Tt 3,1).

1 *Pietro* 2,13-14 insegna la sottomissione alle autorità per l'onore del Signore e alla necessità che esse esercitino la giustizia

¹⁰La bibliografia su questo testo è sterminata, a parte il mio "La situazione del cristiano davanti all'autorità secondo Romani 13" *RicBiblRel* XVII (1982) pp. 9-23; cfr J.V. Pica, *Romanos 13.1-7*, Roma, Las 1981.

¹¹P. Wells "Dieu Créateur et la politique" *La Revue Réformée* XXVII (1976) pp. 30ss.

¹²H.V. Campenhausen "Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des NT" in *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte* 1960, pp. 180-202, cit. p. 198.

autentica. Parlando però di "ogni istituzione" indica un *bilanciamento*. Nessuna autorità deve riassumere l'intera gamma delle attività umane.

II.16 Apocalisse. Il libro dell'Apocalisse riflette il gran cambiamento che ha avuto luogo tra chiesa ed impero rispetto al tempo di Paolo. L'ordine imperiale s'è trasformato in ordine persecutorio.

Da Apocalisse 8 emerge una visione antinormativa dello stato. Quest'ultimo è diventato strumento dell'ingiustizia e della corruzione perché chiede per sé ciò che appartiene solo a Dio. Roma sarà giudicata da Dio a causa delle sue pratiche immorali (Ap 14,8,15-20; 17,1-2; 18,2-3,9-10). I cristiani cominciano a *resistere* perché si rendono conto d'aver a che fare con uno stato idolatra che tenta la parodia diabolica del regno di Dio attribuendosi titoli divini e usurpando il diritto dell'unico Signore del mondo.

La Scrittura presenta dunque una visione in accordo col piano di Dio ed una che s'opponesse ad esso. Partecipando al processo politico in atto coi loro "sì" e coi loro "no" i credenti scelgono se ubbidire o meno. Il riferimento rimane la sovranità di Dio.

II.2 Temi

E' chiaro come i testi raccolti s'intreccino con diversi temi di fondo e si radichino in una visione complessiva che è tipica della rivelazione biblica. Inoltre risulta impossibile fare una semplice trasposizione dei dati biblici. Questi ultimi si riferiscono, almeno per quanto riguarda l'AT, ad una situazione in cui domina la teocrazia. Anche se vi sono dunque elementi che andrebbero valorizzati e forse tradotti nella riflessione contemporanea per la sapienza che veicolano, è necessario fare un percorso più ampio e individuare alcune linee guida della rivelazione. Esse potranno favorire una comprensione che sia attenta alle molteplici indicazioni della Parola di Dio¹³.

¹³Ronald B. Mayers "The New Testament Doctrine of the State" *JETS* XII (1969) pp. 199-214.

II.21 Il mandato divino. Dalla prima pagina della Bibbia fino alla fine si capisce come Dio tenga l'uomo per responsabile davanti a sé in tutte le sfere della sua esistenza e come egli sia chiamato a sottomettere la terra nel nome di Dio. L'uomo è posto nel giardino delle origini per dominare come un viceré e alla fine del tempo si parla di una santa città. Il piano di Dio riesce sempre e questo permette di sottolineare l'importanza del mandato divino.

Quest'ultimo presuppone evidentemente la signoria di Dio su tutta la realtà. Il mandato di Dio, "Crescete e moltiplicate e riempite la terra e rendetevi la soggetta..." (Gn 1,28) conferisce all'uomo una dignità senza pari nell'ambito della creazione. L'alleanza che sottende questo invito fa pensare ad una sorta di collaborazione tra Dio e l'uomo.

Il regno di Dio non s'identifica esclusivamente con la chiesa, ma abbraccia ogni area della vita umana. I credenti non devono glorificare Dio solo attraverso la vita di chiesa (adorazione, preghiera, meditazione), ma anche in tutte le altre dimensioni della vita (famiglia, lavoro, piacere, educazione, società, politica). Il Signore morì sulla croce non solo per la riconciliazione degli individui, ma anche per restaurare tutta la creazione nel suo giusto rapporto con Dio. La redenzione non concerne solo le anime dei credenti, ma il mondo nella sua interezza con tutte le sue strutture, le sue pratiche e le sue relazioni. I cristiani sono lasciati nel mondo per far sì che il deserto sia trasformato in un giardino alla gloria di Dio.

La rottura dell'alleanza da parte dell'uomo non impedisce così a Dio di mantenere il proprio progetto. I credenti sono nuovamente invitati a rispondere al mandato di Dio: "Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli..." (Mt 28,19). Gesù risorto manda nuovamente i suoi figli nel mondo perché lo servano e l'onorino. Non si tratta di un nuovo mandato, ma dell'applicazione del primo nella situazione in cui l'uomo si trova dopo il peccato. L'uomo gestisce male la terra senza l'orientamento divino. La sfrutta e la manipola per i propri interessi, ma il ristabilimento della giusta relazione con Dio permette all'uomo di riorientare il proprio impegno nel mondo.

Qui non c'è un dominio spirituale contrapposto o superiore ad

uno materiale. E' sempre Dio che investe l'uomo di responsabilità sia per le cose terrene che per quelle celesti. Il primato di Cristo ha dunque un senso pregnante e concreto. In Colossesi 2,15 non si usa infatti un linguaggio simbolico. Satana è stato vinto, i credenti possono credere che il loro Signore è veramente Re di tutta la realtà anche se vi sono molte cose che sembrano negarlo. La franchezza cristiana per predicare l'Evangelo deriva dal fatto che Gesù è già colui che regna in accordo con quanto egli stesso diceva in Giovanni 12,31: "ora avviene il giudizio di questo mondo, ora sarà cacciato fuori il principe di questo mondo".

La vittoria è già stata riportata duemila anni fa ed i credenti hanno il grande privilegio di proclamare tale vittoria. Poco importa se tanti la negano e se molte evidenze non sembrano andare in quel senso. Per coloro che vivono per fede e non per visione, ciò che conta è quanto Dio afferma nella Sua Parola piuttosto che quello essi pensano di percepire con le loro esperienze.

II.22 Il primato di Cristo. Il Signore Gesù è presentato come Colui che ha il primato nella creazione e nella redenzione (Col 1,15-20). La creazione e la redenzione sono indissolubilmente legati alla sua signoria.

La *libertà* umana non può prescindere da essa. Essa non può essere pensata in astratto, ma può essere responsabilmente esercitata solo nella cornice della rivelazione e nella sottomissione a Cristo in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza.

(a) Nella creazione

"Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio, primogenito d'ogni creatura, poiché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, le cose visibili e le invisibili, troni dominazioni, principati, potestà; tutto è stato creato per mezzo di lui ed in vista di lui; ed egli esiste prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui" (15-17).
1

(b) Nella redenzione

"Ed egli è il capo del corpo, cioè della chiesa. Egli è il principio, il primogenito dai morti onde in ogni cosa abbia il primato. Poiché in lui si compiacque il Padre di far abitare tutta la pienezza e per mezzo di lui riconciliare a lui tutte le cose avendo fatto la pace mediante il sangue della croce d'esso per mezzo di lui tanto le cose sulla terra quanto quelle che sono nei cieli" (18-20).

Un testo del genere sottolinea come con la redenzione si abbia una nuova Genesi e come la chiesa rappresenti ormai la nuova umanità (cfr Col 3,10-11). Il Signore Gesù è pienamente sufficiente sia al mondo creato che a quello redento.

Il Signore Gesù è risorto per avere preminenza su tutta la realtà (Col 1,13-18). Ogni pensiero deve dunque essere tratto all'ubbidienza di Cristo (2 Cor 10,5) in cui *tutti* i tesori della sapienza e della conoscenza sono nascosti (Col 2,3).

Gesù è presentato come "il principe dei re della terra" (Ap 1,5) e si può quindi capire come egli possa affermare di possedere ogni autorità in cielo ed in terra (Mt 28,18-20).

Poiché Cristo è Signore nel campo della creazione come in quello della redenzione, i cristiani possono far sì che la loro identità cristiana abbia rilevanza sul piano civile senza per questo essere distorta da tale impegno. Si deve dunque riconoscere la legittimità di una comunicazione tra l'ambito della redenzione e quello della creazione. Il primato di Cristo implica la sua piena sufficienza per le esigenze del mondo creato.

II.23 L'universalità del diritto di Dio. Un altro tema molto presente nella Scrittura è quello dell'universalità del diritto di Dio. Poiché il mondo è il mondo di Dio, non v'è nulla che possa essere considerato estraneo a lui o possa comunque ritenersi autonomo nei suoi confronti. Accanto a Dio non vi sono altri signori e questo concerne sia il mondo celeste che quello terrestre. Ogni realtà ha un'esistenza dipendente.

La distinzione tra chiesa e stato che l'AT ed il NT insegnano

non implica mai l'estraneità dello stato alla legge di Dio. La vita è fondamentalmente una e possiede un unico centro. Tale centro è al di fuori di essa.

Questa prospettiva costituisce la premessa indispensabile per l'intelligibilità del reale. La realtà creata non ha criteri d'autorità diversi, ma uno solo. Siccome la ragione procede per analogia non si possono avere criteri diversi o contrapposti, perché in tal caso la stessa realtà non potrebbe più essere compresa. Invece, proprio perché Dio è l'unico Signore, l'uomo può osservare la realtà creata e comprenderla in quanto è riconducibile ad un campo unitario.

Ciò ha importanti conseguenze per quanto concerne la legge ed il giudizio di Dio. Dio si presenta come il "giudice delle nazioni" (Is 2,4). Se i re possono regnare ed emettere giusti decreti, volenti o nolenti lo devono a Dio (Prv 8,15-16). Nessuna nazione ha dunque il diritto di considerarsi estranea alla volontà di Dio. Non v'è stato al mondo che possa legittimamente considerarsi fuori dal dominio di Dio e possa quindi sottrarsi alla sua legge ed al suo giudizio (Sal 22; Prv 8,15-16; Fil 2).

Le nazioni sono chiamate a riconoscere Dio e ad osservare i suoi principi di giustizia (Lv 18,24-30; Prv 14,34; 16,12; Sal 110,5). I profeti esortano le nazioni a non allontanarsi dal diritto di Dio. Così un re pagano come Artaserse è sollecitato ad applicare la Sua legge (Esd 7,11-28). Tutto questo permette a Paolo d'affermare che tutto sarà giudicato dalla legge divina (Rm 1-3).

La Sua legge ed il Suo giudizio sono applicabili, perché il mondo di Dio non può essere diviso e sottratto al diritto di Dio. Se si suppone una diversa base per la conoscenza, si deve anche dedurre un diverso criterio per giudicare, ma la Scrittura non lascia intendere nulla di simile.

A questo punto può essere utile distinguere crimine e peccato. Il crimine è ciò che offende il prossimo, il peccato, ciò che offende Dio. Davanti a Dio ogni crimine è peccato, ma non ogni peccato è un crimine. Ciò significa che non vi deve essere un appiattimento tra i due. Non osservare l'anno sabatico ai tempi di Mosé era un peccato, ma non un crimine da punire (Num 25,1-7). In diversi casi

Dio interveniva direttamente per punire i peccati (Lev 10,2). Lo stato è abilitato a punire i crimini perché essi riguardano le relazioni tra gli uomini, mentre Dio può anche punire il peccato. I peccati contro Dio sono punibili solo da lui¹⁴.

II.24 La distinzione delle istituzioni. La rivelazione biblica induce a circoscrivere l'autorità e le competenze dei vari istituti. Bisogna che ciascuno limiti la propria azione all'interno di certe frontiere e che non ne scavalchi i limiti. Se non fosse così non si capirebbe il giudizio radicale che colpisce persone come Saul e Uzzia per citare solo due esempi. Saul che invade il campo di competenza di Samuele commette un atto di inaudita gravità. I re non sono né giudici, né sacerdoti e ciascuno deve guardarsi dall'inviare il terreno altrui.

A livello *strutturale* si deve riconoscere l'ordine in cui Dio ha creato il mondo. Nessuna istituzione deve prendere il posto che compete alle altre. La scuola, la società, lo stato, la chiesa, la famiglia, ecc. non devono sovrapporsi le une alle altre. Dio ha creato tali strutture perché si reggano in modo indipendente. La società è come un giardino con diverse piante e nessuna di esse dovrebbe essere un parassita che sfrutta la vita dell'altra. Ciascuna deve avere il proprio terreno.

Tutti gli uomini vivono nel contesto di relazioni ordinate da Dio e ogni attività umana ha un suo proprio ambito per consentire all'uomo di realizzarsi in quello specifico contesto. La chiesa non deve per esempio definirsi in base al riconoscimento dello stato, ma solo in forza della propria confessione di fede. Come tale essa deve governarsi in modo indipendente dallo stato in cui esiste. Lo stato ha uno scopo specifico e limitato. Esso è circoscritto dalle altre realtà e non deve pretendere di trovare in se stesso la propria autorità perché allora si porrebbe come realtà assoluta. All'inizio non v'è invece né la chiesa, né lo stato, ma Dio.

¹⁴V. Poythress, *op. cit.*, pp. 294ss.

I magistrati sono "ministri di Dio" (Rm 13,4) e in quanto tali non rispondono solo agli uomini del loro operato, ma a Dio stesso. Il magistrato non possiede un'autorità intrinseca, perché l'autorità non è un dato naturale. L'autorità proviene solo da Dio e solo lui può delegare. Gesù dice a Pilato "Tu non avresti alcun potere su me se non ti fosse dato dall'alto" (Gv 19,11). Ciò significa che nessuno può avanzare diritti su altri a partire dai propri convincimenti. Quando questo avviene, quando lo stato si considera autonomo, diventa qualcosa di bestiale (Ap 13). Lo stato deve semplicemente favorire il coordinamento delle diverse realtà esistenti al proprio interno e non dominarle.

Vi è un dominio di competenza del sovrano ed un altro che non è di sua competenza. Cesare ha a che fare col denaro e le tasse, ma non deve andare al di là di questi limiti. Il Signore Gesù non diede le chiavi del regno a Cesare, né la spada a Pietro. Egli agiva sulla base di una distinzione. Allo stato non bisogna dunque riconoscere un'autorità che non gli compete e ogni illecita pretesa di potere andrebbe stigmatizzata.

E' d'altro lato evidente come non si possa limitare il messaggio cristiano ad una sola sfera, ma come esso debba incidere su tutte le strutture. L'ordine di Dio di sottomettere la terra è ancora valido e a causa della redenzione non è una semplice utopia. L'uomo nel peccato ha perso il diritto e la capacità di dominare la realtà, ma l'uomo in Cristo ha il dovere di ubbidire all'ordine di Dio. Egli non può abbandonare le varie istituzioni a loro stesse senza venir meno al comandamento di Dio. Egli deve dunque lavorare per la loro trasformazione. Non deve fuggire dalle istituzioni per raggiungere Dio, ma lavorare perché esse siano cambiate e consacrate a Dio.

II.25 I criteri operativi. Per evitare che le affermazioni che precedono si riducano a qualcosa d'astratto e sfuggente bisogna fare un passo di più. Bisogna dunque tratteggiare quei criteri operativi che nella Scrittura sembrano rappresentare dei guardrail generali.

Il diritto di Dio è prima di tutto legato alla *verità*. I comandamenti di Dio sono veri non solo perché coincidono con la realtà,

ma anche perché vale la pena vivere in conformità ad essi nella propria vita¹⁵. La verità non è semplicemente un concetto, ma ciò che si deve fare, ciò in cui bisogna camminare (Sal 26,3; 86,11). Per essere veri bisogna essere interamente affidabili. Una comunicazione volta ad ottenere risultati contro la verità è inaccettabile così come è inaccettabile la calunnia e la distorsione dei fatti.

Strettamente unito al criterio della verità c'è quello della *solidarietà*. Il misero e l'orfano, l'afflitto ed il povero, sono i beneficiari dell'interesse divino. In questo contesto si deve capire l'opzione di Dio per i deboli e gli oppressi. Non si tratta di privilegiare i poveri perché sarebbero migliori o più santi dei ricchi. La povertà non è un mezzo di grazia, né una via preferenziale per essa. Dio non difende il debole sulla base di un giudizio di carattere spirituale, ma nell'ottica del servizio. Lo stato è chiamato a rendere un simile servizio in nome della giustizia pubblica e della solidarietà. L'interesse di Dio riguarda l'equità e la solidarietà che devono caratterizzare le relazioni umane.

Da notare comunque che poiché ciò che conta è la giustizia di Dio non si tratta di privilegiare il povero rispetto al benestante. Levitico 19,15 insegna che non si deve commettere iniquità nel giudicare, per cui "non avrai riguardo alla persona del povero, né tributerai speciale onore alla persona del potente, ma giudicherai il tuo prossimo con giustizia". L'autorità è un canale per l'affermazione delle norme divine di giustizia nelle relazioni sociali. Quando essa rimane fedele a tale ruolo costituisce una protezione dagli attacchi delle forze del male.

Il terzo criterio operativo che si può evocare è quello della *giustizia*. Dio vuole la giustizia. La Scrittura risuona del messaggio del diritto e della giustizia. Si tratta di due imperativi paralleli (Am 5,24). Essi esprimono il cuore della buona notizia e non devono essere separati come se appartenessero a mondi diversi. La Scrittura

¹⁵Cfr K. Haacker "Il concetto biblico di verità" *Sdt* 11 (1979) N 3 pp. 4-36.

insegna che "giustizia e diritto sono la base" del trono di Dio (Sal 89,14).

La Scrittura insiste sul fatto che Dio è profondamente coinvolto nella giustizia che viene praticata tra gli uomini (Sal 82,1-4). Simbolicamente i giudici ed i magistrati sono proprio definiti col termine di "dèi"! E questo da un'idea della responsabilità e dello stretto collegamento con il Giudice di tutta la terra.

Verità, solidarietà (clemenza) e giustizia sono associati all'avanzare trionfante di Dio sul suo carro. "Avanza maestoso sul carro per la causa della verità, della clemenza e della giustizia" (Sal 45,4). L'associazione dei tre temi fa pensare alla necessità di un equilibrio tra loro. Verità, solidarietà e giustizia fanno infatti parte di un trinomio e devono essere collegate tra loro. E' noto come ideali di verità possano allontanare la giustizia e come la giustizia possa vanificare la solidarietà. Grazie a Colui che avanza maestoso sul carro si possono coniugare.

III. PROSPETTIVE STORICHE

Anche in questo caso ci si accontenterà solo di qualche spunto lasciando da parte molte delle discussioni più profonde.

III.1 *Dai primi secoli alla fine del Medioevo*

Nei *primi secoli* del cristianesimo la religione e la società erano viste come due realtà inestricabili. La stabilità politica richiedeva l'uniformità religiosa. Lo stato possedeva la sua religione ed il rifiuto della religione di stato si configurava non solo come una bestemmia, ma anche come un tradimento e un motivo d'instabilità politica.

Ciò permette di capire le persecuzioni cui i cristiani andarono incontro nell'ambito dell'impero romano. Il loro messaggio aveva effetti chiaramente rivoluzionari. In un mondo che attribuiva un valore trascurabile alla vita umana, che praticava sacrifici umani, che associava ai sovrani attributi divini e ogni sorta di diritto sulla popolazione, il cristianesimo introduceva una nuova dimensione.

Offriva all'uomo concetti di verità, libertà, giustizia e solidarietà che trascendevano quelli usuali. Al di fuori di Dio nessuna autorità poteva definire cosa realmente fossero la verità, la libertà, la giustizia e la solidarietà. La nuova vita in Cristo produceva interesse per l'azione sociale che veniva sviluppata soprattutto a livello assistenziale. Una chiesa come quella di Antiochia assisteva migliaia di bisognosi.

La fede cristiana offendeva le abitudini tradizionali e la visione del mondo che la caratterizzava. Essa poneva un forte accento sulla qualità della vita cristiana. Essere redenti voleva dire ubbidire alla "legge di Cristo"¹⁶. La fede cristiana possedeva una sua propria visione del mondo e non si vergognava di esternalarla. Ponendo il Dio uno e trino al di sopra d'ogni autorità, minava l'autorità dello stato che non poteva così porsi come l'autorità ultima.

Quando il cristianesimo divenne religione ufficiale dell'impero, continuarono a dominare le idee preesistenti. L'uniformità religiosa continuò ad essere vista come una condizione di stabilità politica. I Padri accettarono in genere tale impostazione e si adeguarono ad essa in modo acritico.

Il *donatismo* rappresentò un'eccezione. Esso mostrò un notevole disprezzo per le istituzioni. L'idea della fine imminente allontanava l'assunzione di responsabilità. Più che un impegno in politica sarebbe stata la separazione da essa a garantire la giustizia.

Al donatismo si contrappose *Agostino* [354-430]. Egli assunse come modello per la riflessione il contrasto tra due città. Da un lato quella celeste e dall'altro quella terrestre. Tra le due sarebbe esistita una contrapposizione fondamentale. "Abbiamo diviso l'umanità in due gruppi: il gruppo di coloro che vivono secondo l'uomo e il gruppo di coloro che vivono secondo Dio. In senso allegorico li chiamiamo anche 'due città', cioè due società di uomini delle quali una è predestinata a regnare in eterno con Dio, l'altra a subire un

¹⁶Questo tema domina negli scritti di Clemente, Barnaba, Policarpo, cfr H.D. McDonald. *The Atonement of the Death of Christ*, Grand Rapids, Baker 1985, pp. 115-124.

eterno supplizio con il diavolo". Tutto ciò che appartiene alla "città terrena" è qualitativamente inferiore alla città celeste¹⁷.

Anche se nel *medioevo* papa ed imperatore potevano essere in disaccordo su certi dettagli, erano comunque d'accordo sul fatto che chiesa e stato dovessero lavorare per promuovere e difendere la causa della vera religione. Il mondo medievale concepiva la realtà secondo una struttura di natura gerarchica secondo la quale ciascun essere partecipava alla pienezza in misura differenziata. A seconda del livello in cui ci si trovava, si ricoprivano ruoli diversi nell'ordine sociale. Dio in cielo, il vescovo nella cattedrale, il signore nel suo castello, il contadino a lavorare la terra. Una tale struttura sarebbe stata fissata da Dio stesso e non avrebbe dovuto subire modifiche. Ogni parte poteva comunque partecipare alla dignità di quella superiore servendola. Sottomettendosi alla chiesa, lo stato divenne il suo così detto braccio secolare.

Accanto a questa concezione ve n'era un'altra che collegava la finalità dell'esistenza umana fuori dal mondo materiale. Il mondo quotidiano e terrestre era considerato indegno dell'uomo che doveva dunque mirare alle cose incorruttibili ed eterne. Di qui la convinzione che la contemplazione fosse l'attività più nobile rispetto a tutte le altre.

Tommaso d'Aquino [1225-1274] cercò di "cristianizzare" le teorie della legge naturale. La sua sintesi comprendeva la legge naturale per lo stato e quella canonica per la chiesa. Col suo tentativo Tommaso cercò di realizzare una sintesi tra sacro e profano. Alla base c'era comunque una dicotomia tra natura e grazia. Il presupposto comportava l'appartenenza della chiesa al regno soprannaturale della grazia e l'appartenenza dello stato al regno inferiore della natura. La chiesa doveva occuparsi delle cose spirituali ed eterne, lo stato di quelle materiali e temporali. La chiesa doveva evidentemente influenzare il mondo.

Marsilio da Padova [1290?-1343] fece un passo ulteriore nella

¹⁷Cfr. Agostino, *La città di Dio*, XV, 1; cfr anche XI, 1; XIV, 28.

radicalizzazione del dualismo. Nel suo *Defensor Pacis* [1322]¹⁸ attaccò il potere temporale della chiesa ponendo l'accento sul suo potere esclusivamente spirituale. Per Marsilio il diritto dello stato (a) si fonda esclusivamente sulla ragione; (b) può essere esercitato con la forza a prescindere da qualunque correttivo; (c) esprime e rappresenta la volontà del popolo stesso. In questo modo veniva di fatto annullata per la chiesa la possibilità d'incidere nel mondo materiale, politico, economico, artistico, scientifico come pure la legittimità di una qualunque opposizione ad esso in quanto ciò sarebbe stato frutto solo dell'irrazionalità. La vita civile era di per sé sufficiente e non aveva bisogno di dipendere da altra fonte di potere al di fuori di quella del *populus* e/o dell'*universitas civium*. L'influenza del pensiero di Marsilio fu notevole su Wyclif, Hus e Lutero e avrebbe poi permesso le teorie della sovranità di Hobbes e Rousseau.

La concezione dualista che dominò il medioevo cattolico si tradusse in due ottiche parallele. Da un lato la politica fu vista come qualcosa di degradante e profano da cui ci si doveva guardare, dall'altro il coinvolgimento in politica mirava a proteggere gli interessi della chiesa cattolica.

L'idea che l'esistenza quotidiana sia qualcosa d'inferiore e transitorio e che sia quindi importante evadere da essa per una vita migliore, si ritrova in molte religioni. Essa si basa su motivi dualistici ed è accompagnata da scissioni laceranti. E' comunque distante dalla visione biblica che non separa la realtà, ma lavora per la sua trasformazione alla gloria di Dio.

III.2 Dalla Riforma

I Riformatori accettarono sostanzialmente l'idea medievale che lo stato dovesse promuovere il ben essere della chiesa. Il loro interesse primario era la propagazione dell'Evangelo in contesti concreti e

¹⁸Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Torino. Utet 1960, spec.

ciò non consentì loro di precisare ogni dettaglio di una visione veramente riformata dalla Parola di Dio.

Appare del tutto inutile cercare delle risposte già fatte negli scritti dei Riformatori, essi rispondevano a questioni che si ponevano nel loro proprio tempo e le cose non si ponevano necessariamente negli stessi termini di oggi.

La chiave del pensiero di Lutero [1483-1546] per la fondazione del governo civile è la dottrina dei *due regni*. Essa può essere collegata alla formulazione agostiniana delle due città, ma Lutero sviluppa il proprio pensiero reagendo da un lato alla visione gerarchica ed alla relativa confusione tra chiesa e stato del medioevo che ne derivava, e dall'altro al rifiuto anabattista del coinvolgimento del cristiano nel governo civile.

Tutta l'umanità è divisa in due classi, i credenti e coloro che non lo sono. I veri credenti appartengono al regno di Dio e gli altri al regno del mondo. I due regni sono sottoposti alla signoria di Dio, ma hanno un governo diverso. Ad essi corrispondono quindi due tipi di leggi. I cristiani sono governati solo dalla Parola di Dio e gli altri dalle leggi degli uomini. Il governo spirituale ha autorità solo interiore mentre quello temporale ha autorità solo a livello esteriore. "L'Evangelo, al contrario, non si preoccupa affatto delle cose terrene"¹⁹.

Lutero discute anche della questione dell'*eresia* perché mette in evidenza il rapporto tra aspetto interiore ed esteriore. L'*eresia* appartiene al regno di questo mondo, ma è anche di natura spirituale. L'autorità temporale non può dunque avere successo nel combattere l'*eresia* che rimane di competenza del vescovo. Lutero giunge anche a respingere la pluralità confessionale su un medesimo territorio e a consigliare il trasferimento di una parte della popolazione²⁰.

¹⁹M. Luther, *Oeuvres choisies*, vol iv, Genève, Labor et Fides 1958, p. 164

²⁰"Non è buono per alcuna città che vi siano delle divisioni tra la popolazione a causa di persone che incitano in tal senso o a causa di predicatori. In tal caso una parte della popolazione dovrà andarsene sia che si tratti degli evangelici che di quelli del papa" [1527], WA 23,16,14. Una tale concezione è in evidente contrasto con l'affermazione di Lutero sulla libertà o meno di credere.

Lutero invita i credenti ad un impegno nella vita dello stato, ma non crede nella possibilità di uno stato cristiano. Gli uomini possono diventare *cooperator dei*²¹ e offrire un "servizio divino"²². In questo modo respinge la tentazione del millenarismo politico che cerca di stabilire il regno di Dio sulla terra. Poiché in seno alla società c'è un disordine causato dal peccato, lo stato fa parte di quegli "ordinamenti per la conservazione" che sono necessari in attesa della redenzione.

Nel pensiero di Lutero il regno spirituale e quello temporale sono posti sullo stesso piano, ma non viene eliminato del tutto il contrasto tra i due mondi. Si rileva una forte tensione tra la libertà totale del cristiano e la sua sottomissione alle ingiustizie dell'ordine temporale²³.

L'atteggiamento luterano verso le strutture sociali rimase sostanzialmente quello tipico del medioevo e ha poi consentito azioni tragiche nel ventesimo secolo²⁴. Dall'esperienza tedesca si può capire il pericolo presente nella netta separazione tra sacro e secolare o tra impegno primario e secondario.

Le linee guida del pensiero di Calvino [1509-1564] sono già presenti nella *Lettera* introduttiva dell'*Istituzione* del 1536 a Francesco I, re di Francia, ma vengono poi sviluppate nelle sezioni sul valore della libertà cristiana²⁵ ed in quella relativa al governo civile²⁶.

²¹*Comm ad Gal.*, WA 40,1,292,6.

²²WA 11,260,34: Gottesdienst.

²³M. Lienhard, *Martin Luther*, Paris, Centurion 1983, c. 10.

²⁴Per altri elementi cfr M. Lutero, *Sull'autorità secolare* [1523], tr. it. in *Scritti politici*, a cura di G.P. Saija, Torino, UTET 1949, 1959, pp. 393-442; Valdo Vinay, *I due regni nella teologia di Lutero*, Roma, CEC 1950; Heinrich Bornkamm, *Luther's Doctrine of the Two Kingdoms*, Philadelphia 1966; D. Sinnema "Luther and Calvin on Christianity and Politics" *Tydskrift christlike wetenskap* (1980) pp. 1-23; A. Bondolfi "Etica e politica nella dottrina luterana dei due regni" *Theologos* 1 (1983/3) pp. 491-504; Alberto Bellini "Chiesa e mondo in Lutero: la dottrina dei due regni" in AA.VV., *Martin Lutero*, Milano, Vita e Pensiero 1984, pp. 48-160; R.V. Pierard "The lutheran two-Kingdoms doctrine and subservience to the state in modern Germany" *JETS* XXIX (1986) pp. 193-204.

²⁵G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana* [1559], tr. it. a cura di G. Tourn, Torino, Utet 1971, III, 19.

²⁶*Ist.* IV, 20. Sulla materia cfr Brandt B. Boeke "Calvin's Doctrine of Civil Government"

Sulle sue idee esistono molte caricature, ma senz'altro "è contrario alla verità parlare di teocrazia a proposito del regime di Ginevra"²⁷. Calvin non ha mai affermato che i governi debbano basarsi sulle leggi dell'AT. Per lui la *lex naturae* cui i magistrati devono collegarsi è radicata nella *lex Dei*. In questo si può sostenere che lui rifiutò la struttura costantiniana e medievale della società che aveva dominato il mondo occidentale per almeno dodici secoli e quindi il relativo presupposto dualistico.

La visione del mondo propria a Calvin è dominata dall'*autorità sovrana di Dio* in Gesù Cristo su ogni parte della vita. Accanto ad esso si può collocare la dottrina del *peccato* e quella della *grazia comune*.

- Poiché Dio detiene l'autorità, lo *stato* è divinamente ordinato da Lui. Lo stesso vale per la chiesa, ma si tratta comunque di "due cose del tutto diverse"²⁸. In quanto ordinate da Dio sono sfere legittime del servizio cristiano ed in ciascuna di esse i credenti svolgono la loro funzione in accordo con la propria vocazione. "Dio ci ha talmente obbligato agli altri che nessuno deve considerarsi esente dalla sottomissione"²⁹.

Calvin non tracciò delle linee di demarcazione molto rigide tra le varie sfere della società, ma si preoccupò di delineare delle indicazioni per una società giusta nello specifico contesto in cui viveva. Egli cercava in tal modo di allontanare sia il pericolo di

Studia biblica et theologica XI (1981) pp. 57-79; John T. McNeill "Calvin and Civil Government" e W. Fred Graham "Church and Society. The Difficulty of Sheathing Sword" in *Reading in Calvin's Theology*, Donald McKim (ed), Grand Rapids, Baker 1984, rispettivamente pp. 260-274; 275-290; Gordon J. Keddie "Calvin on civil government" *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* III (1985/1) pp. 23-35; L.M. du Plessis "Calvin on state and politics according to the Institutes" in *John Calvin's Institutes. His Opus Magnum*, B.J. van der Walt (ed), Potchefstroom, Potchefstroom University for CHE 1986, pp. 174-183; 353-374; W.R. Godfrey "Calvin and Theonomy" in *Theonomy. A Reformed Critique*, ed. W.S. Barker & W.R. Godfrey, Grand Rapids, Academic Books 1990, pp. 299-312; Anna Case-Winters "Theological affirmations and Political Arrangements: two way traffic" in *Calvin and the State*, P. De Klerk (ed), Grand Rapids, Calvin Studies Society 1993, pp. 65-76.

²⁷ A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Georg 1961, p. 129.

²⁸ *Ist.* IV, 20, 1.

²⁹ J. Calvin, *Comm. aux Ephésiens* 5, 21.

sinistra, di "rovesciare ogni autorità", come il pericolo di destra rappresentato dagli "adulatori dei principi"³⁰. Egli si mostrò comunque un erede del mondo che l'aveva preceduto

- Il governo civile ha dei *compiti specifici*. Esso deve "garantire e mantenere il servizio di Dio nella sua forma esteriore, la pura dottrina, la religione, custodire la Chiesa nella condizione della sua integrità, educare ad ogni sentimento di rettitudine richiesta dalla convivenza umana,.. stabilire e conservare una pace ed una comune tranquillità"³¹. Lo stato deve dunque funzionare come un integratore della giustizia pubblica per promuovere lo stato sociale dell'umanità. "Non basta che un uomo dica 'Lavoro e faccio il mio mestiere' o 'Svolgo la tale attività'. Non basta. Bisogna esaminare se ciò è giusto, se è buono per il bene comune e se il prossimo ne è arricchito"³². L'attività lavorativa è dunque da collocare nell'ambito della "mutua comunicazione" tra gli uomini.

Poi prosegue: "Non ho alcun dubbio che l'Apostolo abbia voluto denotare l'ordine che Dio ha voluto per governare il genere umano. Perché il verbo da cui è tratto il nome greco significa "edificare" o "disporre un edificio". Così il termine "ordine" conviene in quanto Pietro mostra che Dio, fabbricatore del mondo, non ha lasciato il genere umano nella confusione e nel disordine per vivere come le bestie selvagge, ma ha voluto che ogni parte fosse nel proprio spazio come in un edificio ben fatto. Tale ordine è chiamato *umano* non perché gli uomini l'abbiano inventato, ma perché il vivere ben ordinato e composto appartiene propriamente agli uomini"³³. Si capisce così come per Calvin l'ordine sia meglio del caos e sia quindi opportuno ubbidire. Martyn Lloyd-Jones si chiede giustamente se non ci sia nel calvinismo la tendenza ad accentuare l'ordine³⁴.

³⁰ *Ist.* IV, 20, 1.

³¹ *Ist.* IV, 20, 2.

³² J. Calvin, *Sermons sur l'Épître aux Ephésiens* [Eph 4.26-28], OC 51, col 639.

³³ J. Calvin, *Comm. l'Épître de Pierre* 2, 13.

³⁴ *The French Revolution and After*, Westminster Conference Papers 1975, p. 106. *Ist.* IV, 20, 29; IV, 20, 32.

- Per l'esercizio delle proprie funzioni, il *governo* deve avere qualche tipo di riferimento. Calvino sostenne che la Parola di Dio è normativa per la chiesa e per lo stato anche se si tratta di due istituzioni distinte. Questo non significa però che la legge di Mosé debba essere applicata *in toto* alla società. Quella di Mosé "era un precetto politico dato solo temporaneamente al popolo antico"³⁵ e quindi non possiede una validità indiscriminata. Ciò distingue Calvino dalla corrente della teonomia³⁶.

Secondo Calvino ci sono nell'uomo due mondi riconducibili a re e leggi diverse³⁷. Per evitare che la distinzione diventi separazione, il Riformatore sottolinea il fatto che ubbidire al governo civile vuol dire obbedire a Dio.

- Ogni *servizio* possiede una sua dignità e quindi anche il servizio dello stato non è di natura inferiore ad altri.

"Non in virtù della perversità umana, re e magistrati hanno in terra la loro autorità, ma che questa deriva dalla provvida e santa decisione di Dio, cui piace governare gli uomini in questo modo... Non sussiste perciò alcun dubbio che la condizione di superiorità civile rappresenti non solo una vocazione santa e legittima davanti a Dio, ma sia anche vocazione sacra e onorevole fra tutte"³⁸.

"Non mi riferisco alle persone, quasi dovessimo ricoprire con un carattere di dignità ogni follia, sciocchezza, crudeltà o temperamento malvagio e conferire in tal modo, lode di virtù a dei vizi. Dico solamente che la condizione di superiorità è per sua natura degna di onore e riverenza affinché stimiamo coloro che ci dirigono e li rispettiamo a motivo del potere che hanno ricevuto"³⁹.

- La dignità dei *magistrati* non è però un assoluto. Commentando Daniele 6,22, Calvino nota come le autorità non siano al di sopra

³⁵J. Calvin, *Commentaries on the Four Last Books of Moses*, Grand Rapids, Baker 1979, vol. 2, p. 399.

³⁶R.J. Rushdoony, G. Bahnsen, cfr W. Godfrey, *op. cit.*

³⁷*Ist.* III, 19, 15.

³⁸J. Calvin, *Ist.* IV, 20, 4.

³⁹*Ist.* IV, 20, 22.

della legge, ma siano sotto la sua autorità. Da un lato s'opponesse alla resistenza violenta alla persecuzione, dall'altro non esitava ad esprimere la propria ansietà e critica quando l'autorità deviava dall'ordine della natura. L'obbedienza al corretto esercizio del potere da parte dell'autorità legittimava un'ottica conservatrice, la disobbedienza del magistrato all'autorità di Dio poteva legittimare un'ottica radicale.

Nel pensiero di Calvino permangono così anche certe tensioni. Non è per esempio facile capire come l'indipendenza dell'autorità religiose e secolari possa poi integrarsi nella loro mutua interdipendenza. Né è facile eliminare le tensioni tra libertà spirituale e libertà civile. Il fatto che egli continuò a pensare in termini di *corpus christianum* costituì senz'altro un motivo di frizione tra la sua volontà d'onorare la Scrittura e l'effettiva realizzazione di ciò.

Con *John Knox* [1514-1572] viene resa più esplicita la sottomissione dei credenti a Dio come vero sovrano. E' celebre il dialogo tra la regina di Scozia, la convinta ed intollerante cattolica Maria Tudor [1553-1558] ed il riformatore John Knox.

Maria Tudor: "Avete insegnato al popolo la pratica di un'altra religione rispetto a quella del sovrano, come può piacere a Dio che invece prescrive d'ubbidire al sovrano?"

John Knox: "Signora la vera religione trae la propria forza e autorità solo da Dio e non dai principi, perciò gli uomini non sono tenuti a credere secondo gli appetiti dei principi".

Maria Tudor: "Pensa che il popolo possa resistere al proprio principe?"

John Knox: "Se i principi abusano del loro potere è permesso di resistere persino con la forza"⁴⁰.

L'*anabattismo* distingue nettamente il compito dello stato da

⁴⁰E. Fuchs - C. Grappe, *Le droit de résister*. Genève 1980, pp. 48-49.

quello dei cristiani (*Confessione di Schleithem*, 1527)⁴¹. Il mondo della chiesa e quello dello stato sono antitetici ed incompatibili. Gli anabattisti non hanno alcuna speranza per il governo civile e quindi sostengono una separazione radicale tra stato e chiesa⁴².

Essi sembrano suggerire che la chiesa debba considerarsi al posto giusto nel piano di Dio solo quando essa è sofferente e perseguitata ("die luedende Gemeinde"). Il loro impegno è comunque rivolto alla costruzione di una comunità alternativa rispetto a quella mondana. Anziché penetrare la società come sale e lievito, auspicano di attirarla attraverso il loro esempio. In questa prospettiva l'anabattismo appare come un recupero di alcuni temi dell'AT. Il mondo finisce per essere lasciato a se stesso. Non è solo qualcosa di diverso dalla chiesa, ma qualcosa da cui guardarsi così che si delinea una sorta di dualismo.

Con la pace di Westfalia [1648] che praticamente segna la fine delle guerre di religione in Europa, si accetta che sullo stesso territorio possano esistere realtà religiose di diverse.

III.3 Dopo la Riforma

Samuel Rutherford [1600-1661] segna uno dei contributi più significativi sulla questione. Nel suo *Lex Rex* [1644], egli sostiene che se il governo è ordinato da Dio, la sua forma dipende dagli uomini. Il re regna in virtù dell'ordine divino anche se riceve il suo mandato dal popolo che può riprenderselo e destituire il re. E' anche impor-

⁴¹Cfr U. Gastaldi - L. Santini - E. Campi, *Il dibattito su anabattismo e riforma*. Chiesa e potere, Torino, Claudiana 1973.

⁴²Nel rivolgersi al Magistrato di Strasburgo nel giugno del 1535 l'anabattista Scharnschlager afferma: "Il potere secolare è un potere particolare, ha una funzione particolare, un modo, una regola ed una qualità particolari, appartiene ad un popolo particolare. Il potere cristiano è un potere particolare, ha una funzione particolare, un modo, una regola ed una qualità particolari, appartiene ad un popolo particolare - vale per l'eternità", *Quellen zur Geschichte der Täufer, t. VII, Elsass II, Stadt Strassburg 1533-1535*, Gütersloh 1960, tr. fr. *Conscience et liberté*, 1983, p. 107. Un altro anabattista dichiara: "Allo stesso modo che c'è una differenza tra il giorno e la notte, fra la luce e le tenebre, c'è una differenza tra il mondo e i cristiani" *Acta des Gesprächs zwischen predicanten und Touffbrudern ergangen inn der Statt Bern* (1538).

tante perché permette di chiarire la nozione cristiana di resistenza allo stato. Egli fece parte della delegazione scozzese a Westminster.

"Un potere etico, politico o morale che opprime, non viene da Dio e non è un potere, ma una licenziosa deviazione dello stesso. Non proviene più da Dio, ma dalla natura peccaminosa e dal serpente antico". Egli prosegue poi evocando tre diversi livelli di resistenza. (a) Attraverso la protesta. Ci sono diversi modi di carattere legale per cercare d'ottenere il rispetto di certi valori. (b) Attraverso l'esilio. Quando non condividono le scelte di un certo paese i dissidenti possono lasciare un certo paese. (c) Attraverso la forza. "Una simile eventualità può essere presa in considerazione quando viene messa in pericolo la propria vita o quella altrui"⁴³.

Il fatto che la disubbidienza civile sia una possibilità non significa che il cambiamento sia di per sé necessariamente migliore. Un re che non rimane ubbidiente alla legge non è più re e le leggi che emana sono illegali.

Il pietismo ha accentuato la differenza tra i due regni tipica della visione luterana e ha prevalentemente coltivato opere di carattere filantropico⁴⁴. In generale non ha svolto una riflessione sul ruolo delle autorità a livello sistemico, ma si è accontentato di lenire le difficoltà di taluni pensando che il cambiamento degli individui avrebbe portato al cambiamento della società.

Un altro filone di pensiero estremamente importante è rappresentato dal puritanesimo [ca 1620]. I puritani svilupparono la loro concezione sulla scia dell'eredità di Calvino⁴⁵. Dio è l'Altissimo e Gesù Cristo regna. Le nazioni esistono per glorificare Dio e con tutte le loro forze devono mirare a questo grande scopo. Le comu-

⁴³Cit. in John W. Whitehead "Christian Resistance in Face of State Interference" in Gary North (ed), *Christianity and Civilisation*, Geneva Divinity School Press 1983, p. 10.

⁴⁴U. Gastaldi, L. Santini, E. Campi, *op. cit.*

⁴⁵Samuel T. Logan "New England Puritans and the State" in *Theonomy. A Reformed Critique*, *op. cit.*, pp. 352-385.

nità che fondarono riflettevano le loro priorità. Non erano contro la cultura come talvolta qualcuno pensa, ma cercavano di trasformarla alla luce delle loro priorità. "La loro azione entusiasta e tenace era parte integrante della loro religione e non qualcosa di distinto e separato"⁴⁶. Per stilare il loro codice, s'ispirarono alla Parola di Dio modificando o tralasciando ciò che non era secondo loro applicabile nel loro contesto.

"La Riforma deve essere universale - afferma il pastore Thomas Case predicando alla Camera dei Comuni nel 1641 - riforma di tutti i luoghi, di tutte le persone, di tutte le funzioni, riforma della giustizia e dei tribunali, riforma dell'università, riforma delle città, riforma delle campagne, riforma delle scuole elementari..."⁴⁷. La visione è straordinariamente ampia e riguarda non solo le persone, ma anche le istituzioni e le strutture sociali.

I "santi" hanno la responsabilità di cambiare le strutture. Rispetto alla visione medievale si opera qui un cambiamento radicale. I cittadini non sono più dipendenti da coloro che sono sopra di loro nella gerarchia sociale, ma sono responsabili essi stessi di ciò che fanno. Macchiavelli, ma anche Lutero, contavano ancora sul principe per i cambiamenti, ma qui sono i "santi" che devono contare. Gli atteggiamenti passivi e rinunciatari sono d'un tratto squalificati. Ciascuno è responsabile davanti a Dio delle proprie azioni.

William Penn [1644-1718], un pensatore inglese quacchero che trasferitosi in America nel 1682 fondò la colonia della Pensilvania, delineò un progetto per la pace in Europa nel suo saggio *An Essays Towards the Present and Future of Peace of Europe*. Con esso proponeva la costituzione di una Federazione mondiale di cui avrebbero dovuto far parte tutti gli uomini e che avrebbe dovuto essere dotata di istituzioni comuni per assicurare la pace "perpetua e universale". Egli era uno dei tanti pensatori che avanzarono proposte federative (dal latino *foedus-foederis* = patto, alleanza) e

⁴⁶M. Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press 1965, p. 12.

⁴⁷Cit. in M. Walzer, *op. cit.*, pp. 10-11.

che si affermò poi nello stabilimento degli Stati Uniti d'America (4 luglio 1776).

Al valore supremo di una situazione di pace universale, erano associati l'ideale della cooperazione in opposizione alla subordinazione, della reciprocità e della solidarietà contro l'individualismo⁴⁸.

Col *Rinascimento* e l'*Illuminismo* emergono sistemi sociali che si basano esplicitamente su premesse individualistiche. Ma l'individualismo perde la dimensione sociale. Le varie istituzioni si risolvono in definitiva in creazioni artificiali dovute alla volontà degli individui. In politica l'individualismo tende inesorabilmente verso la società collettivista (com'è evidente in Hobbes [1588-1679]⁴⁹, Locke [1632-1704] "contratto sociale", Rousseau [1712-1778] "volontà generale").

La teoria del contratto sociale come base per la società è una concezione tipica del mondo occidentale. Essa può essere ricondotta a John Locke e ad altri pensatori illuministi. L'idea si ricollega alla sovranità popolare. Il governo dipende dal popolo ed è per il popolo. L'autorità del governo dipende dal consenso dei governati. La volontà della maggioranza costituisce la suprema corte d'appello e viene esercitata con le elezioni. Le norme di Dio sono rimosse. Il diritto non ha più alcuna base di tipo trascendentale e s'oppone implicitamente al cristianesimo. Lo stato moderno, mosso com'è dalla concezione di Rousseau sulla infallibilità della volontà generale, si muove così verso il totalitarismo.

La *Rivoluzione francese* [1789] procede nel dichiarare guerra a Dio e a coloro che vogliono onorarlo e celebra l'ideale del progresso a prescindere da Dio anche nella vita sociale⁵⁰. "Ni Dieu, ni

⁴⁸Cfr M. Albertini et All., *Storia del federalismo europeo*, Torino, ERI 1973. A. Danese scrive: "Fondamento del federalismo è la concezione pluralista, la sua direzione è l'armonia, il principio regolativo è la solidarietà", "Federalismo" in E. Berti - G. Campanini (ed), *Dizionario delle idee politiche*, Roma, AVE 1993, p. 318.

⁴⁹Th. Hobbes, *Leviathan* [1651].

⁵⁰Otto Scott "The Challenge to Christianity" *The Journal of Christian Reconstruction* XIII (1994) pp. 23-37; AA. VV., *Revoluion et christianisme*, Lausanne, L'Age d'homme 1992.

maître!" Si vanno riaffermando ideali pagani che si credevano ormai da tempo superati. Il possesso del denaro è presentato come il peggior male ed è assunto come motivo di contrapposizione tra le persone. La lotta per la vita si trasforma in lotta per il denaro con tutte le conseguenze per l'ordine sociale. I ricchi hanno piegato lo stato ai loro obiettivi ed i poveri si sono ribellati.

L'idea dell'autonomia dello stato può essere collegata all'idea della città-stato della Grecia antica, ma anche alla concezione di Hegel dello stato come suprema incarnazione dello spirito del popolo d'una nazione; alla concezione del Nazismo; alla concezione dello stato socialista. Lo stato possiede la propria vita ed è autonomo da qualunque istanza in quanto sovrano.

III.4 Dai tempi moderni

Nel diciannovesimo secolo, con la *teologia romantica*, si assiste ad una divaricazione ulteriore della spiritualità. Alla vita spirituale si contrappone quella materiale, alla vita religiosa, quella profana. L'interesse prevalente è per la vita interiore che è come sganciata da quella esteriore. La vita pubblica, sociale e politica è sempre più a sé stante.

Col *metodismo* ed i *risvegli evangelici* si fa strada un nuovo interesse per la politica. Esso dipende sostanzialmente dalla coscienza morale dei credenti. La conversione delle persone diventa uno strumento di pressione non indifferente sulle strutture sociali anche se le chiese in quanto tali non rivestono un ruolo specifico. In piena rivoluzione industriale Lord Shaftesbury [1801-1855] e William Wilberforce [1759-1833] s'impegnano in favore della giustizia per i poveri.

Nell'ambito del *calvinismo olandese* e a partire da Guillaume Groen Van Prinsterer [1801-1876] si fa strada l'idea di una maggiore indipendenza tra chiesa e stato. Egli si contrappone alle misure repressive del governo contro i dissidenti e considera illegali gli ordinamenti che la chiesa si è data nel 1816 perché "in conflitto

con la storia, la giustizia e l'essenza stessa della Chiesa"⁵¹. Secondo lui la chiesa non può mai sottomettersi allo stato, né lo stato alla chiesa.

Egli non riuscì ad articolare in modo chiaro come diversi punti di vista religiosi potessero vivere insieme nello stesso stato cristiano, ma iniziò una riflessione seria sulla questione rompendo con la tradizione calvinista espressa dalla *Confessione Belgica*.

La sua eredità fu recepita da Abraham Kuyper [1837-1921] che sostenne l'idea di una chiesa indipendente in una società guidata da ideali cristiani. "Chiesa e Stato devono, ciascuno nella propria sfera, obbedire Dio e servire il Suo onore"⁵². Secondo Kuyper, la chiesa deve insegnare ai magistrati che essi sono ministri di Dio. Dal canto suo lo stato deve considerare le chiese non tanto come delle associazioni private, ma piuttosto come delle associazioni pubbliche che devono essere consultate ufficialmente sulle questioni morali e religiose. Il suo programma del Partito Antirivoluzionario, raccomanda l'istituzione di una consulta (*Collegie van correspondentie*) in cui dovrebbe essere presente un delegato ogni centomila membri d'ogni denominazione cristiana⁵³.

Uno dei pensatori che hanno cercato di prolungare le intuizioni di Kuyper è senz'altro il filosofo Herman Dooyeweerd. "Quando in questa vita peccaminosa, per la grazia comune sono ancora possibili, cultura, insegnamento, arte, famiglia e vita politica, per il cristiano c'è l'inevitabile chiamata a fare di Cristo, la vera radice della creazione e Re della vita temporale..."⁵⁴. Questa concezione rimane il prodotto di una storia nazionale del tutto unica. Nel loro tentativo di affrontare la complessa questione delle relazioni chiesa-stato i calvinisti olandesi hanno illustrato sia il tragico fallimento della teocrazia che quello della neutralità dello stato. Nel primo

⁵¹ Guillaume Groen Van Prinsterer, *The Anti-Revolutionary Principles*, Grand Rapids. Eerdmans 1956, p. 97.

⁵² Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids. Eerdmans 1931, p. 104.

⁵³ Abraham Kuyper, *Ons Program*, Hilversum, Vijde druk 1907, pp. 386-7.

⁵⁴ H. Dooyeweerd, *The Christian Idea of the State*, Nutley, Presb. & Ref. 1968, p. 33.

caso sono stati privilegiati gli interessi della chiesa e nel secondo quelli dello stato secolare.

Abraham Kuyper ha sottolineato come il calvinismo abbia contribuito a sottolineare come l'elemento umano non sia da considerare la cosa principale...ma che Dio, nella sua maestà⁵⁵. Herman Dooyeweerd ha sostenuto che la principale funzione dello stato sia il potere della spada⁵⁶.

Nel mondo *evangelico* del ventesimo secolo, anche attraverso l'influenza di uomini come Schaeffer, si fa strada una nuova sensibilità per l'impegno sociale e l'obbligo morale di resistere quando l'autorità non pratica la giustizia⁵⁷. Ora che i poteri dello stato tendono a dilatarsi a dismisura, gli evangelici prendono una nuova coscienza della loro responsabilità verso lo stato.

Un congresso mondiale come quello di Losanna [1974] sull'evangelizzazione consente al mondo evangelico di confessare la propria visione dell'impegno sociale. L'articolo cinque si esprime in maniera chiara anche se non chiarisce il rapporto tra impegno sociale ed evangelizzazione⁵⁸. Anche il Manifesto di Manila [1989]⁵⁹, un altro importante documento dell'evangelismo mondiale, non getta luce sulle questioni strutturali del problema sociale.

La responsabilità sociale degli evangelici possiede grosso modo tre caratteristiche.

Primo una netta distinzione tra impegno sociale e predicazione dell'Evangelo. Quest'ultima è considerata primaria e prioritaria e comporta, secondo un illustre esponente di questa tesi, il non

⁵⁵A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, op. cit., p. 81

⁵⁶Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, op. cit., p. 414. Cfr W.R. Godfrey "Church and State in Dutch Calvinism" in *Through Christ's Word*, ed. W.R. Godfrey & J.L. Boyd III, Phillipsburg, Presb. and Ref. 1985, pp. 223-243.

⁵⁷F. Schaeffer, *A Christian Manifesto*, Crossway Books 1981, pp. 97, 101, 130. che si rifa a riformatori come Knox e Rutherford.

⁵⁸"Il patto di Losanna" *Sdr I* (1989) pp. 72-3. Per altri elementi cfr K. Bockmuehl, *Evangelical and Social Ethics*, Exeter, Paternoster 1979; P. Marshall, *Thine is the Kingdom*, London, Marshalls 1984; AA.VV. in *EQ LXII* (1990/1).

⁵⁹"Il Manifesto di Manila" *Sdr II* (1990) pp. 97-98.

coinvolgimento dei ministri in programmi di riforma sociale "perché chi li ascolta confonderebbe le verità eterne e immutabili della fede cristiana con gli incerti e mutevoli argomenti relativi agli affari temporali"⁶⁰.

Secondo, la distinzione tra chiesa e azione sociale che è portata avanti dai singoli individui. Lo scopo è quello di evitare un'illecita identificazione tra Chiesa e Regno di Dio. Secondo Carl F.H. Henry "indicando uno specifico programma politico come cristiano e conferendogli l'autorità della chiesa, o assumendo che le sue realizzazioni politiche siano da considerare come contigue al Regno di Dio, si perde ogni sicura autenticazione scritturale"⁶¹.

Terzo, il contributo cristiano riguarda gli aspetti etici e non quelli economici e politici perché i cristiani non avrebbero una loro specifica concezione in merito.

Questi elementi possono essere meglio capiti se si tiene conto dei rischi rappresentati dal Vangelo sociale dei liberali. Da un lato appaiono come delle tesi difensive volte a proteggere il mondo evangelico dagli slittamenti tipici alla visione liberale e dall'altro sono retaggi del pietismo⁶². Certamente non sono quelli di tutti gli evangelici. L'azione sociale non distrae dall'evangelizzazione, non ne è un risultato, una manifestazione, un partner o altro, ma un aspetto della missione stessa della chiesa⁶³.

⁶⁰H.F.R. Catherwood, *The Christian citizen*, London, Hooper & Stoughton 1969, p. 136.

⁶¹Carl F.H. Henry, "The basis of Christian action" *International Reformed Bulletin* (1967) N 28.

⁶²Uno dei primi segni del risveglio evangelico in campo sociale può essere associato a Carl F.H. Henry, *Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, Grand Rapids, Eerdmans 1947. Il maggior interesse per la questione politica è stato favorito dall'impegno dei mennoniti: H. Yoder, *Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans 1972, che conserva una visione rigorosamente pacifista; Ron Sider, *Rich Christian in an Age of Hunger*, Downers Grove, IVP 1977, che promuove un'economia politica anabattista; dei riformati: Richard Mouw, *Political Evangelism*, Grand Rapids, Eerdmans 1973; Id.; *Politics and the Biblical Drama* 1976; R. McCarthy - J.W. Skillen - W.A. Harper, *Disestablishment a Second Time: Genuine Pluralism for American Schools*, Grand Rapids, Eerdmans 1982; dei teonomisti: Rousas Rushdoony, *The Institute of Biblical Law*, 2 voll., Nutley, Craig 1973, Vallecito 1983; Greg Bahnsen, *Theonomy and Christian Ethics*, Phillipsburg, Presb. and Ref 1977. ²1984.

⁶³Tokunboh Adeyemo "A Critical Evaluation of Contemporary Perspectives" in *In Word and Deed. Evangelism and Social Responsibility (WEF/LCWE)*. Exeter, Paternoster 1985, pp. 41-61.

IV. ORIENTAZIONE TEOLOGICA

Alcuni ritengono impossibile sviluppare una visione teologica dello stato. Si accontentano di prendere atto dei dati biblici e anche storici, ma non pensano di dover operare una sintesi capace di stimolare la riflessione ed il comportamento in un mondo complesso come quello moderno. Non pensano solo che i problemi del passato costituiscono qualcosa d'assai lontano e poco attinente alla realtà attuale, ma ritengono anche che sia impossibile una sintesi. Pur riconoscendo le difficoltà risulta illecito sottrarsi a tale esercizio.

Qui di seguito sono offerti alcuni orientamenti più sistematici sulla dottrina dello stato⁶⁴. Anche se con inevitabili limiti, essi cercano di evocare alcuni punti qualificanti per il proseguimento della riflessione.

IV.1 *La pratica della giustizia sociale*

Secondo la Scrittura lo stato deve svolgere uno specifico ruolo in relazione alla giustizia (Rm 13) e quest'ultima costituisce una questione centrale per la vita associata che lo stato deve organizzare. Lo stato deve cioè fare in modo che siano rispettati i diritti di tutti. Le leggi devono quindi esprimere una normativa non discriminante e la società dev'essere organizzata in maniera tale che sia permesso a tutti di vivere una vita tranquilla in ogni onestà.

L'idea di giustizia pubblica pone la necessità di non privilegiare una particolare comunità. Sul piano legislativo lo stato non deve avere una preferenza religiosa e quindi non deve favorire alcuna confessione. Tutti i raggruppamenti devono avere le stesse possibilità d'espressione⁶⁵. Questo non vale solo per le chiese, ma anche

⁶⁴Hebdon E.L. Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*, Nutley, Craig Press 1967 [pp. 653]; A. Storkey, *A Christian social perspective*, Leicester, IVP 1979; Haddon Willmer "Towards a Theology of the State" in *Essays in evangelical social ethics*, David F. Wright (ed), Exeter, Paternoster 1978, pp. 85-104; Ray A. Clouser, *The Myth of Religious Neutrality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press 1991, pp. 263-286.

⁶⁵Questo elementare principio sembra non avere ancora diritto di cittadinanza in un paese

per le scuole, i sindacati, i partiti, le organizzazioni umanitarie. Ciascuno deve poter esprimere la propria visione del mondo. Anche i movimenti umanistici formalmente non religiosi.

Ciò non significa che lo stato debba legiferare su tutte le questioni, ma che entro certi termini debba rendere praticabili le diverse opzioni che possono esistere al proprio interno. Per tutti devono essere conservate condizioni di legalità ed uguaglianza.

Ai credenti devono essere riconosciuti i diritti della loro identità specifica. Una giustizia che non riconoscesse ai vari interlocutori la loro specificità non sarebbe degna di tale attributo. L'indipendenza delle sfere non può infatti tradursi in indifferenza senza ledere la specificità di ciascuna realtà che si definisce anche in relazione all'esterno. E' però possibile dire qualcosa di più sull'idea di giustizia che deve presiedere la legislazione statale?

La nozione di giustizia è lungi dall'essere senza equivoci. Pur utilizzando il medesimo vocabolario ciascuno possiede una diversa nozione a seconda della visione cui s'ispira. (a) Per qualcuno significa dare a ciascuno ciò che gli è dovuto. Come avveniva nell'antica Grecia, si mantiene quella che potrebbe essere detta la concezione classica. (b) Per altri la giustizia è ciò che da' ad ogni uomo ciò che gli spetta in base alle sue capacità. E' la concezione individualista-capitalista che fonda la giustizia sul merito personale. (c) Poi c'è la giustizia basata sui bisogni umani. Essa può essere sintetizzata "Da ognuno secondo la sua capacità, a ciascuno secondo le sue necessità". E' la concezione socialista.

E' evidente come simili concezioni si rifacciano ad una visione immanentistica ed umanistica che non riposa su qualcosa d'assoluto. Ma una norma che non rinvii al di là della semplice saggezza ed esperienza umana costituisce inevitabilmente una concezione arbitraria. La stessa idea di legalità rischia di diventare sempre più evanescente. Si finisce col moltiplicare leggi ed apparati imponenti

come l'Italia in cui la chiesa dominante seguita a godere un ricco trattamento di favore formale e materiale e dove le discriminazioni tra confessioni è ovunque presente.

per regolamentare tutto nei minimi dettagli, ma nel contempo permane un senso d'insufficienza che traspare nel ricorso a "garanti". Anche questo testimonia che per quanto numerose siano le leggi, non sono sufficienti.

Quando si ha a che fare con una concezione che non rimanda ad una realtà metagiuridica e che s'accontenta di tradurre in leggi le risultanze di statistiche, viene da interrogarsi sulla legittimità dell'appellativo di giustizia. Allo stesso modo non si può accettare che sia l'autodeterminazione dell'individuo o della maggioranza il criterio decisivo. In tal caso il criterio del diritto diventerebbe la forza.

Una giustizia fondata su concetti umanistici e relativisti come quella che fa della giustizia "un principio di coordinazione tra esseri soggettivi" (Giorgio Del Vecchio) è inadeguata per l'esercizio di un'autentica giustizia. Una migliore definizione di giustizia appare nella Dichiarazione di Oxford [1990]. "Giustizia biblica significa rendere a ciascuno in modo imparziale ciò che gli è dovuto in accordo con le regole della legge morale di Dio"⁶⁶.

La giustizia non può essere definita a prescindere da quanto Dio dice. Certamente esiste una nozione di giustizia che è d'origine naturale in quanto Dio l'ha impressa nel cuore delle sue creature, ma tale nozione risulta sistematicamente distorta e soffocata dal peccato. Ecco perché è necessario rifarsi all'idea di giustizia che proviene dalla Scrittura. Ciò non implica in ogni caso che la giustizia dello stato debba necessariamente coincidere con quella della chiesa. Il mondo non è la chiesa, né la chiesa è già il regno di Dio nella sua pienezza. Più avanti si dirà qualcosa di più, ma per ora sembra importante tenere presente una tale esigenza se non si vuole sganciare l'idea di giustizia da un autentico assoluto.

⁶⁶The Oxford Declaration on Christian Faith and Economics, 1990, pubblicata in *Transformation* (April/June 1990); cfr E. Calvin Beisner "Justice and Poverty: Two Views Contrasted" in *Christianity and Economics in the Post-Cold War Era*, edd. H. Schlossberg, V. Samuel, R.J. Sider, Grand Rapids, Eerdmans 1994, pp. 57-80.

IV.2 La promozione del bene della società

Il Salmista parla del Signore come di Colui che "ha fondato il diritto" (Sal 99,4). Sarebbe allora veramente paradossale pensare al bene della società a prescindere da Dio. Distinguere non vuol dire separare, né confondere. Da un punto di vista cristiano si deve ritenere che Dio è giudice dell'universo nella sua totalità. Ciò significa che i politici sono servi e non signori e che esistono per la crescita dei propri simili e non per dominarli.

Lo stato deve dunque lasciare alla chiesa la responsabilità di proclamare la legge di Dio a tutti senza limitare l'autorità di Dio sul creato. Non si tratta di subordinare lo stato alla chiesa o viceversa, ma di rendere possibile una comunicazione su basi realmente paritetiche. Se è vero com'è vero che lo stato ha accesso alla rivelazione generale e la chiesa a quella speciale e se è vero com'è vero che Dio è autore di entrambe, la comunicazione è allora possibile.

La legge di Dio che fonda e marca ogni scelta umana appare in tutta la sua chiarezza ed inequivocabilità nella Scrittura pur essendo presente al di fuori essa. Poiché si vive in uno stato che tende costantemente a superare i propri limiti, è bene che i credenti coltivino una distanza critica nei confronti di esso. Un certo pessimismo da parte loro può servire a contenere i facili slittamenti dello stato nei vari campi dell'attività umana.

I credenti non devono allora abdicare alla loro responsabilità di *persuadere*. Devono vigilare e nel medesimo tempo rivendicare con convinzione la libertà di proclamare la Buona notizia. Pur sapendo che solo il Signore può incidere in profondità l'ubbidienza alla sua legge e pur sapendo che il mondo non coinciderà mai pienamente col Regno, i cristiani devono partecipare pienamente al processo sociale e politico del paese in cui si trovano a vivere. Il potere persuasivo della Parola di Dio è veramente straordinario e sarebbe tragico se lo si dimenticasse. Poiché il Signore è Re, i credenti possono reclamare per Lui tutte le sfere della vita e

sollecitare lo stato in tal senso pur sapendo che lo stato non può identificarsi con una fede particolare.

Anche se la chiesa non possiede alcuna giurisdizione sulle altre istituzioni, deve esserne la coscienza. Attraverso la predicazione di tutta la Parola di Dio a tutta la società è evocata ogni realtà. Ogni sfera dev'essere sotto l'autorità del Re. Se il cristiano dev'essere tale nella chiesa, a casa, nella scuola, nello stato, in una parola, nell'esercizio della sua vocazione, bisogna che ascolti la Parola che istruisce ed orienta.

Tra gli idoli moderni da dissacrare vi è quello della sovranità dello stato. Nell'idea di stato sovrano si cela una delle peggiori menzogne, falsità e idolatrie del mondo. Dio è l'unico sovrano. La predicazione cristiana deve sfidare la pretesa di uno stato sovrano e annunciare che solo il Signore lo è.

Ecco perché la chiesa si preoccuperà di far udire la propria voce in modo chiaro, ma farà anche attenzione a non entrare nei dettagli ponendosi come soggetto politico primario. Essa si accontenterà degli enunciati della Scrittura lasciando ad altri la responsabilità di tradurre in pratica nei diversi contesti i principi stessi.

IV.3 La coscienza degli aspetti strutturali

L'analisi della situazione attuale induce a considerare anche gli aspetti strutturali della realtà. Quanto si è detto sul concetto di giustizia e di bene comune per esempio, risulterà incomprensibile se si prescinde da questioni più generali. La giustizia ed il bene comune rinviano ad un sistema di relazioni assai complesso.

Lo stato non è l'unico ente che regola la vita civile. Ci sono anche le grandi compagnie internazionali, i mass media, le ideologie varie che influiscono sul modo di pensare e valutare della gente. E' per esempio noto come i mercati abbiano sempre più una dimensione mondiale che rende spesso marginali le politiche economiche nazionali. Allo stesso modo anche i programmi internazionali d'aiuto ai paesi in via di sviluppo contribuiscono in larga misura a porre tali paesi in una condizione di dipendenza permanente. Com'è possibile che ciò accada?

L'economia mondiale ha a che fare col potere e con le ideologie e costituisce un immenso ingranaggio dal quale pare impossibile estraniarsi. Proporsi di mitigare gli effetti dell'ingiustizia con interventi caritativi è giusto ed importante, ma questo non significa assolutamente che si risolvano i problemi di fondo. Perché ciò avvenga è necessario lavorare per il cambiamento delle strutture che hanno determinato tali ingiustizie. Se non si opera a tale livello non si ubbidisce alla chiamata di Dio per praticare la vera religione (Giac 1,26-27) nel contesto attuale.

Il sistema economico globale attuale ha fatto nascere e perpetua ingiustizia e miseria. E questo si comprende nell'ottica biblica del peccato strutturale del mondo. Il peccato non è infatti solo un ingranaggio di natura individuale, ma anche sociale. L'elemento sistemico del peccato (troni, signorie, autorità, potenze) costituisce un filtro tra l'individuo e la libertà. Molti hanno giustamente sottovalutato l'importanza della fede e della responsabilità personale, ma la Bibbia contempla anche la responsabilità corporativa. L'unico modo d'agire in modo responsabile sul piano locale è quello che tiene dunque conto di una riflessione a livello mondiale.

Al momento attuale esiste un'economia mondiale che condiziona in modo massiccio i processi sociali, politici, intellettuali e religiosi. Proprio perché essa non si è trasformata in impero mondiale, è molto più forte dei sistemi precedenti. Rispetto ai grandi sistemi prodotti dalla storia, questa particolarità rende paradossalmente più forte il sistema attuale che non appare facile da identificare né da circoscrivere. In questo senso risulta praticamente inattaccabile⁶⁷. Pur potendoci dunque essere diversi sistemi economici, nel mondo attuale ne esiste in realtà uno solo che si nutre del dogma della neutralità delle leggi di mercato e del primato quasi metafisico del profitto e che incide pesantemente sulle responsabilità nazionali e personali.

Le strutture tendono ad impedire la piena realizzazione dell'in-

⁶⁷ Cfr. I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press 1979, pp. 5-6; N. Wolterstorff, *Until Justice and Peace embrace*, Grand Rapids, Eerdmans 1983.

dividuo ed in questo senso devono essere riformate. Ciò richiede una chiara presa di coscienza, una volontà di cambiare ed una reale creatività. In primo luogo bisogna prendere coscienza di questa dimensione strutturale del problema e credere che il bene supremo della società non è la sua crescita economica, scientifica e tecnologica. Nell'escatologia secolarizzata di molti ogni innovazione sembra possedere una valenza assoluta per cui l'idea del progresso economico, scientifico e tecnologico rappresenta la vera discriminante al punto da essere promosso a norma suprema⁶⁸.

Il progresso materiale è diventato qualcosa di talmente importante che sembra impossibile non allinearsi con esso. Anche se esso comporta tirannie di tipo burocratico, si è pronti a sacrificare senza pudore sul suo altare. Ma gli aspetti strutturali dei fenomeni non vanno ignorati e sottovalutati.

Non si tratta di scagliarsi più o meno moralisticamente contro l'uno o l'altro aspetto perché le contraddizioni, ormai palesi, esistono ovunque. Si tratta piuttosto di prendere coscienza del problema sapendo che la visione cristiana richiede un impegno rigoroso per una revisione anche in questo campo. Se ciò non si realizzasse la chiesa stessa rimarrebbe profondamente vulnerabile perché anche i suoi membri sono inseriti nelle strutture esistenti e queste ultime sono talmente forti da non poter essere corrette dall'abilità o dalla dedizione dei singoli.

IV.4 La valorizzazione di organi intermedi

Nel mondo attuale si discerne una crescente convergenza tra ideologie di carattere individualista e collettivista. E' come se queste tradizionali concezioni siano incapaci di rispondere alle esigenze quotidiane della realtà se prese isolatamente. Sembra che le anomalie siano ancora troppe e che si debba quindi cercare di superare certi steccati tradizionali per rispondere alle esigenze della società

⁶⁸B. Goudzwaard, *Capitalism and Progress. A Diagnosis of Western Society*, Toronto, Wedge Publishing Foundation - Grand Rapids, Eerdmans 1979, pp. 191, 152.

moderna. I contorni delle ideologie tendono quindi ad essere più sfumati.

Il collegamento tra individuo e stato comporta però una certa tensione⁶⁹. Lo stato invade campi che non dovrebbero essere di sua stretta competenza come l'educazione e la famiglia e i diritti dell'individuo sono così minacciati e violati. Il peso delle abitudini tende comunque a rendere problematica la ricerca di soluzioni diverse.

La visione biblica esclude sia la concezione individualista che quella collettivista, quella di destra come quella di sinistra. L'individualismo esalta la libertà individuale ed il collettivismo l'autorità di qualche potere stabilito. Entrambi respingono l'idea biblica della responsabilità differenziata nella società. L'individualismo ritiene che sia la gente a creare lo stato, il collettivismo concepisce lo stato come sovrano. Entrambi s'oppongono alla sovranità di Dio perché sostengono in sua vece qualche forma d'autonomia. Tutto questo stona profondamente con la visione biblica e non può rispondere alle esigenze poste dalla realtà.

Per favorire il superamento della tensione tra individuo e società e privilegiare lo sviluppo di una visione più conforme alla concezione biblica, andrebbero valorizzate delle strutture intermedie. Per strutture intermedie s'intende qui il matrimonio, la famiglia, la scuola, la chiesa, il lavoro, il sindacato, ecc. Esse subiscono oggi una certa erosione e la loro funzione sembra fortemente ridotta. Sarebbe dunque opportuno favorire una loro rivalutazione.

In questo contesto possono trovare la loro più naturale collocazione anche dei centri cristiani di riflessione. Senza identificarsi con le chiese, né con lo stato, tali centri possono rappresentare strutture intermedie capaci di fungere da cerniera. Si tratta di libere associazioni di persone che favoriscono la riflessione e l'interazione indiretta dei diversi organi. Avendo riconosciuto che lo stato in

⁶⁹John C. Sharp "The individual and the state" *The Scottish Bulletin of Evangelical Theology* III (1985/1) pp. 37-52.

quanto tale non è abilitato a fare scelte religiose specifiche e che la chiesa non deve assumere delle responsabilità dirette nelle relazioni con lo stato, è opportuno dare spazio ad organi intermedi.

Sempre in questa ottica biblica si potrebbe concepire un sistema federale di governo. Un sistema di tipo federale, per cui il potere sarebbe distribuito in base alle aree geografiche che formano lo stato, sarebbe maggiormente in grado di bilanciare governo centrale e decentrato e permetterebbe di stemperare più facilmente i rischi dell'individualismo e del collettivismo. In realtà non si tratta di trovare un compromesso tra individualismo e collettivismo, ma di riconoscere come nascano entrambi da premesse sbagliate.

Le strutture sociali del mondo medievale come gli ordini monastici, le università, i feudi, col loro carattere sostanzialmente collettivista possedevano solo un'indipendenza limitata sotto la tutela della chiesa o dello stato. Oggi si tratta di pensare a qualcosa di diverso.

E' vero che esistono varie realtà, ma è anche vero che esse appaiono il più sovente discutibili perché non sono nate per controbilanciare altre realtà. Sono nate come soluzioni empiriche da situazioni meramente contingenti e questo spiega la loro fragilità e l'incapacità d'incidere veramente.

Molti temono una concezione del genere perché sembrerebbe porre seri interrogativi all'unità della società. Qualcuno potrebbe porre con pertinenza la questione sul tipo di coesione che una siffatta struttura sociale avrebbe. Una società che non abbia la medesima base religiosa non può avere una visione unificata. E' noto come la frammentazione della società vada di pari passo con la polarizzazione delle ideologie e che spesso intervengano fattori storici e politici complessi capaci di incidere in modo profondo in una data direzione o meno. Un lungo e drammatico conflitto con un altro paese o con la natura, la piccolezza o meno del territorio, ecc. possono per esempio contribuire a creare un forte nazionalismo e quindi un forte senso di coesione. Ma questo non vale per tutti i paesi.

In una prospettiva cristiana uno stato di carattere centralista

costituisce un pericolo non solo per la chiesa in quanto tale che può essere facilmente privata della sua libertà, ma anche per la società che finisce per essere assoggettata ad una delle peggiori forme d'idolatria. Ecco perché si dovrebbe lavorare ad una concezione dello stato con opportune cerniere.

Ancor più preoccupante appare ogni progetto di un *Nuovo ordine mondiale*. L'idea di un sistema attraverso il quale le nazioni si uniscono per realizzare le aspirazioni universali dell'umanità: pace, sicurezza, libertà e ordine, appare come qualcosa di blasfemo. In un mondo diviso a causa del peccato ogni progetto d'unificazione che prescindere dalla redenzione di Gesù Cristo appare come un tentativo per scavalcare lo scandalo della croce.

E qui viene da pensare a tutte le ideologie inglobanti e cioè a tutte le concezioni che in maniera occulta o palese, attraverso il sistema economico, ideologico, culturale o altro, offrono una chiave onnicomprensiva della realtà. Tali ideologie rappresentano un'enorme minaccia al benessere della società qualunque siano i benefici di cui si fanno apparentemente o momentaneamente latrici.

IV.5 La responsabilità verso Dio

L'espressione "chiesa-stato" è assai infelice. Essa non appare solo formalistica, ma dà l'impressione che da un lato vi sia un'autorità religiosa e dall'altro una secolare. Nulla è più falso di ciò. Anzi, ogni scissione che contrappone sacro a secolare non è solo incompatibile con una corretta visione biblica, ma è del tutto irrealista. La vita è fondamentalmente una. Essa possiede un unico centro. E il centro non è lo stato, ma Dio con la sua legge.

La rivelazione generale cui lo stato ha accesso, indipendentemente da un riconoscimento formale o meno di essa, costituisce un criterio per la responsabilità davanti a Dio. Anche se la comunicazione della rivelazione generale è spesso ambigua ed offuscata, costituisce lo spazio imprescindibile per la responsabilità. La vita

politica appartiene all'ordine della creazione di Dio e non ad una natura liberata da ogni dipendenza dal Creatore.

Oggi si è maggiormente pronti ad ammettere che la politica non può essere separata dall'etica. Ci si rende conto che tutte le leggi riposano su convinzioni morali che si ritengono fondamentali per la propria fisionomia. Lo stato stesso appare allora un'istituzione religiosa nel senso che le sue scelte sono inevitabilmente riconducibili a motivazioni che sottendono una visione dominante del mondo. Pur dicendosi neutrale, lo stato modifica e approva leggi che si rifanno ad opinioni più o meno diffuse. A seconda delle opzioni di fondo che l'orientano, ciascuno sceglie di esprimere le proprie scelte in maniera diversa nel campo della famiglia, della scuola, della società e dello stato e tale modo di procedere è riconducibile ad una pluralità confessionale cui neppure lo stato può sfuggire.

Malgrado tale evidenza lo stato moderno pretende mettere da parte le questioni di natura religiosa e si illude che la legge debba fondarsi su premesse relativistiche. Respinge così ogni fonte d'autorità trascendente. Mettendo da parte l'eredità giudeo-cristiana, l'attività politica finisce per ispirarsi ad espedienti più che a principi.

Lo stato è per sua natura una realtà religiosa nel senso che in fin dei conti le varie scelte sono riconducibili ad opzioni di fondo che non sono fondate in modo asettico. Gli affari pubblici hanno carattere religioso allo stesso modo in cui sono religiosi gli aspetti della vita privata. Lo stato non è mai autonomo, ma risponde a Dio in quanto detiene un'autorità delegata ed è soggetto a Dio come tutte le realtà esistenti.

Ha allora senso parlare di stato *laico*? Il termine "laicità" è oggi molto diffuso per affermare l'assoluta indipendenza dello stato da qualsiasi confessione religiosa e ideologia⁷⁰. Affermare la laicità

⁷⁰Per una discussione non definitiva sull'argomento cfr gli Atti del Colloquio di Montpellier 1990, H. Bost (ed), *Genèse et enjeux de la laïcité*. Christianisme et laïcité, Genève, Labor et Fides 1990.

dello stato vorrebbe dire rivendicare la totale autonomia delle scelte rispetto a qualunque vincolo ideologico.

L'idea di laicità ha molti risvolti positivi. Prima di tutto comporta l'abolizione della differenza tra sacro e profano ed implica così una sorta di liberazione dalla tirannia ecclesiastica. Serve inoltre a liberare dal peso delle tradizioni soffocanti e contribuisce così alla moderazione degli estremismi. Davanti al fatto che altri possano avere convinzioni del tutto diverse dalle proprie non si prova turbamento. Infine permette una certa tolleranza e l'accettazione della diversità nell'ambito culturale e religioso. In questo senso la laicità può favorire una certa libertà sul piano religioso, culturale e sociale e favorire l'indipendenza dei vari organi.

Ma l'idea di laicità dello stato diventa problematica quando non rappresenta solo una nota per così dire "di stile", ma assurge a rango di principio. In questo caso suppone il totale superamento dei valori cristiani. E' possibile credere in una morale autonoma e neutrale? Cosa può fare la laicità con la sua idea di tolleranza davanti al culto della personalità che si può verificare o davanti all'esplosione degli integrismi ideologici e religiosi? Può veramente relegare le morali e le religioni ai margini della propria esistenza? Può veramente essere indifferente senza essere a sua volta complice?

Uno stato indifferente alla religione tanto da marginalizzarla e da assumere come valori della società altre cose scivola nel laicismo che è l'ideologia della non religione. Ma davanti ad altre ideologie quella della non religione si deve accontentare di una "pluralità di monismi" chiusi alla comunicazione e al dialogo e aperti solo alla violenza. A questo punto si tenderà a prendere posizione non tanto in termini assoluti, ma di convenienza (*ratio utilitatis* piuttosto che *ratio veritatis*), ma questo lascia le porte spalancate a molte discriminazioni. E' sufficiente il richiamo alle necessità della convivenza per vincere la violenza? Fino a che punto si può separare la sfera della moralità da quella della legalità? E la legalità può veramente prescindere da una base unitaria?

L'idea di laicità dello stato è dunque ambigua. Può avere senso solo a condizione che lo sfondo dell'etica cristiana sia sufficiente-

mente consistente nella società. La rimozione della fede cristiana non consente una laicità decente. C'è come minimo bisogno della memoria dei valori ebraico-cristiani. Senza di essa la laicità perde il suo significato positivo. Una concezione cristiana della laicità vorrebbe che lo stato sia veramente ministro di Dio impedendo alle varie confessioni di portarsi reciproco pregiudizio e sanzionando quelle che turbano l'ordine pubblico.

Solo la laicità che mantiene vivo il collegamento tra il molteplice e l'uno è in grado di rispondere alle esigenze della modernità. Una molteplicità slegata all'unicità della legge di Dio non può offrire alcuna garanzia all'ordine sociale. Perché il molteplice possa essere realmente fecondo è necessario vi sia spazio per l'unico⁷¹. Ma tale laicità non è forse qualcosa di diverso da ciò che generalmente pensa l'uomo della strada? Una laicità che si ponesse come credo generale e sufficiente si spezzerebbe come Babele perché non potrebbe incorporare senza violenza la molteplicità dell'esistere.

In definitiva risulta veramente illusorio ed al tempo stesso impossibile separare religione e politica. Nulla può essere neutrale, tanto meno lo stato. Questo vorrebbe dire che le sue scelte avrebbero esclusivamente carattere tecnico, ma questa è una chimaera cui non si può credere. Il ruolo così centrale che lo stato assume nella vita umana mostra come l'idea di una sua neutralità sia una delle più grossolane menzogne del mondo moderno. Qualcuno vorrebbe così che i cristiani partecipassero al processo politico solo come cittadini e non come credenti, ma la neutralità è una grave finzione. Dal canto loro i credenti sono leali nel respingerla, perché nel mondo di Dio non ci sono zone smilitarizzate.

Proprio perché i credenti conoscono il Dio di verità dovrebbero essere in prima fila anche nell'impegno politico. Mentre le altre concezioni non hanno che una idea molto pallida e deformata dell'ordine che Dio vuole per il suo mondo, i credenti hanno il

⁷¹Per una più ampia riflessione mi permetto di rinviare al mio "Unicità e pluralismo" *Sch IV* (1992/2) N°8, pp. 115-126.

privilegio di conoscere Dio e dovrebbero quindi essere coloro che hanno diritto ad impegnarsi in questo campo. Essi hanno una piattaforma su cui collocarsi per individuare le piste più idonee ad onorare il Creatore del mondo. Inoltre, proprio perché essi sanno chi è il Signore della realtà, saprebbero di lavorare non tanto per loro stessi o i propri interessi, ma per Colui che detiene l'autorità ultima.

Conclusioni

A questo punto andrebbero sottolineate sia la provvisorietà dell'ordine che la possibilità di conflitti.

Il regime attuale non è quello definitivo del regno di Dio. Esso ha un *carattere provvisorio*, perché deve tenere conto della realtà del peccato. A causa del peccato che pure abita nei credenti essi non posseggono soluzioni infallibili e devono lottare perché l'insegnamento della Scrittura diventi chiaro in loro e trovi applicazione nelle situazioni concrete del mondo moderno. Malgrado il loro impegno per richiamare alla mente la legge di Dio, essi rimarranno segno del regno di Dio e non la sua piena espressione.

Tale sforzo non esclude la possibilità d'una *certa conflittualità*. La concezione cristiana dello stato che si è cercato di delineare potrà facilmente scontrarsi con le visioni dominanti all'ora attuale. Bisogna metterlo nell'inventario. I cristiani devono essere pronti ad affrontare situazioni di conflittualità. Non avranno dunque timore di confrontarsi, senza timore e senza presunzione, coi presupposti che stanno alla base delle scelte degli altri.

Essere cittadini dello stato e del regno di Dio può comportare lo scontro dei rispettivi interessi. Davanti a ciò non esistono ricette tutte fatte. Sarà necessario trovare giorno per giorno una risposta senza eccessiva faciloneria. La città che i cristiani devono contribuire a costruire non è quella della perfezione, ma della mediazione, non quella dell'assoluto, ma del relativo.

I credenti hanno una funzione profetica non indifferente in questo contesto. Essi non avranno timore di criticare l'incredulità.

l'ingiustizia, il materialismo, l'edonismo, l'egoismo e tutte le varie forme di discriminazione che si possono incontrare. Non avranno l'obbligo di schierarsi a destra o a sinistra, ma solo dalla parte della verità, della solidarietà e della giustizia di Dio.

L'importanza di minoranze convinte è spesso sottovalutata, ma esse hanno un valore assai superiore a ciò che usualmente si pensa. Contro la tendenza inglobante dello stato bisogna che si levino delle voci profetiche. E' vero che anche in passato lo stato ha conosciuto versioni totalitaristiche, ma ad esse si contrapponeva anche una diffusa religiosità. La tendenza odierna ad abolire ogni dimensione cultica rende ancor più pericoloso il ruolo dello stato moderno.

Da un punto di vista cristiano non si può offrire alcun tributo alla finzione della neutralità. Nel mondo di Dio ogni atteggiamento pilatesco è condannato. Tutti i cristiani hanno una responsabilità politica. Se non tutti devono essere dei politici di professione, tutti devono analizzare i problemi, votare e sostenere chi promuove la giustizia. Anziché lasciarsi ipnotizzare dai miti dei mass-media, i credenti possono affermare il loro senso critico e lavorare per promuovere anche nel mondo di Cesare i valori di Dio.

I credenti non dimenticheranno mai che la loro cittadinanza è nei cieli, ma pur rimanendo vigili e attenti a cogliere il carattere apostata della speranza secolare, sapranno anche ricordare che la loro fatica non sarà vana nel Signore.

PROMOZIONE

Alcuni abbonati hanno preso l'iniziativa di presentare la rivista alle biblioteche della loro città. Ciò non è sempre stato facile. Gli intralci burocratici sono noti, ma è bello sapere che diversi lettori, consapevoli di quel che *Studi di teologia* può rappresentare per la cultura del nostro paese, hanno voluto proporla ad altri.

LA DICHIARAZIONE DI OXFORD SU CRISTIANESIMO ED ECONOMIA

Giuseppe Rizza^o

E' difficile che in economia si ragioni intorno ai criteri che permettono di valutare se certi obiettivi sociopolitici sono più auspicabili di altri. La riflessione di chi di economia si occupa raramente indica soluzioni, anche se spesso riconosce l'importanza di prendere una decisione. "Il teorico dell'economia si sente ancora costretto a negare alla propria scienza il potere di fornire tali criteri di scelta e, di conseguenza, l'autorità di dire 'sì' o 'no' a qualunque fine proposto, con l'eccezione, ovviamente, delle decisioni che riguardano la mera fattibilità. Inoltre, alla domanda se la conoscenza economica debba essere giudice dei suoi obiettivi o mera esecutrice, il purista risponde scegliendo la seconda possibilità. E' la risposta dell'asceticismo scientifico cui egli si attiene in nome della purezza scientifica dell'economia"¹.

Schlossberg, Samuel e Sider propongono invece una diversa prospettiva. Nella loro raccolta², *Christianity and Economics in the Post-Cold War Era. The Oxford Declaration and Beyond*, si trova la Dichiarazione di Oxford su Fede Cristiana ed Economia insieme

^oIl Dr. Rizza sta completando il dottorato di ricerca al Dipartimento di Scienze Economiche e Statistiche dell'Università La Sapienza di Roma.

¹H. Jonas, *Scienza economica e ignoranza degli obiettivi*, in H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, il Mulino 1991, p. 142.

²*Christianity and Economics in the Post-Cold War Era. The Oxford Declaration and Beyond*, edd. H. Schlossberg, V. Samuel, R. Sider, Grand Rapids, Eerdmans 1994.

ai commenti critici di undici studiosi evangelici che formano un gruppo di studio abbastanza eterogeneo per provenienza geografica, denominazionale e socio-politica. Nato come continuazione alla discussione iniziata alla conferenza su "Prospettive Cristiane sulla vita economica" tenuta ad Oxford nel 1987, il libro è presto divenuto l'opera fondamentale in questo campo di applicazione.

La dichiarazione di Oxford è il frutto di un ambizioso progetto i cui obiettivi sono molteplici:

- chiarire i principali elementi di conflittualità tra i sistemi economici nel mondo contemporaneo;
- ricercare un'interazione tra le risorse bibliche e gli attuali problemi economici;
- sviluppare e specificare alternative e proposte cristiane economicamente rilevanti.

I cristiani fin dall'inizio hanno ragionato, spesso scontrandosi, sulla dimensione economica della vita senza però contribuire a sviluppare un'autentica prospettiva biblica sull'economia; il problema sta, da sempre, nella difficoltà di accordare l'autenticità teologica all'abilità economica. E questo è proprio quello che la dichiarazione di Oxford vuole iniziare a fare³.

Il metodo

L'economia "disinteressata" non è mai esistita e logicamente non potrà mai esistere. Lo studio di un problema economico, per quanto di portata limitata, è, e non può non essere, determinato da valutazioni⁴. Spesso però le premesse di valore - i presupposti epistemo-

³Eccone sinteticamente l'indice: Preambolo, Creazione e dominio (Dio il Creatore, dominio della creazione, dominio e produzione economica, la tecnologia e i suoi limiti), Lavoro e tempo libero (Il lavoro e la natura umana, lo scopo del lavoro, l'alienazione dal lavoro, riposo e tempo libero), Povertà e giustizia (Dio e i poveri, le cause della povertà, giustizia e povertà, alcune questioni urgenti), Libertà, Governo ed economia (Il linguaggio dei diritti umani, particolarità cristiane, democrazie, la concentrazione del potere economico, capitalismo e cultura, il ruolo dello stato, le strutture intermedie, conclusioni).

⁴Su questo problema hanno ragionato noti economisti, si veda ad esempio, G. Myrdal, *L'obiettività nelle scienze sociali*. Torino, Einaudi 1973.

logici che di fatto e di necessità determinano la ricerca economica - sono generalmente occultate⁵. La Dichiarazione di Oxford rifiuta esplicitamente l'illusione di "neutralità" della scienza economica e inizia con una confessione di fede Cristocentrica.

Il problema fondamentale dell'etica economica cristiana riguarda il passaggio dai principi dottrinali e etici alla realtà complessa dei fenomeni economici. A questo proposito la Dichiarazione è esplicita: "La Scrittura, la Parola del Dio vivente e vero, è la nostra suprema autorità in tutte le questioni di fede e di condotta. Quindi ci rivolgiamo alla Scrittura come guida affidabile.." Infatti la dichiarazione illustra questo metodo: l'insegnamento scritturale riguardante la vita economica è riassunto nei paragrafi "Creazione e Dominio" e "Lavoro e tempo libero"⁶. Inoltre, come priorità vitale, il documento riafferma la testimonianza biblica che "la giustizia esprime l'intervento di Dio per restaurare le sue disposizioni per coloro che ne sono stati deprivati e punire coloro che ne hanno violato gli standard".

Contesto

Il contesto immediato della Dichiarazione è il noto disaccordo tra le chiese evangeliche riguardo le questioni politico-economiche. Si va dall'ispirazione politica di destra che fa apologia del libero mercato, a posizioni di sinistra che si ispirano grosso modo alle teorie del socialismo: tale diversità, considerando la comune affermazione riguardo l'autorità biblica, è quanto meno imbarazzante. Allora il processo di analisi e discussione sottostante alla conferenza che ha poi prodotto la dichiarazione è anche una manifestazione del modo in cui il consenso - un comune pronunciamento- può

⁵In ambito evangelico si veda anche il mio "L'economia moderna - la fuga come metodo" *Certezze* (1992).

⁶L'approccio è ben distinguibile anche dal fatto che non viene svolta nessuna discussione ermeneutica sull'utilizzo del materiale scritturale, eppure la parte riassuntiva di ogni paragrafo è molto di più che una semplice collezione di testi: essa è infatti una affermazione ragionata svolta per sottolineare l'importanza del testo.

essere raggiunto⁷. Questo dovrebbe almeno far capire come sia azzardata un'equazione concettuale del tipo "una fede = un'economia". D'altronde anche l'analisi economica "pura" non è per niente unanime sia sulle cause che sugli effetti delle diverse politiche economiche. Ricercare una specifica ed unica concezione politico-economica "cristiana" risulta allora essere un'impresa irta di difficoltà.

Contenuto

I cristiani hanno sempre cercato di rispondere ai bisogni del loro tempo. Loro conoscono, partendo dalle Scritture, che sia le persone che le società possono affidarsi a cose o "forze" che le loro stesse mani hanno fatto. Nella ricerca della prosperità e del benessere l'umanità prima o poi crea delle vere e proprie divinità. Gli dei non lasciano mai da soli i loro costruttori: uomini e donne si mettono in posizione di dipendenza davanti ai loro idoli e prima o poi arriva il momento dell'annichilimento della coscienza e della dignità umana. Le cose create controllano così i loro costruttori come idoli, come dei che possono tradire, ribellarsi ai loro stessi ideatori. Gli strumenti del progresso che noi stessi abbiamo contribuito ad inventare, l'economia e la tecnologia, la scienza e lo stato moderno, sono già diventati come tali "cose" e ci impongono la loro volontà, come gli dei⁸.

Sono molti i contributi rilevanti di istituzioni o movimenti cristiani sulla relazione tra cristianesimo ed economia, tra modernità e fede, e allora risulta spontaneo interrogarsi sul senso e la specificità della Dichiarazione. Il contributo specifico della Dichiarazione di Oxford, rispetto ad altre iniziative analoghe, quali l'en-

⁷Pare che la discussione sulla giustizia sia stata tra le più sofferte per lo scontro di due diversi approcci teologici e politici. Si vedano le posizioni, una conservatrice di E.C. Beisner, *Justice and Poverty: Two views Contrasted* e il commento critico di S.C. Mott, *The partiality of Biblical Justice: A Response to Calvin Beisner*.

⁸Per un'eccellente analisi cristiana del nostro tempo si veda B. Goudzwaard, *Idols of Our Time*, Downers Grove, IVP 1984.

ciclica cattolica *Centesimus Annus* e, da parte protestante, lo studio del Consiglio Ecumenico delle chiese, può essere sintetizzato in quattro punti⁹:

-*La specificità della vita economica*: la visione biblico-cristiana è caratterizzata da un'idea positiva di dominio come amministrazione della creazione - questa è considerata come mandato positivo che incoraggia l'uso della creatività umana e la creazione della ricchezza- e afferma contemporaneamente la necessità di sottomettere lo sviluppo tecnologico alle specificità umane, impedendo così un'evoluzione autonoma priva di considerazioni etiche.

-*Indicazioni di politica economica*: questo è il tentativo di chiarire l'atteggiamento e il sentimento cristiano nei confronti di problemi economico-sociali ritenuti particolarmente importanti, come i: l'idolatria del mercato e la visione consumistica della vita che ne deriva; il lavoro e la disoccupazione; la povertà intesa in termini relativi, cioè come impedimento ad una piena partecipazione alla vita comunitaria; il debito del terzo mondo e la ricerca di una via di uscita; la crisi ecologica; l'economia sommersa e illegale (ad esempio il traffico della droga); la necessità di prestare attenzione allo sviluppo "informale" nei paesi in via di sviluppo; il pericolo delle concentrazioni di potere economico.

-*Il ruolo dello Stato*: questa è stata probabilmente l'area in cui più marcato è stato il disaccordo tra i partecipanti alla conferenza di Oxford. La dichiarazione espone, alla fine, una concezione cristiana dei diritti umani fondata sulla dottrina della persona fatta ad immagine di Dio, afferma la positività degli Stati che rispettano tali diritti e avverte sui pericoli delle concentrazioni di potere, anche quelle indirette o informali.

-*Il ruolo della chiesa*: nessun programma di azione per le chiese è presente nella dichiarazione di Oxford "Cercheremo, allora, ogni opportunità ... per l'applicazione dei principi esposti in questa dichiarazione" (par. 65). L'apparente incompiutezza è prob-

⁹Si veda D. Hay, *What Does the Lord Require? Three Statements on Christian Faith and Economic Life*, nello stesso volume.

abilmente derivante dal fatto che di per sé la dichiarazione è frutto dell'iniziativa di singoli individui: priva del riconoscimento formale di una qualche denominazione evangelica, essa non si pone così, per sua natura, come *Dottrina Sociale Evangelica*.

Due brevi approfondimenti

Prendendo spunto dalla Dichiarazione di Oxford è forse opportuno riflettere sinteticamente su due temi tra i più pregnanti: il lavoro e l'economia della povertà.

*Il lavoro*¹⁰. Al tempo della riforma, sia Lutero che Calvino, sottolineano che una persona è creata per il lavoro, "come l'uccello per il volo" (Lutero), e che attraverso il lavoro umano Dio preserva la Sua creazione. Ogni lavoro è degno, l'incarico più umile diventa santo: "Non ci sarà compito così disprezzato né così basso che non risplenda davanti a Dio e non sia estremamente prezioso, se in esso adempiamo la nostra vocazione"¹¹.

L'uomo è allora pensato come creatura chiamata, tra le altre cose, a cooperare con Dio nel suo lavoro quotidiano. Se questa è la struttura, la Dichiarazione di Oxford, la ripone nel più ampio contesto della riflessione pneumatologica¹² ed escatologica¹³. Il lavoro ha un valore intrinseco ed è definito come quell'insieme di attività che soddisfano i bisogni umani; il tempo libero raggruppa invece quelle attività fini a se stesse. L'invito rivoltaci sembra quello di non fermarsi a considerare il lavoro solo come attività

¹⁰Si veda anche l'illuminante saggio di M. Volf, *Work and the Gift of the Spirit*, nello stesso volume.

¹¹G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, III, 10,6, Torino, Utet 1971.

¹²Nel senso che il lavoro non è meramente chiamata (*vocatio, kleis*), ma anche e soprattutto dono (*charisma*). La conseguenza è che ha dignità teologica non solo il lavoro in senso stretto, ma anche l'insieme di attività non direttamente remunerative.

¹³Il lavoro svolto nella forza dello Spirito, inteso come cooperazione con Dio, diventa allora attiva anticipazione del Regno di Dio. Se privato di questa bussola, esso può diventare luogo in cui l'arroganza e la miseria umana si manifestano come ostacoli agli scopi di Dio.

economica, esplicito contratto di lavoro, opera essenzialmente remunerativa, ma come "insieme di attività"¹⁴; cioè insieme di comportamenti e azioni il cui risultato non è necessariamente l'attribuzione di un valore economico. L'essenziale non diventa più la chiamata permanente di Dio a svolgere una specifica attività, ma la molteplicità e la variabilità dei doni dello Spirito. Questo perché il lavoro non deve essere finalizzato al consumo, non è semplice mezzo per la conquista del salario, ma è un'attività che, in un certo senso, scaturisce dalla dignità umana. Il "lavoro" rientra dunque in una prospettiva cristiana se e solo se è svolto - ma più propriamente: concepito - in modo tale che la dignità umana risulta protetta, salvaguardata da ogni forma incombente di alienazione.

C'è però un'altra implicazione antropologica, il lavoro può incidere nella formazione della personalità di un uomo, eppure l'essere umano non è il prodotto del suo lavoro, è creazione di Dio.

La realtà purtroppo è molto più ambigua. Il lavoro è spesso considerato come semplice "fattore di produzione" su cui imputare un costo. La dimensione fondamentale del lavoro¹⁵ è così smarrita: "alienazione" è allora il termine che sempre più nel mondo lo caratterizza. Alienazione che vuol dire anche lavorare solo per costruire e difendere benefici personali. Un lavoro cioè svolto in modo "non comunitario": il vero lavoro umano è sempre lavoro per gli altri, al servizio degli altri. Se tutto ciò è vero strutture socioeconomiche e attitudini personali devono modificarsi simultaneamente.

Il lavoro inteso come "servizio carismatico" si appella invece alla essenzialità della *vocatio*, è un lavoro dove la responsabilità personale non diventa massimizzazione autistica del proprio inte-

¹⁴Senza altro questo corrisponde alla tradizionale visione protestante di lavoro come chiamata (*vocatio*). Eppure partendo dall'analogia della chiamata spirituale (*vocatio spiritalis*) ed in contrasto con Lutero, l'etica sociale protestante (soprattutto luterana) ha inteso la dimensione vocazionale del lavoro come attività remunerativa che ambisce ad un suo continuo miglioramento.

¹⁵Per una buona analisi socioeconomica del problema si veda J.C. Raines & D.C. Cay-Lower, *Modern Work and Human Meaning*, Philadelphia, Westminster Press 1986.

resse e dove il principio di solidarietà non camuffa la poltrona della comodità, dove la diligenza non diventa voglia frenetica di lavorare e il necessario riposo fannullaggine.

Se tutto ciò ha un senso ne segue che le persone, ovunque esse siano, hanno il diritto e l'obbligo di lavorare, per contribuire alla soddisfazione dei bisogni, non solo materiali, della comunità e di loro stessi. La comunità è così obbligata a fornire opportunità di impiego, e la chiesa ed il singolo a inventare sempre nuove opportunità di servizio.

L'economia della povertà. Se prendessimo una cartina geografica dell'Africa e guardassimo, casualmente, la parte sinistra di questo continente, troveremo un piccolo paese chiamato Guinea-Bissau (un milione di abitanti). C'è poco di sconvolgente in questo paese. Come molti paesi dell'Africa è molto povero. Eppure ha una particolarità: il valore del suo debito corrente corrisponde ad un orribile 1105% delle sue esportazioni (soprattutto di noccioline). In economia internazionale se un paese ha un debito maggiore del 200% del valore delle sue attuali esportazioni vuol dire che è in una gravissima crisi: la bancarotta è prossima¹⁶. Il quadro è questo: il debito si è formato per realizzare discutibili investimenti (spesso in puro stile occidentale), ma ben presto gli interessi che le banche occidentali richiedono non possono essere completamente pagati e allo stesso tempo le importazioni di prodotti necessari alla popolazione locale non hanno luogo. Come uscire allora dalla trappola della povertà?

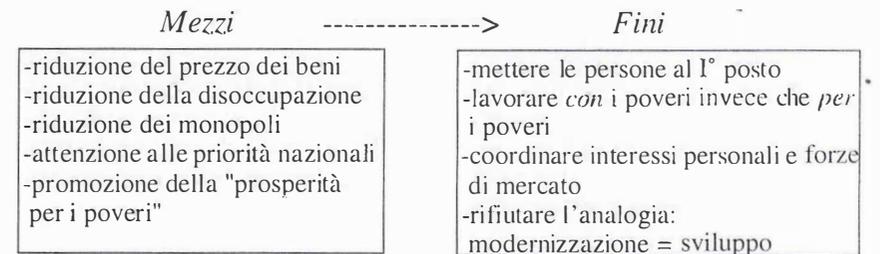
Nel libro è presente un pregevole saggio di Joe Remenyi (economista) e Bill Taylor (uomo d'affari), entrambi australiani, che partendo dai principi enunciati nella dichiarazione, hanno condotto un grosso lavoro empirico su programmi economici del tipo "income generation" su paesi in via di sviluppo¹⁷. L'analisi è

¹⁶Cfr "The debt Trap and how to escape it" *The Economist* (May 6th-12th 1995) pp. 82-84.

¹⁷L'analisi, in forma più analitica, è stata poi pubblicata in Joe Remenyi, *Where Credit is Due: Income Generating Programmes for the Poor in Developing Countries*, London, Intermediate Technology Publications 1991.

interessata principalmente alle attività delle organizzazioni non governative nel prestare piccole somme di denaro a persone che le investono in attività economiche produttive (per lo più artigianali). Il rimborso del credito è pianificato in modo coerente alle capacità degli imprenditori. Il presupposto è che una delle cause principali della povertà è il bassissimo grado di investimenti presenti nel paese. L'obiettivo è quello di sviluppare una rete economica (in cui è contemplato il risparmio dei soggetti, anche i più poveri, per compensare la disponibilità del credito) all'interno della comunità che diventi autosufficiente in questo tipo di transazioni. L'imprenditore in questo modo aumenterà il livello della sua produzione e le comunità a lui vicino avranno a disposizione un maggior reddito e una più ampia gamma di prodotti. Lo sviluppo di tali programmi, porterà alla formazione di veri e propri mercati, con la conseguente riduzione dei prezzi dei prodotti¹⁸.

Seguendo Remenyi e Taylor è possibile identificare uno schema mezzi ---> fini.



L'atteggiamento da combattere risulta allora l'insieme degli interessi perversi che tolgono ogni minima speranza ai poveri di questo

¹⁸La proposta mezzi - fini è senz'altro interessante, ma a questo punto non si può negare che, dal punto di vista economico, si presentano delle obiezioni rilevanti quali: la creazione di un contesto istituzionale stabile, la possibilità che un modello di questo tipo non tenga conto degli elevati costi di transazione (specialmente quelli derivanti dall'opportunismo) associati con operazioni economiche di questo tipo e in modo essenziale la necessità di formare, in un certo senso, una "cultura del capitale", nel senso di puntare, oltre alla produttività e alla imprenditorialità, anche alla formazione (economica, ma non solo) delle persone e dei soggetti economici. Si veda anche il saggio di H. Schlosseberg, *Destroying Poverty without Destroying Poor People*, nello stesso volume.

mondo, calpestando il loro naturale diritto di essere parte attiva nella vita economica del loro paese. Questo ha poco a che fare con il noto discorso economico che vede la redistribuzione del reddito mondiale a favore dei paesi in via di sviluppo come la principale pretesa dell'invidia. Ascoltare il bisogno dei poveri, agire conseguentemente ad una "opzione preferenziale per i poveri" vuol dire anche impegnarsi per l'applicazione di una giustizia ordinaria, di uno stato che rispetti e protegga gelosamente la dignità di tutti i suoi cittadini.

Eppure mi sembra che quello proposto sia essenzialmente un approccio microeconomico, infatti Remenyi e Taylor parlano di "microprogrammi". Si dice poco sul fatto che bisognerebbe creare delle condizioni quadro che permettano ai paesi in via di sviluppo di arrivare, nel lungo periodo, nell'ambito delle economie di mercato, a posizioni di partenza confrontabili con quelle dei paesi industrializzati.

Se esplorassimo anche questa via, le implicazioni sarebbero:

- una cancellazione selettiva e differenziata dei debiti dei paesi in via di sviluppo verso i creditori del "primo mondo";
- la fissazione dei prezzi delle materie prime fatta primariamente in base alle scarsità future e non a quelle attuali;
- il non utilizzo di misure protezionistiche o barriere di vario tipo che ostacolano l'accesso ai mercati internazionali dei prodotti provenienti dal terzo mondo da parte dei paesi industrializzati;
- una politica ambientale solidale da parte dei paesi ricchi;
- la disponibilità ad un abbassamento del livello di benessere se necessario da parte dell'occidente economico.

L'ambizione di tale programma è quella di condurre all'eliminazione delle disparità nella distribuzione globale della ricchezza, mettendo in grave crisi il mantenimento dello *status quo* dell'odierna economia mondiale. La fede cristiana deve impegnarsi prevalentemente in favore dei diritti vitali fondamentali dei più poveri tra i poveri. E questi sono oggi la masse immiserite del Terzo e del Quarto mondo.

Nota personale al margine: Calvino e l'economia politica

Mi si conceda di discutere sulla sensatezza di un approccio riformato-evangelico all'economia, *non sciscitandi causa, sed instandi*. Essere un cristiano evangelico vuol dire spesso convivere con presunti paradossi. Il più importante di questi paradossi è la relazione tra sovranità di Dio e libertà umana: il problema pare scaturire dalla dottrina dell'elezione. Ma i discepoli del riformatore di Ginevra devono anche fare i conti con la sua presunta ambiguità verso la ricchezza e l'attività politica economica. A Calvino è da tempo stato attribuito il pregio (o la vergogna, dipende dai punti di vista) di aver fondato il capitalismo occidentale, tra le altre cose ha favorito l'abolizione della visione negativa del concedere prestito con interesse. Con molta abilità ma meno fondatezza, Max Weber ha attribuito a Calvino la paternità dell'etica protestante, secondo cui il duro lavoro e la conseguente prosperità erano percepiti come segno di salvezza.

Se il fedele protestante era convinto che qualunque lavoro fosse realmente una forma di lode a Dio e di servizio al prossimo, i comportamenti che ne scaturivano erano specifici: diligenza e cura del lavoro dalla mattina presto alla tarda sera, semplicità nello stile di vita (Max Weber lo definiva "ascetismo intramondano"), parsimonia, libera iniziativa individuale. Ben presto questa concezione diventa etica "yankee" del lavoro¹⁹.

Fu questo approccio teologico che, secondo Weber, incoraggiò l'accumulo di ricchezza nell'Europa del Nord. Calvino diventa allora una sorta di santo patrono del capitalismo e un punto stabile di riferimento per la classe borghese e imprenditoriale.

Non è difficile, però, mostrare come Calvino non fosse solamente un apologeta del nascente capitalismo²⁰. Calvino fu un

¹⁹Benjamin Franklin la descrive nel suo *Poor Richard's Almanac* in questo modo: "Presto a letto e presto in piedi / rende l'uomo sano ricco e sapiente. / E allora ara in profondità, mentre i pigri dormono, / e avrai grano da vendere e da conservare."

²⁰Si veda A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Georh. 1959; F.W. Graham (ed), *The Constructive Revolutionary: John Calvin and His Socio-Economic Impact*, East Lansing, Michigan State University Press 1989.

avvocato dei poveri ed una coscienza per i ricchi. Egli fu un "rivoluzionario costruttivo": propose uno stretto controllo degli affari da parte del governo ed una forte politica industriale per fornire lavoro alla crescenti sottoclassi sociali. Forse²¹ non credette neanche al collegamento prosperità - segno di salvezza, perché questa fu un'invenzione di taluni puritani. Infatti, Calvino stesso credeva che ogni ricompensa che riceviamo per il nostro lavoro è semplicemente "grazia". La nostra piena depravazione implica che anche il nostro lavoro è inficiato dalla realtà del peccato, cioè insufficiente a farci meritare non solo la salvezza eterna, ma anche il pane quotidiano. Quello che la grazia di Dio richiede è che i lavoratori siano almeno ricompensati in base ai loro bisogni. Un'ultima cosa: Calvino insistette per una visione unitaria tra il principio della proprietà privata e quello dell'amministrazione responsabile della creazione verso Dio e verso gli uomini. Sebbene ciò possa sembrare paradossale per gli economisti che hanno usato una difesa utilitaristica dell'economia di mercato, questo è il principio fondamentale dell'etica economica evangelico-riformata²².

Conclusioni

Christianity and Economics in the Post-Cold War Era è un libro fondamentale per l'importante qualità dei saggi raccolti che insieme al testo della Dichiarazione di Oxford offrono esempi di come cristiani evangelici possono vivere nel mondo contemporaneo partecipando alla vita economica e politica. Non è facile vivere con i paradossi, ma è ancora meno facile applicare un'etica sociale biblica, che in un certo senso è "senza tempo", ad un mondo che cambia rapidamente. Questo libro indica un percorso verso il raggiungimento di concreti obiettivi cristiani oltreché umani. Mettiamo le mani all'aratro e guardiamo avanti con fede.

²¹Cfr B. Goudzwaard, *Capitalism and Progress*, Grand Rapids, Eerdmans 1979.

²²Su questo si veda anche R.L. Stivers (ed), *Reformed Faith and Economics*, New York, University Press of America 1989.

DOCUMENTAZIONE

TESINE RIASSUNTIVE

A partire dall'articolo *Lo stato in un'ottica evangelica* in un gruppo di studio, sono stati formulati i punti che seguono. Essi sono solo una tappa della riflessione, ma è sembrato che tra l'indagine teologica ed i risvolti politici fosse utile fare il punto della situazione per essere il più concreti possibile. Questi punti vengono qui proposti ad altri per una ulteriore riflessione tenendo conto che sono inscindibili dall'articolo sopra citato.

Sul piano *istituzionale* si devono contestare eventuali pretese assolutistiche e centralistiche dello stato favorendone il suo ridimensionamento in vista d'una maggior valorizzazione degli organi intermedi e delle autonomie in una direzione di tipo federale.

Sul piano *sociale* si devono difendere le fasce più deboli e demunte della società come i bambini, i giovani e gli anziani in accordo con le rispettive famiglie. Tale solidarietà non deve degenerare in forme assistenzialistiche, ma deve coniugarsi alla responsabilità, perché la solidarietà non riguarda tanto la generosità dei donatori, ma il diritto dei deboli.

Sul piano *religioso* si deve riconoscere a ciascuno il diritto di vivere liberamente le proprie convinzioni senza restrizioni e senza privilegi ed evitando che lo stato interferisca in questo campo e promuova particolari posizioni.

Sul piano *occupazionale* si deve fare sì che, in accordo con il piano divino, ciascuno possa effettivamente lavorare favorendo così un autentico sviluppo della sua persona. Se necessario, non si deve indugiare nel riformare anche il sistema economico, perché la persona vale più del profitto.

Sul piano *giuridico* si deve far sì che siano salvaguardati i diritti di ciascuno. Ciò non potrà comunque mai realizzarsi se si prescinde dalla ricerca di un fondamento metagiuridico coerente con la natura del diritto.

Sul piano *economico* si dovrà operare nell'ottica di un'autentica democrazia economica anche in rapporto allo sviluppo globale del pianeta. Il libero mercato non può essere inteso come supremo regolatore dei rapporti e della convivenza, né l'economia deve prescindere dall'etica.

Sul piano *associativo* si deve favorire l'associazione degli individui per la loro miglior realizzazione in campo culturale, sociale, economico, politico, scientifico, sindacale, ricreativo.

Sul piano *etico e morale* si deve affermare l'inviolabilità della dignità umana e quindi la necessità che ciascuno ha diritto alla propria identità genetica.

Sul piano *sanitario* si dovrà promuovere il rispetto della vita umana. Per rispetto della vita non si deve solo intendere la semplice salvaguardia dei nascituri, ma anche la prevenzione di gravidanze indesiderate, l'aiuto alle ragazze madri.

Sul piano *familiare* si deve favorire la famiglia ed il suo ruolo sociale assecondando le sue responsabilità ed iniziative sostenendola e scoraggiando per contro la promiscuità e le perversioni sessuali.

Sul piano *educativo e culturale* si deve realmente favorire la diversità della scuola riqualificando quella statale accanto a quella privata. Sia sostenuta la responsabilità dei genitori su cui ricade il diritto primario dell'educazione evitando di coinvolgerli in programmi a loro estranei. Bisogna veramente interrogarsi sulla possibilità d'educare a prescindere da Dio e si dovrà pure respingere l'utopia pansessualista e liberticida.

Sul piano *scientifico* si dovrà tenere conto della necessità dell'apporto di altri valori davanti alle scelte rese necessarie dallo sviluppo della scienza stessa.

Sul piano *ambientale* si deve favorire l'utilizzo delle risorse della creazione senza che questo degeneri in uno sfruttamento indiscriminato e si devono creare nuove possibilità di sviluppo a livello mondiale in armonia coll'ordine creato.

Sul piano dei *rapporti con l'estero* si dovranno respingere ambiziosi progetti d'unificazione tra nazioni e favorire invece lo sviluppo di organismi umanitari.

Sul piano *dell'informazione* si deve favorire una vera equità respingendo le pretese egemoniche del sistema mediatico, ma operando anche in modo tale che ci sia un reale "diritto di parola", che sia fatta giustizia delle diffamazioni e delle informazioni distorte.

QUESTIONARIO

1. Ti è mai capitato di cercare nella Scrittura risposte di fondo ad interrogativi posti dall'attualità sociale e politica?

2. Esistono elementi e temi biblici capaci di orientare sul tema della solidarietà sociale? E sulle questioni legate alla vita della persona umana? E' lecito separare l'etica individuale da quella sociale?

3. In quale misura saresti pronto a mettere in discussione le tue convinzioni tradizionali alla luce della Scrittura? Quanto spazio dedichi allo studio della Scrittura per le questioni etiche?

4. E' lecito che i credenti si limitino a pregare per le autorità, ma non contribuiscano poi a cercare soluzioni adeguate ai problemi che si pongono?

5. Provi un senso di piena soddisfazione davanti alle possibilità che ti si offrono al momento del voto?

6. Hai mai affrontato una discussione su temi politici insieme ad altri credenti della tua comunità? Hai mai potuto cogliere nelle loro argomentazioni qualcosa che poteva essere riconosciuto come specificamente evangelico?

7. Hai mai pensato alla legittimità o meno che lo stato si faccia precettore dello 0,8% in favore delle attività socio-culturali delle chiese? Sarebbe opportuno che le chiese evangeliche si presentassero per questo scopo sotto un'unica sigla?

8. Quanto sono presenti le questioni sull'"ora di religione" nella scuola statale nella riflessione dei credenti della tua chiesa?

9. Potresti indicare dei libri che ti sono stati particolarmente utili nella riflessione sull'etica sociale in ottica evangelica?

LA NASCITA DI UN PARTITO CRISTIANO

Demetrio Amadeo*

E' scritto in Esodo che più opprimevano il popolo di Dio e più questo si estendeva e si moltiplicava. Il popolo nell'oppressione elevò un grido che fu udito, così Dio nel suo progetto salvifico chiamò Israele a manifestare gli elementi che lo distinguevano dalla gente egizia. Da quella storia si comprende come il Signore intervenga a favore di quanti gli appartengono e lo seguono nel servizio di adorazione fuori dagli schemi pagani.

Come promotori di *Patto cristiano*, nel corso della nostra esperienza di fede, abbiamo conosciuto molte storie di incompiutezza e di afflizione a motivo della testimonianza cristiana. La nostra società ha spesso catalogato quanti vivono cristianamente come degli sconsiderati, giudicandoli incapaci di praticare un culto entro i canoni del millenarismo cattolico e come dei fanatici, ma tali giudizi si giustificano solo con l'ignoranza.

Anche al tempo di Mosè le perplessità furono simili, per cui l'allora governante fu visitato da due rappresentanti del popolo ebreo; questi, per chiamata divina, non disdegnarono di giungere fino al massimo esponente del potere politico per perorare la causa dei loro fratelli. Come portavoce di Dio, Mosè ed Aronne rappresentavano anche i bisogni del popolo d'Israele davanti al governo egiziano. Con Mosè ed Aronne Dio aveva dato voce alla minoranza

*L'A. è tesoriere di "Patto cristiano", un partito fondato di recente a Reggio Calabria che vuole ispirarsi agli ideali evangelici.

ebraica, per comunicare il suo progetto di liberazione al più potente potere politico del tempo.

Fin dall'anno scorso, dopo un tempo di riflessione e di travaglio in preghiera, sentimmo la necessità di dare una voce alla minoranza cristiana che in questi ultimi tempi si sta estendendo e moltiplicando. Nella nostra esperienza abbiamo visto ed in alcuni casi subito, la mancanza di conoscenza della realtà evangelica da parte della società italiana. In molti casi essa ha proceduto ad un giudizio non in base ad una valutazione dei fatti, ma solo alla luce dei condizionamenti dovuti alla tradizione religiosa presente nel nostro paese da molti secoli.

Quindi condannati da pregiudizi storici e da risentimenti religiosi secondo il migliore stile farisaico e non dalla accertata condizione d'errore rispetto alla verità o per posizioni lesive dell'interesse pubblico. A chi come noi segue il consiglio che Dio ha lasciato scritto, basterebbe un confronto scritturale per verificare l'incoerenza di quanti ci criticano. Un confronto sul piano pratico mostrerebbe che la rigenerazione in noi prodotta dall'opera del Signore è anche a favore del bene della società nella quale viviamo.

Abbiamo perciò sentito la necessità di far conoscere alla nostra nazione l'esistenza di una minoranza composta dai credenti in Gesù Cristo, che hanno scelto di vivere in accordo con la Parola di Dio.

Se i mass-media tendono ad etichettarci e ghetizzarci, la nostra testimonianza di vita vale ad affermare la soprannaturalità dell'Evangelo che ci è stato trasmesso. Di fronte a tali considerazioni, nella necessità di una manifestazione nazionale unitaria del cristianesimo, ci siamo resi conto che oggi abbiamo un'occasione prevista dalla Carta Costituzionale per comunicare ai connazionali la nostra presenza. Si è resa così necessaria la fondazione di un partito cristiano in grado di rappresentarci e far udire la nostra voce a livello parlamentare.

L'apostolo Paolo era cosciente dei diritti politici che la società di allora gli riconosceva e ad essi s'appellò per difendersi e portare l'Evangelo anche a Roma. Egli ci ha insegnato ad utilizzare tutto ciò che è in nostro potere per la causa dell'Evangelo.

Abbiamo dunque aperto le orecchie e gli occhi per udire il grido dell'emarginazione e per vedere la più grande opportunità che si presenta per portare la parola della grazia nel cuore di una nazione e del parlamento per far udire una voce che proclami i valori di Dio.

La nostra storia ricalca quella di tutti i pionieri che all'inizio devono affrontare ogni tipo di resistenza e devono così lavorare per portare frutto. Come i pionieri sappiamo che il progetto è buono e le finalità sono in accordo con la volontà di Dio. Non ci rimane dunque che mostrarci e resistere perché Dio stesso favorirà lo sviluppo del progetto. Se non fossimo stati certi di lavorare per ed in vista di Lui non ci saremmo esposti a tante difficoltà e lavoro.

Anche il nostro partito incontrerà inizialmente delle incomprensioni derivanti da reazioni superficiali ed affrettate, ma le premesse evangeliche sulle quali si fonda giustificheranno a lungo andare una convergenza che si esprimerà anche al momento del voto. Col voto viene offerta l'occasione di una manifestazione unitaria della chiesa di Gesù Cristo per la nostra Nazione.

Confidiamo nello Spirito Santo che agisce nella chiesa e riteniamo che i cuori di molti saranno indirizzati a convergere verso questo progetto di *Patto cristiano* per l'utile comune.

La forte crescita del cristianesimo biblico ha dato luogo ad un arcipelago di comunità che sono alla ricerca di comunione per manifestare una identità associativa nel contesto sociale in cui operano. La comune identità del popolo cristiano ed il bisogno di manifestare in modo unitario la stessa fede nel contesto socio-religioso nel quale viviamo, ci ha convinti che questo è il tempo opportuno per dare inizio a *Patto cristiano*.

Alcuni fratelli hanno iniziato a percorrere tale strada sul piano locale e a cogliere eccellenti risultati che si sono concretizzati anche in rispetto, stima, identità.

Se si prescinde da *Patto cristiano*, il sistema attuale per quanti vogliono cogliere vantaggi personali dai voti dei cristiani è il migliore. Si possono infatti ottenere particolari privilegi per familiari e amici. Ma a parte la scorrettezza di ciò sul piano cristiano, è anche del tutto assente una testimonianza per la gloria di Dio. Anche

la realizzazione di una grande comunità coi finanziamenti pubblici, come sarebbe per noi stato possibile, non avrebbe potuto rispondere alle necessità di una testimonianza sul piano nazionale.

La fede cristiana ha oggi più che mai bisogno di una sua rappresentanza in parlamento sia per protestare contro eventuali violazioni di leggi, sia per promuoverne in accordo con i valori della Parola di Dio. *Patto cristiano* è sorto per guardare con gli occhi di Dio non solo ad un piccolo numero di comunità o interessi, ma alle necessità dell'intero popolo italiano.

Fin dall'inizio abbiamo anche preso in considerazione l'impegno politico di taluni nel contesto di ideologie non cristiane. A causa delle inevitabili logiche esistenti essi non hanno purtroppo potuto rispondere pienamente alle esigenze della testimonianza. Anche in altri paesi si va facendo strada la necessità di dar corpo a partiti cristiani veri e propri.

Patto cristiano vuole proporre una nuova sfida per la soluzione delle problematiche del paese ispirandosi alla Parola di Dio. Questo favorirà la crescita culturale degli stessi cristiani e suggerirà valori capaci d'orientare un paese così disorientato.

Come simbolo di *Patto cristiano* è stato scelto l'Ichthys, o stilizzazione del pesce che i cristiani delle origini ben conoscevano.

NUMERI ARRETRATI

Sono ancora disponibili, presso l'Amministrazione della rivista, alcune serie complete di *Studi di teologia*. Le richieste per tali serie o per numeri specifici vanno indirizzate all'Amministrazione.

STUDI CRITICI

POLITICA E VISIONE CRISTIANA

Paolo Colombo

Una riflessione politica che riesca a tenere conto dei multiformi aspetti della realtà deve partire da una solida e coerente concezione filosofica (e teologica). Alla radice di tale visione deve esserci la parola di Dio con la sua normatività per la vita umana. Senza un tale lavoro di orientamento e di comprensione globale ogni sforzo teoretico (ed anche pratico) mancherà di direzione o di omogeneità. Di recente è stato pubblicato un libro che mira a tale obiettivo.

Political theory and christian vision", edd. J. Chaplin and P. Marshall, University Press of America, Lanham, Md, USA, 1994, pp. 293.

Il libro è una raccolta di saggi in memoria di Bernard Zylstra (1934-1986), che è stato professore di Teoria politica all'Institute for Christian Studies di Toronto, Canada. Le persone che hanno scritto i diversi saggi, tutti ex-allievi o colleghi di Zylstra all'ICS, fanno riferimento alla scuola di pensiero che fa capo principalmente alla riflessione di carattere filosofico di H. Dooyeweerd (vedi *Sdt* N 12) e di D.H.Th. Vollenhoven, i quali a loro volta hanno attinto dal lavoro di Calvino e di J. Althusius. Questa scuola mette l'accento sul fatto che tutta la conoscenza, inclusa la conoscenza accademica, ha le sue radici nella fede e che quindi ogni aspetto di carattere accademico, o meglio ogni aspetto della vita stessa, deve essere riformato secondo un'ottica cristiana.

Tale approccio portò Zylstra da un lato ad occuparsi di ricerca nel campo della politica e d'altro lato anche ad essere coinvolto

attivamente in prima persona nella comunità. Egli è stato un teorico politico cristiano e non un teologo politico, nel senso che il suo scopo non fu quello di studiare la Bibbia o la teologia per estrarne dei principi politici. Piuttosto egli mise l'accento sul fatto che l'oggetto dello studio politico è il mondo della politica. Naturalmente questa indagine non può mai essere neutrale ma è inevitabilmente modellata da una visione del mondo, per cui l'opinione di Zylstra, facilmente condivisibile, era che è nostro compito come cristiani condurre i nostri studi secondo una visione della natura del mondo che abbia un fondamento biblico.

Il libro è diviso in quattro sezioni, che si trattano rispettivamente: i fondamenti normativi della teoria politica (sez. 1), la natura dello stato (sez. 2), lo stato in una società pluralista (sez. 3), e l'economia politica (sez. 4). Quest'opera, pur essendo di carattere piuttosto tecnico, offre diversi spunti di riflessione al lettore.

In particolare, dalla lettura dei saggi riportati nella sezione 1 si deduce che i fondamenti normativi della teoria politica devono avere la loro base nella convinzione che il creato possiede un ordine intrinseco di origine divina. Questo ordine, basato su delle leggi, è un'espressione dell'amore e della grazia di Dio.

La filosofia dell'idea di legge di Dooyeweerd è stato un tentativo di sviluppare un sistema di pensiero filosofico cristiano coerente che, pur essendo intricato, molto rigido, non esauriente e criticabile in alcuni suoi aspetti (vedi *Sdt* N 12 e questo libro, pp. 43-46) può essere un punto di partenza per riflessioni sulla relazione tra il credere e le sue implicazioni legali (e politiche).

In questo contesto sembrano degne di particolare attenzione le considerazioni espresse secondo le quali: 1) ogni legge umana, ogni diritto ed ogni autorità, sia passata che presente, hanno in definitiva il loro fondamento nella creazione di Dio; 2) Dio è sovrano assoluto su tutta la creazione, ed ogni creatura od attività non sono mai esenti dalla sua autorità; 3) Dio esercita la sua sovranità attraverso le leggi naturali della creazione, le quali forniscono ordine ad ogni aspetto della vita del creato (comprese le attività umane); 4) sotto le leggi della creazione ogni persona ed ogni istituzione hanno sia il "diritto

legale" di esistere l'una accanto all'altra sia un "dovere legale" di assolvere alla speciale chiamata o responsabilità prescritta per loro da Dio. Le leggi della creazione, perciò, rendono possibile una pluralità di persone ed istituzioni ognuna con un grado di "autonomia" o di "sovranità" rispetto all'altra. L'autonomia o la sovranità di ogni persona od istituzione, comunque, è limitata dalla sovranità delle altre persone ed istituzioni e dal compito che sono chiamati a svolgere. Inoltre, questa limitata sovranità delle creature è sempre sottomessa alla assoluta sovranità del Creatore. Lo stato, per esempio è considerato un particolare organismo creato da Dio che rappresenta e rispecchia l'autorità politica e la sovranità di Dio e che è chiamato ad applicare la legge di Dio per governare la comunità per il suo bene.

Le leggi devono essere fondate su decreti che hanno base divina, se no non si riuscirà a risolvere senza contraddizioni i problemi della autorità legale, della responsabilità, del diritto, della colpa e della punizione. Gli individui, le famiglie, le istituzioni sociali ed i governi infatti esistono tutti in relazione con Dio e la Sua parola, a cui essi possono reagire in modo favorevole oppure no.

Un'altra osservazione a mio avviso importante è quella che la riflessione politica non può analizzare i diversi aspetti sociali, etici, psicologici ecc. della vita umana come se fossero delle condizioni collegate tra loro arbitrariamente in un mondo che non ha senso. Una vera scienza della politica deve studiare da vicino la realtà di tutte le relazioni tra gli stati ed all'interno dello stato con lo scopo di capire le somiglianze e le diversità caratteristiche di questi "fenomeni" politici come espressioni dell'ordine "soggetto-oggetto-norma" della creazione di Dio.

Sulla base di queste ed altre assunzioni, di derivazione calvinista, gli studiosi di questa ed altre scuole di pensiero cristiano hanno potuto analizzare le legislazioni ed interagire con le strutture politiche di nazioni come l'Olanda, il Canada e gli Stati Uniti. Significativa è anche la presenza di partiti di ispirazione riformata nei paesi sopracitati ed inoltre in Inghilterra, Svizzera e perfino Indonesia.

Molto articolata ed efficace è a mio parere la critica che in questo libro viene fatta al pensiero liberale, secondo il quale la caratteristica più importante dell'uomo è la sua libertà, per cui i diritti e le preferenze individuali di ogni persona diventano quello che dà forma alla società. L'idea che può esistere una struttura neutrale al cui interno persone con idee e valori diversi possono agire indisturbate non solo non è concretamente attuabile, ma è anche contraddittoria di per se stessa. Una tale visione non porta infatti ad una società più aperta, ma semplicemente mette l'individualismo sopra tutto il resto, rimpiazzando una società pluralista con una società omogeneamente liberale. Il liberalismo alla fine porta alla conservazione dei liberali, alla discriminazione contro i non-liberali ed alla costruzione di un ordine sociale liberale.

La risposta che secondo alcuni di questi studiosi deve essere data al pluralismo che di fatto è presente nelle nostre società (inteso come coesistenza nello stesso territorio di comunità sociali, culturali o religiose non compatibili tra di loro) è la promozione non dell'individualismo ma piuttosto di una diversità istituzionale e di comunità. Anche per questo motivo sembra esserci da parte di alcuni teorici politici cristiani una preferenza per una forma di governo di tipo federale invece che per quella di uno stato o nazione tradizionalmente concepiti.

Volendo esprimere delle critiche al contenuto di questo libro si può rilevare innanzitutto che si nota una palese mancanza di indicazioni pratiche che aiutino a concretizzare le riflessioni teoretiche esposte. Senza delle esemplificazioni che permettano di capire qual è la portata di queste idee sul piano pratico (organizzazione di governo, leggi, rapporto stato-cittadino etc.) la loro attuazione potrebbe comportare molti problemi.

Un'altro aspetto meno positivo è il fatto che spesso viene usato l'aggettivo cristiano in certe affermazioni che, per quanto possano essere corrette, non sembrano avere nessun diretto riferimento biblico (vedi ad esempio pp. 73-76 e p. 158). Si ha come l'impressione che in questo modo l'unicità e normatività del messaggio cristiano di salvezza non vengano sufficientemente valorizzati.

Questa pubblicazione arriva in un momento in cui anche in Italia da parte cristiana si sono avviate delle riflessioni e si stanno sviluppando delle iniziative in campo politico.

Un interrogativo a mio avviso importante che la lettura di questo libro costringe a porsi è il seguente: quali sono le ragioni che spingono un credente ad occuparsi di politica? Questo impegno viene assunto con l'intento di avere semplicemente una funzione genericamente moralizzatrice o alla sua base c'è una struttura di pensiero ed una riflessione filosofica e teologica coerenti che spingono all'agire per una riforma delle istituzioni dal di dentro, secondo delle direttive propriamente bibliche? Forse gli obiettivi che un politico cristiano si deve porre sono in fin dei conti più ampi ed elevati che il semplice "buon governo" della cosa pubblica.

Sull'esempio delle feconde riflessioni che vengono portate avanti nell'ambiente evangelico internazionale è certamente auspicabile che anche in Italia si sviluppi un pensiero politico propriamente cristiano che funga da solida base per un impegno politico non frammentario.

GIORNATE TEOLOGICHE '95

Le "Giornate teologiche '95" avranno come di consueto luogo a Padova (15-16 settembre 1995) sul tema "Sapere e credere: incontri e scontri con la cultura moderna". Tra gli oratori, B. Edgar, P. Ricca, P. Castellina, P. Bolognesi, P. Finch, G. Borelli, M. Clemente. Prenotarsi presso la Segreteria IFED, C.P. 756; 35100 Padova.

Segnalazioni bibliografiche

Raymond B. Dillard - Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans / Leicester, Apollos 1995, pp. 473.

Di introduzioni all'Antico Testamento ne esistono diverse in lingua italiana, da quelle più critiche (Eisfeldt, Soggin, Rendtorff) a quelle più evangelicali (Archer). L'introduzione di Dillard e Longman possiede però qualità tali da giustificare una menzione particolare.

Si tratta di una introduzione assai stringata che non si dilunga su ipotesi testuali, ma che presenta il testo così com'è. Il lettore non è dunque obbligato a seguire dotte dissertazioni su possibili sviluppi del testo che non si concludono mai, ma è posto davanti al testo del canone attuale.

Ciò non comporta comunque l'ignoranza delle tesi critiche che vengono prese in considerazione con rispetto. Gli Autori danno anche importanza al contesto culturale e letterario dei vari libri. Ogni libro biblico è infine accompagnato da una breve presentazione del suo messaggio teologico e dall'uso che se ne fa nel Nuovo Testamento. Queste due sezioni avrebbero potuto essere più ampie an-

che se è già qualcosa avere tali brevi stimoli.

Se anziché presentare i libri biblici seguendo il canone attuale si fosse proceduto in ordine cronologico si sarebbe anche raggiunto l'obiettivo di illustrare lo sviluppo storico del testo dell'AT. Non manca la documentazione bibliografica, prevalentemente in lingua inglese.

Gianni Emetti

Guy Lasserre, *Synopse des lois du Pentateuque*, Leiden, Brill 1994, pp. 242.

Le sinossi permettono d'avere un quadro d'insieme ricco e suggestivo dei testi e possono aiutare a cogliere meglio il loro insegnamento. Per le leggi dell'AT non esistevano però fino ad ora delle sinossi in ebraico e ciò rendeva più complesso il loro studio. Questo lavoro, nato da una tesi dottorale, colma tale lacuna e rappresenta uno strumento di lavoro assai utile, anche se mira soprattutto a coloro che hanno una certa familiarità con l'ebraico.

Nella sua introduzione l'A. spiega i criteri ispiratori cui si è attenuto e la collocazione metodologica del suo lavoro, nella seconda offre le varie sinossi e nella terza (pp. 157-196) sono

riportate le note alle sinossi. Vari altri indici completano utilmente l'opera.

Il testo scelto è quello della BHS senza apparato critico. Sono riportati i codici dell'alleanza, di santità, deuteronomico, il decalogo insieme ad altre liste. Si potrà discutere sulle tesi accolte senza grandi problematizzazioni dall'A. sulle datazioni dei vari testi, ma il servizio che il testo può offrire è senz'altro positivo. Se poi questo manuale riuscirà a far maggiormente apprezzare il significato delle varie leggi di Dio in un mondo disorientato come quello attuale, avrà raggiunto uno scopo non indifferente.

Gianni Emetti

Christianne Méroz, *Ester en exil*. Pour une spiritualité de la différence, Poitiers-le-Grand, du Moulin 1995, pp. 85.

Il libro tenta di rispondere ad una questione antica, quella della sopravvivenza dell'individuo o d'un popolo radicato dalla sua terra. E' possibile mantenere la propria identità ed il medesimo progetto anche in presenza di tante contrarietà?

L'A. analizza il comportamento di Ester che contro la propria volontà diventa regina dell'impero persiano. Proprio perché accetta di non essere come gli altri, ma per gli altri, diventerà strumento di Dio per la liberazione di un popolo. Come alla brace sotto la cenere basta una scintilla per dare nuovamente origine al fuoco, così ai credenti è necessario un rapporto di fedeltà a Dio per riattivare la storia.

L'A. collega la propria riflessione

alla presenza dello straniero ed in particolare degli ebrei invitando la chiesa a ricostruire i legami rotti da duemila anni. Secondo questo A. il successo o l'insuccesso del messaggio biblico nel nostro tempo dipenderebbe dalla fraternità che cristiani ed ebrei sapranno ricostruire. Sembra così che la speranza per l'unità tra i popoli possa fare a meno di "lui che è la nostra pace, lui che dei due popoli ne ha fatto un solo ed ha abbattuto il muro di separazione" (Ef 2,14). Una tesi, quella dell'A., che attira, ma che certamente non entusiasma per la sua distanza dall'insegnamento della Scrittura.

Lydia De Wolf

Brian Tidiman, *Les livres d'Aggée et de Malachie* (CEB), Vaux-sur-Seine, Edifac 1993, pp. 255.

Questa collezione di commentari evangelici prosegue e si arricchisce di altri preziosi volumi. Tidiman offre un'introduzione generale ad Aggeo, Malachia e Zaccaria (a quest'ultimo sarà consacrato un prossimo commentario). In questi profeti postesilici si ritrova lo stesso senso della storia e stesse esigenze etiche dei profeti di prima dell'esilio. In rapporto al passato si registra comunque una tensione messianica crescente e il tempio di Gerusalemme rappresenta il punto d'incontro della comunità in attesa.

L'A. prende le proprie posizioni senza eccessi. In genere presta molta attenzione alle strutture concentriche del testo. Un altro ottimo commento che sarà utile agli studiosi.

Emmanuele Beriti

John R.W. Stott, *The Message of Romans* (BST), Leicester, IVP 1994, pp. 432.

Un altro commentario sulla lettera ai Romani? Bisogna certamente avere una notevole dose di coraggio per cimentarsi in una simile impresa. Su questa lettera di Paolo sono stati scritti così tanti commentari da scoraggiare anche l'esegeta più volenteroso. In ogni caso, anche se il materiale sulla lettera ai Romani è immenso, il predicatore che vuole un testo informato per presentare una serie di studi sulla lettera prova un certo disagio. Ci sono commenti imponenti, ma il predicatore non ha sempre il tempo necessario per affrontarli con la dovuta tranquillità, né le competenze per affrontare da solo tutte le questioni tecniche che si presentano.

Stott offre qui un testo di tutto rispetto, non solo sul piano dell'informazione, ma anche su quello dell'applicazione. In accordo con il taglio della serie *The Bible Speaks Today*, ci si trova davanti un commento molto ricco e utile.

Lo studioso non vi troverà elementi originali, ma l'A. mostra di essere al corrente delle discussioni sul paolinismo più recenti. Anche se talune posizioni di Stott non sono sempre accettabili dagli evangelici, in questo commento egli mantiene posizioni equilibrate ed utili. Lo si raccomanda dunque con la massima simpatia. Il commentario contiene pure una guida finale ed utile per lo studio personale o di gruppo.

Giuseppe Saina

Charles Hodge, *Ephesians* (Crossway Classic Commentaries), Wheaton, Crossway Books 1994, pp. 224.

I grandi teologi sono sempre stati anche dei notevoli esegeti. A questa regola non sfugge Charles Hodge (1797-1878) che per tanti anni fu professore di esegesi e teologia didattica alla Facoltà teologica di Princeton negli Stati Uniti durante il secolo scorso.

Oltre alla teologia sistematica in tre volumi pubblicata fino ad oggi, egli pubblicò quattro commenti alle lettere di Paolo (Romani, 1 e 2 Corinzi, Efesini). I direttori di questa collana di commentari classici della Bibbia (J.I. Packer e A. McGrath) hanno ritenuto opportuno offrire nuovamente al lettore moderno il commento sulla lettera agli Efesini la cui edizione originaria risale al 1863.

Rispetto ad edizioni precedenti, cui l'editoria statunitense è abituata, sono stati qui soppressi i termini in ebraico e greco, ma è rimasta intatta la struttura del discorso.

Si leggerà con molta semplicità lo scopo di Paolo: 1. offrire ai cristiani di origine pagana un giusto apprezzamento del piano della redenzione; 2. renderli coscienti della grandezza della benedizione proveniente dai benefici della grazia; 3. condurli a far proprio lo spirito dell'Evangelo come sistema che supera la distinzione tra Giudei e Gentili per essere un unico corpo vivente; 4. indurli a vivere in accordo con la dignità di figli di Dio. Un commentario da frequentare anche a tanti anni dalla sua prima pubblicazione.

Giuseppe Saina

Samuel Byrskog, *Jesus the Only Teacher*. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community (Coniectanea Biblica), Stoccolma, Almqvist & Wiksell 1994, pp. 501.

Da tempo diversi studiosi di NT hanno attirato l'attenzione sull'importanza che riveste il fenomeno della trasmissione della tradizione e la necessità di procedere in uno studio comparativo. Mentre però alcuni paesi sono stati influenzati da talune scuole, altri ne sono rimasti quasi totalmente all'oscuro. Il nostro paese è stato assai condizionato dall'esegesi tedesca (M. Dibelius, R. Bultmann) ed è stato privato così di certi stimoli (B. Gerhardsson, R. Riesner). E' vero che la nostra rivista ha già tentato di rimediare a tale lacuna pubblicando un importante contributo di B. Gerhardsson in italiano, ma rimane certamente ancora molto da fare per favorire una riflessione più equilibrata sulla questione della trasmissione del materiale della tradizione.

L'opera di Byrskog rileva dalla scuola scandinava e offre un contributo particolarmente ricco sulla nostra tematica. Il lavoro si articola in due fondamentali sezioni. La prima riguarda il procedimento didattico della trasmissione nell'antico Israele e nell'antico giudaismo. A partire da Elia ed Eliseo, proseguendo con la scuola dei vari profeti, sono ricostruite le varie situazioni che mostrano come l'autorità didattica fosse profondamente radicata in ambito giudaico.

Malgrado l'autorità indiscussa del maestro, l'insegnamento rimaneva sostanzialmente distinto dalla sua persona per cui i discepoli dipendevano dalla torah e non dai vari maestri.

La seconda sezione affronta invece in maniera specifica la figura di Gesù come maestro nella comunità matteana per delineare in che senso Gesù debba essere considerato l'unico didascalov (Mt 23,8).

L'A. articola la propria ricerca con grande rigore precisando con dovizia gli aspetti delle varie questioni, ma offrendo pure spunti interessanti per riflessioni su diversi brani. Secondo Byrskog la trasmissione include il lavoro di preservazione e d'elaborazione della tradizione orale che ha luogo in seno ad un gruppo motivato da un comune interesse. Per la comunità di Matteo si deve registrare una continuità con la situazione socioculturale del passato. Il processo della trasmissione non comporta una ricezione passiva, ma neppure il condizionamento delle esigenze immediate della comunità. Bisogna senz'altro distinguere una idea di tradizione che si basa sulle necessità del momento e una fede viva colorata dalla tradizione del passato. Sicuramente si deve riconoscere l'affidabilità del materiale trasmesso.

Si tratta di un'indagine impressionante per la densità documentaria (bibliografia pp. 407-472), per il rigore metodologico e per la solidità delle conclusioni cui giunge. Rimane certamente ancora del lavoro da fare per gli altri Evangelii, ma questa indagine è un punto di riferimento importante.

Pietro Bolognesi

Samuel Ngayihembako, *Les temps de la fin*. Approche exégétique de l'eschatologie du NT, Genève, Labor et Fides 1994, pp. 430.

Si tratta di una tesi dottorale sostenuta alla Facoltà di teologia dell'Università di Ginevra da parte di un cittadino dello Zaïre. Essa prende in esame la terminologia stessa della fine (*telos*) che secondo l'A. non è stata purtroppo studiata dagli esegeti che hanno studiata l'eschatologia dei primi cristiani.

L'A. affronta via via tutti i testi del NT che hanno dunque a che fare con la questione. Lo studio meticoloso induce l'A. ad affermare che nel cristianesimo primitivo c'è stata una ripresa ed una trasformazione della speranza giudaica antica. E' come se la "fine" si fosse spostata dall'avvenire al presente, anche se il presente non l'assorbe in maniera definitiva permettendole di rimanere aperta alla pienezza finale.

Come spesso accade per questo tipo di lavori, l'indagine è portata avanti con molta erudizione. Si deve però notare come pur non essendo qua e là priva di alcune felici intuizioni, l'opera riduca il suo valore per la mancanza di una cornice teologica soddisfacente. Anche nelle conclusioni rimane per così dire troppo legata ai particolari esegetici per offrire quel ricco orizzonte che caratterizza i testi neotestamentari.

Talune lacune bibliografiche risultano incomprensibili per una tesi del genere. Nell'ambito della francofonia, a parte il testo di S. Bénétreau sulla prima Pietro, non esiste alcuna traccia

dei volumi del *Commentaire évangélique de la Bible* (CEB). L'A. sembra poi ignorare del tutto l'opera di S. Zedda su *L'eschatologia biblica* 2 voll. che si muove nel suo stesso ambito e quella fondamentale di G. Vos, *The Pauline Eschatologie*. Sono lacune troppo grandi per un lavoro del genere e tendono a ridurne inevitabilmente il valore.

Sandro Mantovani

Jacques V. Pollet, *Zwingli*. Biografia e teologia, Brescia, Morcelliana 1994, pp. 150.

Diamo qui notizia della traduzione dal francese di questa breve presentazione di Zwingli. Si tratta di un testo agile con una ventina di capitoletti per introdurre al Riformatore zurichese che va ad aggiungersi ad altri testi in italiano.

Qualche utilità sembra da riconoscere agli ultimi due capitoli sull'"Attualità di Zwingli" in cui si tenta di mettere in luce alcune originalità del suo pensiero. Senz'altro sarebbe stato opportuno affrontare anche tematiche come la *Bundestheologie* (l'idea d'alleanza) che rappresenta un punto qualificante del pensiero di Zwingli, ma il taglio un po' divulgativo dell'opera non ha permesso di fornire tutti gli elementi.

La bibliografia italiana, che da una dimostrazione del lavoro editoriale svolto, è purtroppo insufficiente perché non segnala opere importanti come quelle di Sciuto (1980) e Ferrario (1993).

Davide Visentini

Martin Lutero, *Il servo arbitrio* [1525], Opere scelte/6, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Torino, Claudiana 1993, pp. 471.

Ci sono problemi vecchi come il mondo, uno di questi è quello della capacità umana d'intendere e volere. Il civile scambio di epistole tra Erasmo e Lutero affronta questa problematica evidenziando un profondo dissenso nella maniera d'intendere il rapporto dell'uomo con Dio, la dottrina della salvezza e della libertà del volere umano.

Il "Servo arbitrio", scritto e pubblicato nel 1525, si presenta come l'ampia controdiscussione degli argomenti presentati da Erasmo nel libero arbitrio pubblicato nel 1524. Erasmo tendeva a ipotizzare una libera collaborazione della volontà umana nell'opera della salvezza, mentre Lutero, con una proverbiale "pervicacia asserendi" (ostinazione dogmatica) come l'etichetta il dotto Erasmo, confuta le tesi dello stimatissimo collega argomentando su quattro punti essenziali: la Sacra Scrittura; legge ed Evangelo; Dio e l'uomo, o la libertà; Dio e satana, o la storia. Più che d'una trattazione sull'arbitrio dell'uomo, si tratta d'una riflessione sul Dio biblico.

L'opera meritava di sopravvivere a Lutero ed ora compare nella bella collana delle *Opere scelte* della Claudiana preceduta da un'importante introduzione della curatrice. Un testo su cui tornare ancora al giorno d'oggi non essendo per nulla tramontati i motivi della disputa.

Marco Tatriele

Philippe Denis, *Il Cristo conteso*. Le rappresentazioni dell'Uomo-Dio al tempo delle Riforme (1500-1565), Brescia, Morcelliana 1994, pp. 222.
M.-C. Pitassi (publiée par), *Le Christ entre Orthodoxie et Lumières*, Genève, Droz 1994, pp. 214.

Con la Riforma del sedicesimo secolo la concezione di Cristo che aveva dominato gran parte del periodo medievale s'infrange e tende ad una sempre maggiore diversificazione. Gli umanisti sviluppano una loro concezione che si diversifica abbastanza fortemente da quella riscoperta dai Riformatori.

Il libro di Denis tratta dello sviluppo di questi diversi modelli tenendo soprattutto conto delle rappresentazioni di Cristo nelle varie tradizioni. L'A. riconosce che non ha la pretesa di fornire un testo completo e definitivo, ma solo di contribuire alla ricerca in questo settore. Ciò giustifica la mancanza di una sintesi conclusiva anche se sono abbozzati alcuni punti. Il materiale potrà dunque servire per un approfondimento della conoscenza di questo periodo.

Il libro curato dalla Pitassi riproduce gli Atti del colloquio tenutosi a Ginevra nel 1993 e come tale raccoglie contributi di diversi studiosi. In esso si documenta la progressiva esplosione delle varie tendenze e l'affermarsi di una visione dominata dalle condizioni della ragionevolezza illuministica così lontana dalla concezione dei Riformatori e dell'Ortodossia.

Le due opere si collocano così nella scia l'una dell'altra. A voler essere esi-

genti si potrebbero rilevare talune mende come una troppo scarsa attenzione alla riflessione anabattista nella prima e una totale assenza d'una trattazione della cristologia da parte dell'Ortodossia nella seconda, ma esse possono comunque contribuire ad una migliore comprensione della cristologia soprattutto nell'ottica storica.

Gioele Provini

Richard Steele, *The Religious Tradesman, or Plain and Serious Hints of Advice for the Tradesman's Prudent and Pious Conduct; From His entrance into Business, to His Leaving it off* [1684], Harrisonburg, Virginia, Sprinkle Republication of Puritan classics 1989, pp. 216.

Questo gioiello ha recentemente contribuito ad ampliare il numero delle opere puritane catalogate ad I.F.E.D. Benché porti sulla copertina il nominativo di Richard Steele e senz'altro ricalchi il classico *Tradesman's Calling* del 1684, è stato scritto da un autore anonimo nel 1747. Isaac Watts, invitato a presentare l'opera, osserva: "E' un piacere accogliere ogni opportunità per favorire la causa della religione e della virtù, ed essendo molto soddisfatto che le seguenti pagine contengano un tesoro di sana istruzione. . . impresto il mio nome all'opera."

Il volume è un trattato-guida per il commerciante, il bottegaio ed impartisce consiglio dopo consiglio sul come svolgere questo mestiere in modo biblico. Collocando questo ruolo all'interno del disegno di Dio per tutto il creato, l'A. presenta questa vocazione come una responsabilità primaria nei

confronti di Dio. Egli scrive: "Come creature, dobbiamo ricordare che Dio è il nostro assoluto Signore e Padrone; che gli apparteniamo molto più di qualunque cosa ci appartenga noi, e che abbiamo da lui solo un diritto derivato su tutto ciò di cui godiamo; perciò ci incombe come dovere indispensabile arrenderci a Lui, ed utilizzare tutte le nostre capacità per Lui come il nostro fine più alto" (p. 175).

I consigli sono pensati e ragionati in modo così pratico che sarebbe facile attribuire ad un simile testo l'etichetta di manuale umanistico. Invece, no. Ogni pagina si muove sul terreno delle Scritture, provando e dimostrando quanto siano pratici gli insegnamenti biblici, anche per l'uomo di commercio. Dopo i primi due capitoli in cui l'autore fonda il concetto di lavoro nel piano di Dio e spiega come un uomo debba capire quale sia la sua vocazione, il testo prosegue per illustrare come il lavoratore - commerciante - bottegaio debba perseguire criteri di discrezione, di diligenza, di giustizia, di verità, di appagamento, di religione nel proprio lavoro. E quando si giunge al termine della carriera, non si va in pensione - si prosegue in un servizio alternativo per Dio!

"...quando l'età e le abilità fisiche lo obbligano...al bottegaio che va in pensione va ricordato che benché gli siano tolte le fatiche della vita, non è esente dai doveri di essa. Il suo tempo libero dovrebbe essere impegnato nella preparazione per un altro stato..." (p. 208). Anche se il testo contempla il mestiere di commerciante/bottegaio, ogni pagina è un contributo biblico per ogni

lavoratore: un vero tesoro di saggezza scritturale viene dispiegato in queste pagine. Come si può non apprezzare un consiglio come questo?

"Nelle Scritture viene rivelata la mente di Dio all'uomo, per proteggerlo dal peggiore dei mali, per condurlo al più alto bene, e per rivelargli la disposizione ed i pensieri del proprio cuore verso lui... in essa viene rivelata una forma di moralità altissima, fondata sulle concezioni più alte e razionali di Dio, rafforzata dalle minacce più terribili ed interessanti...quando le vostre menti sono diventate capaci di gustare i piaceri e la purezza di questi volumi sacri, un avvertimento contro i piaceri degli scritti immorali che pullulano nella presente società sarà meno necessario. Sebbene siano celebrati per l'umorismo e l'astuzia, questi scritti tendono a corrompere la fantasia, avvelenare il cuore e sviare i sentimenti, e per un singolo beneficio possono procurare mille danni." (p.48).

Paul Finch

H.R. Trevor-Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale* (BUL), Bari, Laterza 1994, pp. 295.

Non è il caso di riprendere nei dettagli le caratteristiche di quest'opera la cui prima edizione italiana risale ormai al 1969. E' evidente che essa ha avuto un discreto successo se a quella prima edizione ne hanno fatto seguito diverse altre.

Essa non è un'opera organica, ma riproduce cinque saggi pubblicati dall'A. in momenti diversi. La partico-

lare impostazione dell'opera suscitò diverse reazioni già al suo apparire e qui non sembra necessario tornarvi sopra.

Da rilevare come l'A. sia collegabile ad una scuola di pensiero storiografica più umanistica e che non sempre riesca a rendere ragione di tutte le situazioni studiate. Tra le tante, l'A. simpatizza con la nota tesi di Weber-Tawney sulla nascita del calvinismo che appare oggi sicuramente superata. Si colloca più vicino ad Erasmo che a Lutero, al razionalismo che al calvinismo.

Malgrado questi limiti può essere utile seguire gli sviluppi delle sue tesi e rendersi forse meglio conto delle difficoltà di una certa scuola nel capire in profondità certi fenomeni di natura religiosa.

Antonio Santi

Rousas J. Rushdoony, *Systematic Theology*, 2 voll., Vallecito, Ca., Ross House Books 1994, pp. 1301.

Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Oxford, Blackwell 1994, pp. 510.

Stanely J. Grenz, *Theology for the Community of God*, Carlisle, Pater- noster 1994, pp. 890.

Wayne Grudem, *Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine*, Leicester / Grand Rapids, IVP / Zondervan 1994, pp. 1264.

La teologia sistematica non gode di grande reputazione nel mondo moderno e anche tra i cristiani sembra diventare una moda dire che non si è dei teologi sistematici. E' comunque ov-

vio come sia impossibile parlare della fede cristiana senza parlare teologicamente. La teologia sistematica non è un'opzione in ambito evangelico, ma una inevitabile condizione del cristianesimo stesso. Qui di seguito sono segnalati alcuni testi che danno un po' l'idea della vivacità evangelica anche in questo campo.

Rushdoony è l'esponente più illustre della tendenza della teonomia in ambito riformato. Autore di numerosi libri e animatore di molte iniziative sull'applicazione della legge biblica alla società. Dopo aver pubblicato diverse opere, offre qui una "teologia sistematica".

Questi i vari capitoli: 1. Infallibilità; 2. La necessità della teologia sistematica; 3. Creazione e provvidenza; 4. La dottrina di Dio; 5. La dottrina di Cristo; 6. La dottrina dello Spirito Santo; 7. L'alleanza; 8. La natura teologica del peccato; 9. L'ordo salutis; 10. L'espiazione; 11. La giustificazione; 12. La dottrina della chiesa; 13. Escatologia; 14. La dottrina dell'uomo; 15. Teologia della terra; 16. Teologia del lavoro; 17. Tempo; 18. Autorità; 19. Preghiera. L'opera è accompagnata dagli indici dei testi biblici, degli autori e degli argomenti che ne facilitano la consultazione.

Come appare anche a prima vista, l'opera di Rushdoony si distingue abbastanza nettamente da altre per almeno due motivi. Prima di tutto per lo spazio offerto a temi come la terra, il lavoro, la preghiera, ecc. In secondo luogo per l'organizzazione del materiale presentato in ogni *locus* con alcu-

ni capitoletti quasi indipendenti gli uni dagli altri. Si potrebbe quasi dire che l'opera procede per cerchi concentrici con l'obiettivo di cogliere i vari temi sempre più da vicino.

Chi conosce il pensiero di questo teologo non troverà molto di originale in quest'opera, mentre chi non lo conosce sarà sorpreso dalla capacità di Rushdoony nel collegare alla realtà storica temi apparentemente lontani. In questo senso la teologia sistematica è concepita come uno sforzo per applicare sistematicamente la Scrittura alle varie sfere della fede e della vita. La teologia è così tutt'altro che un esercizio accademico a se stante e finisce per rispondere in maniera molto viva alle questioni concrete che l'uomo si trova ad affrontare.

L'opera di *McGrath* si presenta come un lavoro introduttivo agli studi teologici per studenti totalmente a digiuno della materia. Essa si divide in tre sezioni principali. Prima di tutto una breve storia della teologia che tenta d'informare sui periodi, i temi e i personaggi che hanno illustrato la storia della teologia cristiana. C'è una seconda sezione che tocca la questione delle fonti e dei metodi, ed infine i vari *loci*.

I vari argomenti vengono presentati in maniera piana privilegiando i risvolti storici e cercando di presentare i termini chiave insieme alle rispettive spiegazioni. Nello sfondo si capisce l'esperienza didattica dell'A. che gli consente di presentare il materiale con notevole efficacia. Al termine dei vari capitoli vengono anche proposte delle

domande di ripasso che aiutano a fissare gli elementi più importanti delle discussioni. La bibliografia è ridotta all'osso ed è esclusivamente in lingua inglese.

Questa strutturazione possiede senz'altro alcuni risvolti positivi, ma da l'impressione di essere eccessivamente anglosassone per lettori con interessi diversi. L'A. dichiara infatti di muoversi in un'ottica più descrittiva che precettiva (xv). Questa può essere considerata una reale limitazione perché il lettore vorrebbe sapere meglio cosa l'A. stesso pensi sull'ispirazione della Scrittura, sulla questione del male, su Dio in quanto Creatore, ecc. Un libro dunque utile, ma di carattere troppo introduttivo per soddisfare lettori esigenti.

La *Teologia per la comunità di Dio* di Grenz si colloca nell'area battista. L'A. si propone di prolungare il pensiero dei suoi maestri Gordon Lewis (Denver) e Wolfhart Pannenberg (München) coniugandoli con l'eredità pietista. Anziché schierarsi col pessimismo premillennarista, l'A. prende posizione per quello che lui definisce il "realismo amillennarista". L'impianto dell'opera è assai classica. Dopo una breve introduzione sulla natura e sul compito della teologia vengono infatti affrontati i vari *loci* teologici: 1. teologia, 2. antropologia, 3. cristologia, 4. pneumatologia, 5. ecclesiologia, 6. escatologia.

Grenz individua una triplice norma per la teologia: la Bibbia, la storia, la cultura contemporanea. A parte gli interrogativi posti da una simile im-

posizione, Grenz trascura il contributo di molti teologi evangelici. La lettura dell'opera lascia così una strana sensazione, da un lato il desiderio d'essere originale, dall'altro quello d'inserirsi in un filone di pensiero consolidato. L'impressione è che questa teologia non sia né tradizionale, né veramente originale. I riferimenti bibliografici sono inoltre assai scarsi per un'opera di tale levatura.

Anche l'opera di Grudem si presenta col sottotitolo d'"Introduzione", ma le sue dimensioni fanno chiaramente intendere che si tratta di qualcosa di più che una semplice introduzione. L'A. non si limita ad informare, ma già nella sua premessa (p. 16), dichiara quali sono i suoi orientamenti teologici: sì all'inerranza biblica, alla concezione tradizionale riformata sulla sovranità di Dio, sull'espiazione, sulla certezza della salvezza, accettazione della complementarietà dei ruoli uomo-donna, governo della chiesa con pluralità di anziani, battesimo degli adulti, battesimo dello Spirito coincidente con la conversione, doni dello Spirito ancora presenti salvo l'ufficio di apostolo, premillennarismo. Questo non significa comunque che egli trascuri le altre posizioni.

Le sezioni sono le seguenti: 1. la dottrina della Parola di Dio; 2. la dottrina di Dio; 3. la dottrina dell'uomo; 4. La dottrina di Cristo e dello Spirito Santo; 5. la dottrina dell'applicazione della redenzione; 6. la dottrina della chiesa; 7. la dottrina del futuro. In appendice sono riportate le confessioni di fede di rilevanza storica: Credo apo-

stolico, niceno, calcedoniano, atanasiano, 39 Articoli, confessione di Westminster, la confessione battista di New Hampshire, la dichiarazione di Chicago sull'inerranza.

Qualcuni potrebbe trovare che l'impianto teorico non sia del tutto soddisfacente. La parte introduttiva (cui sono dedicate solo una quindicina di pp.) non chiarisce tutti gli interrogativi del lettore. A questo va aggiunta la eccessiva suddivisione del materiale (57 sezioni) che dà più l'idea d'una certa frammentarietà che dell'unità del discorso.

Il lavoro di Grudem respira un afflato pratico. Ogni capitolo si conclude con: domande per applicazione personale, elenco di termini speciali, pagine corrispondenti in altri trattati di teologia evangelica, un testo biblico da memorizzare, un inno. Lo studio della teologia non dev'essere qualcosa di arido e pesante, ma deve implicare vita, preghiera e canto! Un'opera rigorosa, chiara e pratica per la quale si prova una viva ammirazione.

Pietro Bolognesi

Bruce W. Winter, *Seek the Welfare of the City*. Christian as Benefactors and Citizens, Grand Rapids, Eerdmans / Carlisle, Paternoster 1994, pp. 245.

L'opera costituisce il primo volume di una serie dedicata ai cristiani del primo secolo nel mondo greco-romano, a cura dell'Istituto per il Cristianesimo primitivo di Cambridge.

Più in particolare questa opera analizza il rapporto dei primi cristiani nei

confronti della vita delle città in vennero a trovarsi. Il *leit-motif* è costituito dall'esortazione del profeta Geremia "Cercate il bene della città" (Ger 29,7).

Attraverso lo studio di alcuni testi biblici (1 Pt 1-2,11; Rm 13,3-4; 1 Pt 2,14-15; 1 Ts 4,11-12; 2 Ts 3,6-13; 1 Tm 5,3-16; Fil 1,27-2,18; 1 Cor 6,1-11; Gal 6,11-18; 1 Cor 7,17-24; 1 Cor 8-11; Rm 16,23) ricollocati nel loro contesto culturale, l'A. giunge alla conclusione che la chiesa primitiva trasmise ai propri membri una reale coscienza civica che permise di distinguersi dall'ambiente in cui vivevano. Non raccomandò la separazione dalla società, ma dal peccato.

L'indagine giunge dunque a conclusioni assai diverse da quelle sostenute da un autore come Wayne Meeks (cfr la segnalazione *Sdt* V, 1993, N 10, p. 187) che associa invece alla chiesa primitiva il comportamento tipico della setta.

L'opera aiuta a collocare i cristiani nella vita pubblica del loro tempo e contribuisce così a dissipare diversi facili equivoci in cui facilmente si tende a cadere soprattutto quando si ha una visione eccessivamente spiritualizzante della fede primitiva.

Emmanuele Beriti

Yann Redalié, *Paul après Paul*. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite, Genève, Labor et Fides 1994, pp. 517.

In diversi ambienti le lettere di Timoteo e Tito non hanno avuto grande reputazione. Spesso sono state considerate delle opere tardive quasi esclusivamente preoccupate di sostenere

l'istituzione ed in questa ottica sono state guardate con una certa sufficienza. Taluni hanno scorto in esse tracce dell'incipiente cattolicesimo e le hanno così squalificate. Da alcuni anni si assiste ad una loro rivalutazione.

L'A. presenta la tesi di dottorato da lui sostenuta all'Università di Ginevra nel 1992. Come molte opere del genere essa si presenta in modo imponente, ma diversamente da molte di esse non costituisce una massiccia e arida raccolta delle opinioni di vari studiosi, ma qualcosa d'assai più ricco. L'A. non sembra solo aver letto tutto il materiale importante, ma in mezzo alle varie opinioni prende posizione per presentare le proprie preferenze. L'opera non perde mai d'interesse ed è anzi attraversata da una costante tensione che contribuisce ad arricchire l'indagine.

Pur accettando la tesi della pseudonomia, l'A. mostra come tali scritti affrontino i problemi di una giovane chiesa alle prese con la questione della fedeltà alla tradizione in un tempo profondamente mutato rispetto all'inizio. Le esortazioni e le regolamentazioni si collocano dunque nel contesto di una storia ormai trascorsa ed una "da fare". Hanno a che fare con un preciso mandato e collegano il discepolo ad un modello. Rispetto a tale modello si possono identificare gli avversari che se ne discostano.

Le lettere offrono dunque molti spunti pastorali anche per l'epoca moderna che si trova spesso alle prese con questioni assai simili a quelle affrontate in questi scritti. Di qui l'attualità delle tematiche affrontate in questa tesi che discerne ed illustra la coerenza

del progetto pastorale che sottende queste lettere.

L'A. non ha potuto tenere conto del bel commentario di G.W. Knight (*The Pastoral Epistles*, NIGTC, Grand Rapids / Carlisle 1992), mentre su 1 Tm 3,16 sembra sia sfuggito Robert H. Gundry "The Form, meaning and Background of the Hymn quoted in 1 Timothy 3:16" in *Apostolic History and the Gospel*, FS F.F. Bruce, edd., W.W. Gasque - R.P. Martin, Exeter 1970, pp. 203-222. Sulla datazione delle epistole si è già detto come l'A. sostenga che si tratta di un'"attualizzazione del paulinismo, la cui intenzione consiste nell'affermazione d'una continuità normativa trasmessa attraverso ministri di cui Timoteo e Tito sarebbero i tipi". Sarebbe però stato forse opportuno rispondere alle obiezioni mosse da Guthrie e Bo Reicke per fare solo due nomi.

Si tratta comunque di un'opera di grande respiro che accredita l'A. per il suo ministero professorale e che induce a rallegrarsi chiunque abbia a cuore gli studi biblici nel nostro paese.

Pietro Bolognesi

D.J. Atkinson - D.H. Field (edd), *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, Leicester, InterVarsity Press 1995, pp. 918. |

Si tratta di un'opera monumentale, che mette al servizio del credente un compendio di più di 700 voci che illustrano le problematiche riguardanti tutto il settore etico e morale. Più di 250 studiosi hanno collaborato a questa formidabile opera di riferimento,

un vero dizionario di etica cristiana, forse il primo nel settore della teologia pratica.

Consapevoli che chi deve affrontare un problema che richiede una scelta difficile non può semplicemente rimettersi ad un pensiero altrui, ma deve collocare tutto il suo ragionamento all'interno di un pensiero teologico fondato, i curatori del volume hanno tentato di provvedere una prima sezione introduttiva composta di 18 tesi. La speranza di Atkinson e Field è che il lettore non cerchi la scorciatoia della risoluzione pratica traendo dalla semplice voce del dizionario un'ipotizzata soluzione, ma che prenda del tempo per collocare la materia in questione in una cornice più grande informata teologicamente! Questi 'papers' formano un quadro all'interno del quale il credente è invitato a porre la particolare problematica che sta affrontando. Volutamente essi non sono stati inseriti nel testo in ordine alfabetico, ma teologico in modo che, iniziando con Dio, il lettore prosegua per acquisire un contesto biblico-teologico per ogni problema sociale.

La seconda parte del volume, la parte più voluminosa, è dedicata alle definizioni e spiegazioni delle tante voci poste in ordine alfabetico. I titoli sulla copertina sono piuttosto attraenti, "tecnologie della riproduzione", "la chirurgia del trapianto", "la giustizia sociale ed economica" e consultandoli uno per uno, si comprende quanto costituiscano delle definizioni e dei commenti utili, chiari e precisi. La loro natura è descrittiva ed illustrativa e

necessariamente improntata alla brevità.

E a questo punto che si avverte meglio l'utilità delle tesi introduttive dato che la brevità delle singole voci non favorisce un'interazione seria sui valori ed i presupposti. Dalla semplice lettura delle singole voci non si riesce a comprendere sempre quale sia la vera posta in gioco.

Personalmente credo che le singole voci siano valide ed utili, ma sono insufficienti per permettere una risoluzione della problematica come tale. Se si consulta la voce divorzio, ad esempio, che è oggi un argomento estremamente complesso e dibattuto, si scopre un commento lungo solo una pagina e mezzo con una bibliografia estremamente limitata e con un taglio che preclude un eventuale successivo matrimonio. Quando si colloca tale voce all'interno della tesi iniziale sulla sessualità, non è che si capisca molto di più perché il ragionamento sembra ripetersi. La voce del dizionario ha indicato i contorni del problema, ma questo deve poi essere pensato all'interno di un contesto più informato teologicamente e gli articoli introduttivi non sono del tutto sufficienti a questo proposito.

Il dizionario è un capolavoro di collaborazione cristiana e come tale va elogiato. Però la varietà di orientamento dei collaboratori non sempre offre al lettore un quadro omogeneo all'interno del quale costruirsi il proprio pensiero. L'articolaista del "New Testament Ethics" termina il suo commento dicendo: "La tradizione morale che il NT accolse, e della quale diven-

ne l'espressione normativa, era pluralistica e diversificata, non semplice e monolitica. Comprimerne questa varietà in un sistema unico è impossibile e depauperante".

Non proprio quello che Chris Wright scrive nel suo articolo sull'"Old Testament Ethics": "Genesi I presenta la creazione come un luogo di ordine, di sistema e di struttura. Viviamo in un *kosmos* non in un *caos* (Is 45, 18). Questo provvede una base oggettiva ed autorevole per l'esercizio della libertà morale e fissa dei limiti al relativismo morale".

A dire il vero, trovavo strano che non ci fosse un articolo nella parte introduttiva sulla creazione. Uno degli editori, Holmes, alla voce "Creazione" dice proprio: "La dottrina della creazione è uno dei temi teologici maggiori che informano l'etica cristiana". Eppure, nel volume manca l'articolo sulla creazione.

Quest'enciclopedia è senz'altro di grande valore per chi vuole orientarsi su una certa materia. Forse non tutte le voci sono utilissime per una ricerca etica e pastorale, ad. es. "Double Effect", "Dispensationalism", "Evangelical Witness in South Africa", oppure "Holy Spirit", e forse non tutti i personaggi nominati offrono punti di riferimento essenziali, come A.J. Ayer, Wittgenstein o Keble, però è un privilegio poter trovare raccolti in un singolo volume tanti riferimenti chiave dai quali partire per pensare davanti a Dio situazioni di una complessità enorme, come la bioetica e la genetica in generale.

Paul Finch

D.M. Lloyd-Jones, *Knowing the Times*, Edinburgh, Banner of Truth 1989, pp. 383.

Il libro contiene una serie di discorsi tenuti in varie occasioni dall'A. nel periodo che va dal 1942 al 1977. L'intenzione che lega i vari interventi è quella di fornire una parola biblica sugli argomenti di attualità dimostrando che il cristiano ha il dovere di proporre una lettura biblica del tempo in cui vive.

L'A. mostra così che la comprensione del tempo in cui vive attraverso una interpretazione biblica conferisce al messaggio un valore di portata profetica. Certo, non la profezia che predice il futuro, ma quella che sa individuare le problematiche essenziali del tempo e sa indicare nell'applicazione della Parola di Dio una proposta di soluzione.

Gli argomenti affrontati sono i più diversi e vanno da quelli storici letti nel contesto dell'attualità (Calvino, ricordando la Riforma), ad argomenti di stretta attualità (la presentazione del Vangelo, religione oggi e domani, mantenere la fede evangelica oggi, cosa è la predicazione e cosa è un evangelico), fino ad interrogativi sul futuro (come possiamo vedere un ritorno alla Bibbia? Considerate le vostre vie: abbozzo di una nuova strategia, come difendere il futuro).

Uno strumento quindi, questo libro, per imparare a leggere il presente in una prospettiva biblica per proposte che hanno valore oggi e nel tempo che verrà.

Daniele Salini

Ross Campbell, *Ami tuo figlio?*, Firenze, Vita Nuova Italia / ADV 1994, pp. 139.

Il libro è da collocare nell'ambito della teologia pratica ed è particolarmente indicato non solo per tutti i genitori che hanno figli tra dieci e diciotto anni, ma per tutti quelli che hanno spesso contatti con ragazzi e hanno difficoltà a capirli e a rapportarsi ad essi. In questo senso può servire a pastori, anziani ed educatori in senso ampio, a tutti coloro cioè che hanno rapporti con adolescenti.

Grazie anche all'eccellente lavoro del traduttore, il libro è di facile lettura. L'A. parte da esempi concreti. I genitori hanno cercato di fare il meglio ma si ritrovano con figli di cui non capiscono le reazioni e le cui scelte sono sempre più imprevedibili. Che fare? L'A. offre delle piste di riflessione e suggerisce delle ipotesi concrete che se prolungate e vissute possono trasformare questi anni traumatici in anni di reciproco arricchimento.

La domanda più importante per ognuno, ma soprattutto per l'adolescente, è di sapere se è amato. Solo se si è stati amati senza condizioni si è capaci d'amare. L'A. dà un'immagine semplice e bella, "Solo se il serbatoio 'affettivo' o 'd'amore' è pieno ci si può aspettare che un adolescente sia nelle condizioni migliori e faccia del suo meglio".

Il suggerimento è dunque di leggerlo non solo per gioire pienamente coi propri adolescenti, ma anche per essere di aiuto ad altri in campo educativo.

Lydia De Wolf

P. Heintzman, G.E. Van Andel, T.L. Visker (edd), *Christianity and Leisure. Issues in a Pluralistic Society*, Sox Center, Dort College Press 1994, pp. 251.

L'opera parte dall'assunto che i cristiani hanno consacrato un notevole impegno per delineare una visione cristiana del lavoro, ma che non hanno dedicato altrettanto impegno per la riflessione sullo svago. Anche nel mondo aglosassone non si può dire vi siano moltissime opere sull'argomento.

Qui sono pubblicati i contributi presentati nel corso di una serie di quattro convegni sul tema dello svago e di argomenti affini. L'obiettivo è quello di stimolare una prospettiva cristiana anche in questo campo per offrire alla cultura del nostro tempo una riflessione adeguata. L'opera è divisa in cinque sezioni: prospettive bibliche e storiche (interessante qui il contributo di Leland Ryken sull'etica puritana), questioni metodologiche, situazione attuale, quindi alcuni contributi sugli sport, sul gioco, l'atletica eccetera. Interessante la riflessione critica sull'uso dell'atletica in un'ottica evangelistica.

Per il mondo evangelico italiano non è facile pensare alla possibilità di sviluppare una concezione cristiana anche in questi settori, ma qui si suggerisce che lavoro e svago costituiscono un equilibrio necessario alla vita umana perché sono elementi complementari del medesimo ordine voluto da Dio. Un contributo su cui sarebbe opportuno meditare.

Paolo Laudici

Lista dei libri ricevuti

- D.J. Atkinson - D.H. Field (edd), *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, Leicester, IVP 1995, xxiii-918.
- William Barclay, *Il Dio che va in cerca*, Bologna, EDB 1994, pp. 134.
- Craig Blomberg, *I Corinthians* (NIV Application Commentary), Grand Rapids, Zondervan 1994, pp. 352.
- Darrell L. Bock, Luke (NTCS), Leicester, IVP 1994, pp. 412.
- Amy N. Burnet, *The Yoke of Christ: Martin Bucer and Christian Discipline*, Kirksville, Sixteenth Century Essays & Studies 1994, pp. 244.
- Samuel Byrskog, *Jesus the Only Teacher*. Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community (Coniectanea Biblica), Stockholm, Almqvist & Wiksell 1994, pp. 501.
- R.B. Dillard - T. Longman III (edd), *An Introduction to the Old Testament*, Leicester, Apollos-IVP 1995, pp. 473.
- S.J. Grenz, *Theology for the Community of God*, Carlisle, Paternoster 1994, pp. 890.
- J. Goldingay, *Models for Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans / Carlisle, Paternoster 1994, pp. 420.
- Charles Hodge, *Ephesians*, Wheaton, Ill., Crossway 1994, pp. 224.
- Grace Kimathi, *Your Marriage and Family*, Potchefstroom, Potchefstroomse Universiteit vir CHO 1994, pp. 110.
- Guy Lasserre, *Synopse des loys du Pentateuque* (SVT LIX), Leiden, E.J. Brill 1994, pp. 242.
- H.D. McDonald, *New Testament Concept of Atonement*. The Gospel of the Calvary Event, Cambridge, Lutterworth 1994, pp. 144.
- Scot McKnight, *Galatians* (NIV Application Commentary), Grand Rapids, Zondervan 1995, pp. 320.
- Raymond A. Mentzer (ed), *Sin and the Calvinists*. Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition, Kirksville, Sixteenth Century Journal 1994, pp. 206.
- Christianne Meroz, *Esther en exil*, Poliez-le-Grand, du Moulin 1995, pp. 85.
- Samuel Ngayihembako, *Les temps de la fin*. Approche exégétiques de l'eschatologie du NT, Genève, Labor et Fides 1994, pp. 430.

- G. O'Collins - E.G. Farrugia, *Dizionario sintetico di teologia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995, pp. 435.
- J.-M. Prieur, *Apocryphes chrétiens*. Un regard inattendu sur le christianisme ancien, Poliez-le-Grand, du Moulin 1995, pp. 89.
- Doris Salter, *Conversazioni sullo Spirito Santo*, Vicenza, Casa Biblica s.d., pp. 79.
- H. Schlossenberg, V. Samuel, R.J. Sider (edd), *Christianity and Economics in the Post-Cold War Era*, Grand Rapids, Eerdmans 1994, pp. 186.
- Albert Schweitzer, *Rispetto per la vita*, Torino, Claudiana 1994, pp. 156.
- Carlo Scilironi, *In cammino verso l'uomo*. Saggio di antropologia filosofica, Cinisello Balsamo, Mi, S. Paolo 1994, pp. 166.
- Giorgio Spini, *Studi sull'evangelismo italiano tra otto e novecento*, Torino, Claudiana 1994, pp. 262.
- H.R. Trevor-Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale* (BUL), Bari, Laterza 1994, pp. 295.
- W. Tritsch, *Introduzione alla mistica*. Fonti e documenti, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1995, pp. 343.
- Gene E. Veith, *Guide to Contemporary Culture*, Leicester, Crossway 1994, pp. 256.
- B.W. Winter, *Seek the Welfare of the City*. Christians as Benefactors and Citizens, Carlisle, Paternoster / Grand Rapids, Eerdmans 1994, pp. 245.

INDICE DEL VOLUME VII (1995)

ARTICOLI

P. Bolognesi, <i>Lo stato in un'ottica evangelica</i>	110
W. Edgar, <i>L'apologetica di Cornelius Van Til</i>	5
G. Rizza, <i>La Dichiarazione di Oxford su cristianesimo ed economia</i>	166
C. Van Til, <i>Il mio credo</i>	21

DOCUMENTAZIONE

D. Amedeo, <i>La nascita di un partito cristiano</i>	182
Materiale bibliografico su C. Van Til	49
Questionario	180
Tesine riassuntive	178

STUDI CRITICI

P. Bolognesi, <i>Per un dialogo</i>	61
M. Clemente, <i>Per un'apologetica</i>	53
P. Colombo, <i>Politica e visione cristiana</i>	186

SEGNALAZIONE BIBLIOGRAFICHE

AA.VV., <i>Il pluralismo delle origini cristiane (L. De Chirico)</i>	1 86
D.J. Atkinson - D.H. Field (edd), <i>New Dictionary of Ethics.. (P. Finch)</i>	203
R.H. Bainton, <i>Donne della Riforma (K. Bonucchi-Lamorte)</i>	81
S. Byrskog, <i>Jesus the Only Teacher (P. Bolognesi)</i>	195
P. Bolognesi, <i>Repertorio bibliografico su Bibbia e teologia (L. De Chirico)</i>	67
D. Bonhoeffer, <i>La parola predicata (L. Dalla Pozza)</i>	93
W.J. Bouwsma, <i>Giovanni Calvino (P. Bolognesi)</i>	79
R.S. Candlish, <i>A Commentary on 1 John (G. Saina)</i>	78
A. Caquot-Ph. de Robert, <i>Les livres de Samuel (G. Emetti)</i>	73
D.J.A. Clines, <i>The Dictionary of Classical Hebrew (P. Bolognesi)</i>	68
R. Campbell, <i>Ami tuo figlio? (L. De Wolf)</i>	206
D.A. Carson, <i>Right with God (A. Artioli)</i>	86
Comenio, <i>Grande Didattica (G. Emetti)</i>	90
J.A. Comenius, <i>Pampaedia, (G. Emetti)</i>	90
O. Cullmann, <i>L'origine della festa del Natale (V. Bernardi)</i>	89
E. Cuvillier, <i>Qui donc es-tu, Marie? (L. De Wolf)</i>	79
W. de Greef, <i>The Writings of John Calvin (P. Bolognesi)</i>	79

P. Denis, <i>Il Cristo conteso (G. Provini)</i>	197
R.B. Dillard-T. Longman, <i>An Introduction to the OT (G. Emetti)</i>	192
P. Ellingworth, <i>The Epistle to the Hebrews (R. Jones)</i>	77
W. Ende-U. Steinbach, <i>L'Islam oggi (S. Mantovani)</i>	92
E. Genre, <i>Nuovi itinerari di teologia pratica (P. Finch)</i>	94
L. Goppelt, <i>A Commentary on 1 Peter (T. Racca)</i>	77
S.J. Grenz, <i>Theology for the Community of God (P. Bolognesi)</i>	199
W. Grudem, <i>Systematic Theology (P. Bolognesi)</i>	199
P. Heintzman et All. (edd), <i>Christianity and Leisure (P. Ludici)</i>	206
C. Hodge, <i>Ephesians (G. Saina)</i>	194
G.P. Hugenberger, <i>Marriage as a Covenant (L. Piccini)</i>	74
W.C. Kaiser-M. Silva, <i>An Introduction to Biblical Hermeneutics (L. De Chirico)</i>	69
L. Koehler-W. Baumgartner, <i>The Hebrew and Aramaic Lex.. (P. Bolognesi)</i>	68
G. Lasserre, <i>Synopse des lois du Pentateuque (G. Emetti)</i>	192
D.M. Lloyd-Jones, <i>Romans. An Exposition of Ch. 9 (P. Colombo)</i>	75
D.M. Lloyd-Jones, <i>Knowing the Times (D. Salini)</i>	205
M. Lutero, <i>Il servo arbitrio (M. Tatriele)</i>	197
A.E. McGrath, <i>Christian Theology (P. Bolognesi)</i>	199
C. Méroz, <i>Ester en exil (L. De Wolf)</i>	193
W.H. Neuser, <i>Calvinus Sacrae Scripturae Professor (P. Bolognesi)</i>	79
S. Ngayihembako, <i>Les temps de la fin (S. Mantovani)</i>	196
A. Olivieri, <i>Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento (P. Finch)</i>	82
J.I. Packer, <i>Concise Theology (R. Bastini)</i>	85
F. Pajer, <i>L'insegnamento scolastico della religione.. (L. Goldoni)</i>	104
R. Peter-J.-F. Gilmont, <i>Bibliotheca Calviniana (P. Bolognesi)</i>	79
D. Peterson, <i>Engaging with God (M. Freri)</i>	93
M.-C. Pitassi, <i>Le Christ entre Orthodoxie et Lumières (G. Provini)</i>	197
J.V. Pollet, <i>Zwingli (D. Visentini)</i>	196
R.L. Pratt, <i>He Gave Us Stories (N. Ciniello)</i>	70
J. Ramsey Michaels, <i>1 Peter (P. Ciavarella)</i>	76
Y. Redalié, <i>Paul après Paul (P. Bolognesi)</i>	202
T. Römer-J.D. Macchi, <i>Guide de la Bible hébraïque (P. Bolognesi)</i>	68
R.J. Rushdoony, <i>Systematic Theology (P. Bolognesi)</i>	199
L. Ryken-T. Longman III, <i>A complete Literary Guide to Bible (N. Ciniello)</i>	72
R. Steele, <i>The Religious Tradesman (P. Finch)</i>	198
J. Stott, <i>Contemporary Christian (V. Bernardi)</i>	91
J. Stott, <i>The Message of Romans (G. Saina)</i>	194
D. Stuart, <i>Hosea-Jonah (P. Ciavarella)</i>	74
B. Tidiman, <i>Les livres d'Aggée et de Malachie (E. Beriti)</i>	193
E. Tov, <i>Textual Criticism of the Hebrew Bible (P. Bolognesi)</i>	68

H.R. Trevor-Roper, Protestantismo e trasformazione sociale (<i>A. Santi</i>)	199
M. Vidal, Manuale di etica teologica 1 (<i>L. De Chirico</i>)	99
B.J. van der Walt, The Liberating Message (<i>R. Bastini</i>)	89
B.J. van der Walt, Windows on Business Ethics (<i>G. Rizza</i>)	101
B.W. Winter, Seek the Welfare of the City (<i>E. Beriti</i>)	202

INDICE DEGLI AUTORI E RECENSORI

(=recensione)

D. Amadeo 182; A. Artioli 86r; R. Bastini 85r, 89r; E. Beriti 193r, 202r; V. Bernardi 89r, 91r; P. Bolognesi 68r, 79r, 110, 195r, 199r, 202r; K. Bonucchi-Lamorte 81r; P. Ciavarella 74r, 76r; N. Ciniello 70r, 72r; M. Clemente 53; P. Colombo 75r, 186; L. Dalla Pozza 93r; L. De Chirico 67r, 69r, 86r, 99r; L. De Wolf 79r, 206r; W. Edgar 5; G. Emetti 73r, 90r, 192r; P. Finch 82r, 94r, 198r, 203r; M. Freri 93r; L. Goldoni 104r; R. Jones 77r; P. Ludici 206r; S. Mantovani 92r, 196r; L. Piccini 74r; G. Provini 197r; T. Racca 77r; G. Rizza 101r, 166; G. Saina 78r, 194r; D. Salini 205r; A. Santi 199r; M. Tatriele 197r; C. Van Til 21; D. Visentini 196r.