

## L'EVANGELO DELLA GRAZIA: I FONDAMENTI TEOLOGICI

Fulvio Ferrario – *Facoltà Valdese di Teologia – Roma*

### 1. INTRODUZIONE

L'annuncio della grazia ha costituito, fin dalle origini, la ragion d'essere profonda della Riforma e poi del protestantesimo. Esso si è prevalentemente declinato nelle categorie plasmate dalla predicazione di Paolo, in particolare nelle epistole ai Galati e ai Romani. Tali categorie hanno un carattere soprattutto giuridico e ruotano intorno al concetto di «giustizia» e al relativo campo semantico. La formula riassuntiva non solo della teologia, ma della fede e della passione evangeliche parla, come si sa, di «giustificazione per grazia mediante la fede» o anche, in modo più compresso, ma senza alcuna differenza di contenuto, di «giustificazione per fede». Su questa formula e sulle sue implicazioni si sono accese le dispute più aspre, non sempre, purtroppo, soltanto teologiche. Si è ritenuto, a torto o a ragione, che quello che per Lutero è l'articolo sul quale la chiesa sta o cade fosse anche un elemento di divisione, anzi, il nucleo decisivo della divisione tra il cristianesimo evangelico e quello cattolico-romano<sup>1</sup>. In forme diverse, da quelle teologicamente più articolate fino a quelle espresse nei termini più grossolanamente semplificatori, tale convinzione ha resistito per secoli. Il dibattito ecumenico della seconda metà del Novecento ha invece posto una serie di importanti interrogativi al riguardo e la fine del secolo ha visto la pubblicazione di un complesso documento teologico<sup>2</sup> nel quale le chiese luterane e la chiesa cattolico-romana affermano, pur nel permanere di diverse interpretazioni di vari punti anche importanti, un consenso di fondo in questa materia. Non è questo il luogo per riferire in merito a tale vicenda né per tentare una valutazione della qualità teologica e del significato ecumenico del consenso<sup>3</sup>. Basti evidenziarne l'elemento fondamentale, che può essere riassunto in due punti, tra loro strettamente collegati.

Cattolici ed evangelici concordano nell'affermare che la salvezza dell'essere umano è operata dalla grazia di Dio, che si identifica con la persona di Gesù Cristo. Da questo punto di vista, quella che la tradizione controversista, riprendendo il linguaggio di Paolo, chiamava «salvezza per opere», intendendo con ciò l'autonoma iniziativa, religiosa ed etica, dell'essere umano, non è sostenuta da nessuno. Continuano invece a sussistere

<sup>1</sup> Poiché, come diremo subito, la discussione su questo punto è stata orientata da Agostino, essa è rimasta una questione occidentale. La visione orientale della problematica della grazia e della salvezza («soteriologia») si è sviluppata secondo linee completamente diverse, nelle quali le categorie che in Occidente hanno dominato non svolgono alcun ruolo decisivo. Cfr. al riguardo AA.VV., *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. La teologia della salvezza nel cristianesimo di oriente e di occidente*, Torino, centro Studi Edoardo Agnelli, 2005.

<sup>2</sup> Il testo è reperibile in rete, ad esempio all'indirizzo [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31101999\\_cat\\_h-luth-joint-declaration\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cat_h-luth-joint-declaration_it.html). Un'edizione a stampa, accompagnata da importanti contributi interpretativi, in A. Maffei (a cura di), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia, Queriniana, 2000.

<sup>3</sup> Rinvio, per un'introduzione a tale problematica, a F. FERRARIO – W. JOURDAN, *Per grazia soltanto*, Torino, Claudiana, 2005, dove si troveranno anche indicazioni bibliografiche più estese. Il presente contributo riprende anche liberamente alcuni elementi della conclusione (pp. 111-122) di quel volume.

## IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

differenze su come vada teologicamente compreso il rapporto tra il primato dell'iniziativa di Dio e la risposta umana. La sottolineatura del primato della grazia, così com'è svolta dalle chiese evangeliche, non ha tuttavia nulla a che vedere con una sottovalutazione dell'importanza della dimensione etica. Non sono le «opere» a salvare, bensì la grazia di Dio che viene accolta nella fede soltanto: già l'ortodossia luterana, tuttavia, sapeva che *sola fides numquam sola*, «la sola fede non è mai sola»<sup>4</sup>. Isolare la grazia e la fede dalle loro conseguenze nella prassi è operazione possibile esclusivamente sul piano teorico, per narrare in modo teologicamente responsabile l'azione di Dio. Nella stessa direzione è giusto sottolineare che la grazia agisce mediante la parola e che dunque la predicazione viva della parola di Dio è il luogo nel quale la grazia può essere direttamente additata. La parola, tuttavia, non lascia le cose come stanno, bensì trasforma la realtà (Is. 55,10 s.). La grazia e i suoi frutti (tra i quali rientrano le «opere») possono e devono essere distinti, ma non separati.

Richiamato questo punto in sede introduttiva, il presente contributo intende presentare alcune ipotesi di comprensione del significato dell'annuncio della grazia nella vita della chiesa e della società. Mi concentrerò, a tale scopo, su tre ambiti di riflessione, che riguardano rispettivamente: il dibattito tra le chiese, l'esistenza personale, la dimensione sociale.

### 2. GRAZIA E CHIESE

Secondo una convinzione diffusa tra quanti se ne occupano, l'attuale dibattito ecumenico tende a concentrarsi sulle tematiche ecclesiologiche<sup>5</sup>. Lo stesso dibattito sui sacramenti, in particolare sull'eucaristia – cena del Signore, e ancora più in particolare quello relativo alla condivisione interconfessionale di tale sacramento, vede come punto focale del contrasto una tematica ecclesiologica, quella del ministero. I termini del dissenso sono noti. Secondo le chiese evangeliche, la chiesa di Gesù Cristo è presente là dove l'evangelo è rettamente predicato e i sacramenti sono correttamente amministrati. Perché, dunque, si dia la piena comunione ecclesiale, condizione necessaria e sufficiente è l'accordo su questi due punti. Il primo può essere identificato appunto con il messaggio della grazia: l'evangelo è rettamente predicato laddove il Nome di Gesù Cristo risuona, nella potenza dello Spirito santo, come evento del perdono di Dio, autorevole permesso di riprendere il cammino, nella fede, in novità di vita. Su questo regna un consenso generale tra le chiese evangeliche; e, in particolare dopo il documento del 1999, non sembra fuori luogo affermare che anche la chiesa romana può ritrovarsi in tali affermazioni senza alcuna difficoltà.

Il secondo punto è certamente più complesso. Intanto, nello stesso campo evangelico, sussistono differenze rilevanti. Diversamente dal passato, esse riguardano più il battesimo che la cena del Signore. Le chiese di tipo battista (intendendo con ciò anche quelle pentecostali e molte altre chiese «evangelical») ritengono che quello dei fanciulli non

<sup>4</sup> Così viene tradizionalmente riassunta l'affermazione, più articolata, della *Solida declaratio*, inclusa nella *Formula di Concordia* (1577), uno dei testi simbolici della chiesa luterana, cfr. R.FABBRI (a cura di), *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, Bologna, Dehoniane, 1996, p. 483.

<sup>5</sup> Non mancano, per la verità, segnali relativi a un incipiente emergere ecumenico di problematiche etiche, ma in questo campo siamo solo agli inizi. In ogni caso, anche qui è rilevante quella che potremmo chiamare la dimensione ecclesiologica dell'etica, vale a dire la discussione circa termini e modalità di una competenza normativa delle chiese in materia morale.

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

sia un autentico battesimo cristiano. Tra evangelici e cattolici, poi, la situazione è ancora più complessa. Se si considera la discussione teologica in ambito ecumenico con un certo ottimismo, tuttavia, si può azzardare l'ipotesi che molti tra i dissensi tradizionali, pur continuando a sussistere, non siano tali da dividere le chiese. È il caso, ad esempio, del concetto stesso di sacramento; del numero dei sacramenti; dell'uso o meno di alcune categorie fondamentali, tradizionalmente controverse, come quelle di «transustanziazione» o, rispettivamente, di «presenza spirituale» a proposito delle cena del Signore<sup>6</sup>. Dove invece il dissenso permane e sembra, al momento, insormontabile, è sulla questione del ministero. Secondo Roma, cioè, quella delle chiese evangeliche non è un'eucaristia perché chi la celebra non è abilitato a farlo, non essendo un «ministro ordinato». E non lo è, anche se si tratta di un pastore o di una pastora, perché non è stato ordinato da un vescovo inserito nell'«autentica» successione apostolica, che sarebbe quella detta «storica», che Roma ritiene conservata solo presso di sé e presso le chiese ortodosse. Il vero dissenso sulla cena, quindi, non riguarda propriamente la cena stessa, bensì la comprensione della chiesa.

Secondo Roma, il consenso sulla retta predicazione dell'evangelo e sulla corretta celebrazione dei sacramenti, dunque, non basta. Perché vi sia autentica comunione ecclesiale è necessario anche condividere una determinata visione della chiesa: quella che ha il suo perno nell'assioma *ubi episcopus, ibi ecclesia*. Di più: *episcopus* è soltanto quello che corrisponde a una ben precisa visione di tale ministero. Le chiese che non fanno propria tale visione non sono tali, secondo Roma, in senso proprio. Sono «comunità ecclesiali», cioè gruppi che recano certamente elementi di ecclesialità, ma che non possono essere definiti «chiesa». Naturalmente, la domanda critica si impone immediatamente: chi stabilisce quali sono i criteri in base ai quali si può parlare di chiesa «in senso proprio». Altrettanto immediata, tuttavia, è la risposta del magistero romano. Roma non «riconosce» chi ha un'ecclesiologia diversa dalla propria. Spesso la reazione evangelica consiste, comprensibilmente per molti aspetti, nella rivendicazione di tale riconoscimento. L'evangelo della grazia pone, a mio giudizio, serie domande critiche a tale rivendicazione.

La grazia (in greco *charis*) non è un fluido misterioso, bensì l'azione di Dio che chiama donne e uomini al proprio servizio, conferendo loro dei doni (*carismi*). I carismi sono la modalità concreta della grazia. Grazia è il fatto che la potenza pneumatica di Dio trasforma donne e uomini peccatori in discepoli del Signore Gesù Cristo. La chiesa è la comunità dei discepoli e, in quanto tale, è, eminentemente, un evento di grazia. Da questo punto di vista, «rivendicare» la propria ecclesialità non ha, cristianamente, molto senso. L'ecclesialità, in quanto evento carismatico, è dono di Dio, non può essere rivendicato. Può e deve essere impetrato e accolto con gratitudine, nel servizio obbediente a lui e al mondo. Che «noi siamo chiesa» non possiamo dirlo a noi stessi nella forma di una rivendicazione di identità. Possiamo, ma è cosa molto diversa, confessarlo nella fede, con timore e tremore che non escludono la fiducia piena di gratitudine nella fedeltà di Dio alla sua promessa. La risposta di chi predica l'evangelo della grazia a chi gli dice: «non sei chiesa» non sarà dunque una rivendicazione, ma l'espressione di quella che

---

<sup>6</sup> O almeno, così si pensava prima dell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* di Giovanni Paolo II (2004). Le posizioni sostenute in tale testo, che sembrano considerare normativo il linguaggio del Concilio di Trento, complicano non poco la discussione. La problematica sacramentale qui riassunta in poche righe è trattata in dettaglio nel mio volume *Dio nella parola*, Torino, Claudiana (in corso di stampa), cap. VI.

## IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

Lutero chiama *certitudo*: che non è la *securitas* che riposa sulle proprie convinzioni, sulle proprie prestazioni (le «opere», appunto) o sulla propria «identità». Al contrario: la *certitudo* vive precisamente del fatto che Dio cambia la mia identità, rendendomi, per grazia, quello che *non* sono: discepolo, chiesa.

Se però l'evangelo della grazia contesta ogni rivendicazione di ecclesialità, esso contesta anche, almeno con pari ragione, la singolare pretesa romana di distribuire patenti in materia. La chiesa, ripetiamolo, è evento dello Spirito, frutto della sua azione. Naturalmente esiste l'esigenza di esercitare il discernimento degli spiriti. Lo zelo a tale riguardo, tuttavia, che sembra possedere le gerarchie romane, dovrebbe, secondo il Nuovo Testamento, essere tenuto sotto controllo. Tracciare una linea tra chi è chiesa e chi non lo è può anche risultare, in alcune, drammatiche situazioni, necessario. Chi lo fa, tuttavia, si assume una responsabilità enorme. Sussiste, infatti, il rischio che l'azione dello Spirito, mediante i suoi carismi che vivono nella chiesa, non venga riconosciuta solo perché essa non corrisponde all'idea preconcepita che ce ne siamo fatta. Essa viene allora negata e, nei casi peggiori, addirittura bollata come demoniaca: ma questo è l'unico peccato che, secondo Gesù, è imperdonabile. La prudenza nel distribuire patenti di ecclesialità, dunque, non è mai eccessiva. Ripetiamolo: essa non deriva da banali considerazioni di *fair play* pluralista (una sorta di *par condicio* ecclesiale), bensì da un tentativo di responsabile considerazione della struttura del messaggio della grazia in rapporto alla chiesa. Kierkegaard si definiva un «aspirante cristiano». Le chiese dovrebbero ispirarsi a un'analoga modestia. Esse sono mendicanti della grazia. Se osano attribuire a se stesse la qualifica che fu delle comunità del Nuovo Testamento, non è perché si riconoscono adeguate alle esigenze che tale appellativo reca con sé. È perché, contro ogni evidenza e dunque al di là di quello che sono, ascoltano e testimoniano una promessa che non appartiene loro, ma che permette loro di appartenere a Cristo.

L'evangelo della grazia, dunque, interpella incisivamente il dibattito ecumenico. Da parte evangelica si è spesso lamentato il fatto che l'accordo cattolico-luterano è rimasto privo di conseguenze ecclesiologiche. La risposta è stata che non si può chiedere a un documento ecumenico dedicato a un singolo punto di risolvere tutti i problemi. In base alle considerazioni fin qui svolte, non ritengo che tale replica sia pertinente. La parte di verità dell'affermazione luterana secondo la quale l'articolo della giustificazione è *il* criterio teologico dirimente<sup>7</sup> è la seguente: in esso si ha a che fare direttamente con la grazia di Dio, accanto alla quale, effettivamente, null'altro può essere fatto valere. Un'ecclesiologia che non sappia rendere testimonianza a *questo*, non solo non può qualificarsi come ecumenica, ma nemmeno come cristiana.

### 3. GRAZIA E COSTITUZIONE DELL'IDENTITÀ

*Conosci te stesso*: l'imperativo dell'oracolo di Delfo costituisce, come si sa, uno dei motivi conduttori della cultura occidentale. Si tratta di un'esigenza teoretica, certo, ma anche etica, in quanto conoscere se stessi è la condizione per corrispondere, nella prassi, a tale identità, cioè per essere, come a volte si ama dire, «autentici». L'ideale della coerenza («essere se stessi») corrisponde, sul piano etico, a quello della conoscenza di sé.

<sup>7</sup> Sulle precisazioni richieste da tale affermazione, cfr. *Per grazia soltanto*, cit., pp. 86-90.

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

La «coscienza introspettiva dell'Occidente»<sup>8</sup> si radica profondamente in suolo cristiano, trovando in Agostino il proprio interprete paradigmatico. Essa determina larghissimamente la spiritualità, la prassi penitenziale e, alla fine, la comprensione stessa della fede. Si dice anche che il protestantesimo, poiché ha rinunciato a una struttura gerarchica e disciplinare forte come quella romana, sia ancora più «introspettivo» delle altre confessioni cristiane. Il protestante sarebbe solo con la propria coscienza, «condannato alla libertà», benché in un senso assai diverso da quello sartriano, e con ciò caricato, a volte fino al limite dell'oppressione, del peso della responsabilità. Ne uscirebbe un tipo umano per molti aspetti assai rispettabile, ma assai esposto alla nevrosi ossessiva. La storiografia cattolica si è del resto esercitata a lungo, seppure con risultati alquanto discutibili, in un'interpretazione di Lutero in chiave psichiatrica. Nella forma in cui le ho descritte, si tratta naturalmente di caricature, ma in esse vi è qualcosa di vero, soprattutto per quanto riguarda il protestantesimo secolarizzato, inteso come matrice culturale. L'ideale della coerenza tende, in questa mentalità, a radicalizzarsi ulteriormente: l'aspirazione, in fondo, è quella di ridurre il più possibile lo scarto tra ciò che risulta dall'introspezione («chi sono io veramente») e le varie immagini che offro di me stesso: in famiglia, nella professione, nella chiesa. La mancata corrispondenza tra queste immagini viene avvertita come «ipocrisia»: si è in un modo, ma ci si presenta in un altro. Ciò è, almeno in una certa misura, inevitabile, ma viene contemporaneamente ritenuto inaccettabile. L'opera letteraria di Pirandello costituisce una raffinata analisi di tale dramma. Essere «uno, nessuno, centomila» costituisce la condanna inesorabile a una schizofrenia spirituale che lacere la persona. È quasi superfluo sottolineare la pertinenza di tale analisi anche là dove la situazione non viene vissuta in termini di consapevolezza riflessa. Il «senso di colpa» è, in generale, l'esito della mancata coincidenza tra le diverse immagini di noi stessi.

Il messaggio della grazia si inserisce in questa dinamica della cultura occidentale: lo fa, però, criticamente. Esso mette cioè in discussione il primato dell'autoanalisi e, in fondo, relativizza lo stesso ideale, nobilissimo peraltro, della coerenza. La Scrittura è dell'opinione che il risultato dell'autoanalisi produca certo, nel caso migliore, conoscenze vere, che però restano esterne rispetto a quanto è essenziale. Ciò perché l'identità profonda dell'essere umano non è il frutto della sua biografia, bensì, appunto, della grazia di Dio. È quanto viene espresso nei numerosi racconti biblici che hanno a tema il cambiamento del nome. Essi sono naturalmente molto diversi tra loro, ma presentano alcuni elementi strutturali comuni. La grazia di Dio è presentata, in forma di vocazione, come potenza che si inserisce verticalmente nella vicenda biografica della persona umana, conferendole strutture completamente nuove e in qualche caso (l'esempio più evidente è quello di Paolo) in vistosa tensione con quanto precede. La grazia di Dio è la chiamata che trasforma e il nome nuovo (da Abramo fino appunto a Paolo) indica in modo simbolicamente pregnante tale mutamento. L'imperativo dell'oracolo di Delfo viene spiazzato dalla grazia. Ciò che infatti posso sapere di me stesso in base al mio passato e all'autointrospezione, corrisponde a ciò che ero *prima*. Ciò che sono *ora*, in

---

<sup>8</sup> K. STENDAHL, *L'apostolo Paolo e la coscienza introspettiva dell'Occidente*, in ID., *Paolo tra ebrei e pagani*, tr. it. Torino, Claudiana, 1995, pp. 21-45. Secondo L'Autore, tale coscienza ha fortemente plasmato un'interpretazione del messaggio della giustificazione che egli problematizza e che è, nella sostanza, quella che trattiamo in questo paragrafo. Non è possibile discutere qui la posizione di Stendahl. Domande per molti aspetti simili alle sue sono comunque al centro della cosiddette «nuove prospettive» nella ricerca su Paolo.

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

forza dell'annuncio della grazia, mi è detto da una parola che resta esterna. Ciò che scopro esaminando me stesso è frutto della mia storia e di quelle che chiamiamo scelte (delle «opere»). La grazia mi dice che io sono *altro*, precisamente ciò che Dio dice di me: colui che, in Cristo, è perdonato e accolto. Questo è l'aspetto che, nella dottrina protestante della giustificazione, è identificato dalla formula *simul justus ac peccator*. La «giustizia», cioè l'identità attribuita da Dio, non è una grandezza empiricamente constatabile, non corrisponde a un'«esperienza interiore» di qualche tipo, alla quale io possa appoggiarmi. Essa è presente ed efficace nella parola soltanto e per tale motivo è accessibile solo alla fede, cioè a un genere di esistenza che agisce «come se quella parola fosse vera». Nella misura in cui, invece, il mio sguardo si rivolge alla mia immagine così come appare (a me stesso o agli altri, da questo punto di vista è indifferente), io sono *peccator*, sono cioè quello che la mia storia, le mie scelte e le mie azioni hanno fatto di me. Il messaggio della grazia si rivolge alla fede: è cioè un invito a sollevare lo sguardo da me stesso e dall'introspezione, per concentrarlo sulla parola, il che significa su Cristo. In quanto tale, esso costituisce un annuncio di liberazione nei confronti di quella che potremmo chiamare la «coscienza pirandelliana», non più condannata a dibattersi tra le varie immagini che essa dà di se, bensì autorizzata, semplicemente, a vivere, nella consapevolezza che l'immagine che conta è quella che Dio si fa di noi in Gesù Cristo<sup>9</sup>. Questa è, a mio giudizio, l'interpretazione riformatrice della celebre parola di Gal. 3,20: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me». Cristo in me è la mia nuova identità. Quella costituita da ciò che credo di vedere nello specchio, da ciò che vedono gli altri, e dalla tensione spesso dolorosa tra queste due dimensioni, è denunciata dalla parola di Dio come astratta. Concreta è invece la mia identità così com'è definita (non tanto dalla mia relazione con Cristo, bensì) dalla relazione di Cristo con me. *Nos extra nos*: così si esprime in forma un poco compressa, ma incisiva, Lutero. L'imperativo dell'oracolo di Delfo è sostituito dall'indicativo di I Cor. 13,12: un giorno conoscerò pienamente; già ora sono stato «perfettamente conosciuto» da Dio in Gesù e il contenuto di tale conoscenza da parte di Dio costituisce il mio io autentico.

Nel secolo XVI il messaggio evangelico della grazia vuole essere una protesta nei confronti della paura di Dio e del dio della paura. Le molteplici dimensioni della «libertà del cristiano» sono riconducibili a tale fondante e decisiva libertà dalla paura donata, secondo Rom. 8,15, dallo «Spirito di adozione». Egli crea il rapporto di filiazione e ciò accade, nella fede, mediante la parola. Sarebbe tuttavia segno di accentuata miopia non riconoscere che lo «spirito di servitù» che caratterizza la religione della paura si è manifestato costantemente anche in suolo protestante. Esso, però, non è il solo bersaglio del messaggio della grazia né forse, almeno oggi, il principale. Se infatti Lutero combatte contro la forza corrosiva del senso di colpa religioso, che lacera la coscienza, oggi abbiamo spesso non tanto con la coscienza oppressa, quanto con quella anche troppo rilassata, che si autogiustifica, ritenendosi, come usa dire, «ok». L'invito ad «accettarsi» sembra essere il nocciolo duro non solo della psicoterapia da rotocalco, bensì anche di molta pastorale. A prima vista esso sembra coincidere con la parola liberante dell'evangelo, ma si tratta di un inganno. L'evangelo della grazia, infatti, non nasconde ideologicamente la realtà (caratterizzata dal peccato), bensì la supera in forza della parola di Dio, che è potenza di trasformazione. L'accettazione fondamentale, qui, non è *au-*

<sup>9</sup> Una meditazione teologica in forma lirica su questo punto è costituita dalla poesia di D. Bonhoeffer *Chi sono?*, in *Resistenza e resa*, tr. it. Brescia, Queriniana, 2002, pp. 479 s.

## IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

*to-*: è Dio che mi accetta, in Gesù. Ciò significa che la mia persona, accettata così com'è, è al tempo stesso smascherata nel suo peccato e coinvolta nell'itinerario di conversione. La coscienza lassista, invece, tende a ritenere che, alla fine, «la situazione non è poi così grave». Dov'è mai questo peccato gravissimo, devastante (appunto «mortale» come si esprime la tradizione cristiana) del quale così spesso si è parlato? Certo, è persino banale riconoscere che la nostra vita non è esente da mediocrità. Ma tra tali mediocrità e l'immaginario catastrofico che la Scrittura associa al peccato c'è un salto che non si può certo (benché l'operazione sia spesso tentata, ad esempio in certe preghiere di confessione di peccato) superare mediante l'enfasi retorica. In effetti, in una cosa peccato e grazia sono paralleli: la loro natura profonda non la scopriamo guardandoci allo specchio, bensì guardando a Cristo. La considerazione, per quanto severa, della mia vita, non mi rivela la natura profonda del peccato. Che cosa esso significhi posso impararlo solo guardando alla croce di Cristo: se, per liberarmi dalla potenza del peccato, Gesù è morto sulla croce, allora si tratta di una faccenda infinitamente seria. Nelle piccole o meno piccole meschinità della mia esistenza si cela, e qualche volta si manifesta, una realtà oscura molto più profonda che affligge l'essere umano, la storia e, secondo la Scrittura, il cosmo stesso. Così come mi libera dalla religione della paura, l'evangelo della grazia combatte anche la religione (spesso, ma non necessariamente, secolarizzata) dell'autogiustificazione. Io *non sono affatto* "ok" e l'idea che la mia salute psichica dipenda in buona misura dal considerarmi tale non è meno pericolosa dell'ipertrofia del senso di colpa: anzi, in linea di principio le due patologie possono benissimo convivere. Non sono io stesso a vincere il peccato accettandolo come poco rilevante; è la parola di Dio che guarda in faccia la realtà e mi chiama all'esodo dal peccato. In tale esodo che, come quello dell'Israele biblico, è lotta, impegno costante e a volte sfiancante, lì e non altrove, abitano la libertà e anche, eventualmente, l'equilibrio psichico, qualunque cosa esso sia. È vero, infatti: l'evangelo è una parola rasserenante. Non si tratta, tuttavia, della serenità soddisfatta che si autocontempla, ma della serenità del bambino, che cammina, a volte con grande fatica e senza averne troppa voglia, per mano alla mamma, sapendo benissimo che in tal modo fa la cosa giusta. Non importa, in ultima analisi, quanto sia recalcitrante, importa che la mano resti in quella della madre. *Questa* serenità, sobria e anche sofferta, ma proprio per questo profondamente lieta, è il frutto dell'evangelo della grazia.

#### 4. GRAZIA E SOCIETÀ

Gesù di Nazareth non era un agitatore politico, eppure è stato scambiato per tale e non è impossibile che i due uomini crocifissi insieme a lui lo fossero. La comunità primitiva aspettava come imminente l'avvento del regno di Dio, come fine del mondo così come lo conosciamo; anche per questo, le questioni politiche e sociali non erano al centro del suo interesse: tuttavia essa è stata spesso considerata un fattore di sovversione da tenere sotto controllo con i mezzi che il potere usa quando si sente in qualsiasi modo minacciato. Tale inquietudine repressiva ha, se così si può dire, un significato teologico, in quanto segnala che il messaggio evangelico ha un'obiettiva rilevanza politico-sociale, la quale, per molti aspetti, va al di là della stessa consapevolezza della comunità che lo predica. Secondo il racconto matteo dell'infanzia, la sola esistenza del bambino di Betlemme fa sì che Erode sia «turbato e tutta Gerusalemme con lui» (Mt.2,3). In

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

quest'ultimo paragrafo intendiamo esplorare il significato di tale turbamento del potere di fronte all'evangelo della grazia, che prende carne in Gesù.

L'annuncio dell'evangelo della grazia costituisce l'interpretazione cristiana del primo comandamento. L'unico Dio è quello che, in Gesù Cristo, si rivolge all'essere umano suscitando la fede mediante la potenza dello Spirito. Il significato politico della predicazione cristiana consiste essenzialmente nella sua potenzialità secolarizzatrice: essa chiarisce cioè che, poiché non v'è altro Dio, tutte le altre autorità hanno carattere secolare, il che significa anche relativo. Ciò vale anche, e per alcuni importanti aspetti a maggior ragione, per quelle autorità religiose o politiche che a vario titolo si richiamano al vocabolario o a quelli che vengono volentieri chiamati «valori», cristiani. La croce che diventa simbolo ideologico, politico o addirittura militare, bandiera da esporre contro altre bandiere, non è più quella dell'Ucciso del Golgota. Il Nuovo Testamento parla frequentemente della morte di Gesù come «sacrificio». La cultura odierna incontra difficoltà nella comprensione delle categorie sacrificali e a volte anche la teologia cristiana vorrebbe rifiutarle, ritenendo che corrispondano a un'immagine superata di Dio. Si tratta, a mio giudizio, di un fraintendimento piuttosto grossolano, che rischia di oscurare precisamente il significato politico della croce come evento di grazia. Quello che il Nuovo Testamento vuol dire è che nell'intervento di Dio che accade sul Golgota, il culto sacrificale ha fine. L'umanità dell'essere umano e il suo diritto di esistere sono elargiti da Dio per grazia e non hanno più bisogno, per sussistere, di «sacrifici». Gli idoli di questo mondo, al contrario, celebrano continuamente culti sacrificali, rendendo in tal modo gloria a se stessi.

Un solo esempio. Come si sa, la realtà uscita vincitrice dal XX secolo, quella che ha seppellito regimi, ideologie, assetti internazionali, ponendosi come fulcro dell'unica vera «ecumene» oggi esistente, è il «mercato», che tutto determina e tutto guida. Il mercato, con le sue dinamiche, è una realtà effettiva, della quale prendere atto, prima di qualunque valutazione. È altresì, tuttavia, una realtà storica, certamente transpersonale, transnazionale e anche largamente transculturale, ma terrena e di origine umana, il che significa, anche, ambigua. Spesso, invece, tale realtà è presentata come una sorta di Architetto trascendente del mondo, che predispone uno spazio ampio ben curato un campo di gioco nel quale i «competitori» possono esprimere la loro gioiosa creatività. Al «mercato» si attribuisce non raramente una vera e propria capacità creatrice. Esso, in particolare, creerebbe libertà. In realtà, nel «mercato» sono attive forze e dinamiche di diversa natura, comprese potenze rabbiose, che non raramente si nutrono di sangue umano. Quanto alla libertà, effettivamente il mercato sottrae spazi consistenti della vita pubblica al controllo politico, il che è senz'altro un genere di libertà. Il Nuovo Testamento, però, sottolinea l'esigenza di specificare di quale libertà si stia parlando. La libertà nei confronti dell'unico Dio (cioè il culto di altre realtà considerate assolute) è, secondo Paolo, schiavitù nei confronti del peccato; viceversa, la libertà nei confronti del peccato rende schiavi della giustizia, il che, secondo l'apostolo, significa: realmente liberi (Rom. 6,12-23). In tal modo, l'evangelo della grazia sottopone a critica quello che possiamo considerare uno dei miti fondatori della cultura occidentale moderna, quello dell'autonomia dell'essere umano. Autonomia (cioè, letteralmente, l'essere norma a se stessi) è parola carica di significati emotivi positivi. Il suo contrario, l'eteronomia, costituisce, almeno a partire da Kant, una dimensione di inautenticità nell'esperienza etica dell'essere umano. Naturalmente tutto ciò dischiude alcune delle conquiste irrinunciabili-

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

li della modernità borghese, come la neutralità religiosa dello stato e la conseguente libertà di coscienza, le premesse ideali del suffragio universale e molto altro<sup>10</sup>. Proprio una prospettiva criticamente liberale, tuttavia, non dovrebbe rimuovere le ragioni della critica marxiana alla democrazia borghese: essa fa notare che le libertà che tale democrazia ha prodotto sono effettive solo per alcuni, mentre per i più restano formali. Ciò dipende dal fatto che l'idea di autonomia presuppone che l'essere umano si muova in uno spazio «neutro», in linea di principio aperto all'autodeterminazione. Nel dibattito del XVI secolo, questa è stata la posizione di Erasmo, nella sua difesa del libero arbitrio<sup>11</sup>. Lutero, da parte sua, non argomenta a partire da un determinismo filosofico. In quanto teologo cristiano, egli si richiama invece alla visione del mondo caratteristica della Bibbia, secondo la quale il mondo non è affatto uno spazio vuoto, all'interno del quale sia possibile un'autodeterminazione priva di condizionamenti. Esso è invece attraversato da campi di forza, realtà che non sono di origine divina, ma nemmeno riconducibili alla volontà dell'uomo: quelle che il Nuovo Testamento chiama «potenze» e che porta al linguaggio mediante il vocabolario mitologico del demoniaco. Se i racconti evangelici dedicano ampio spazio ai racconti di esorcismo, ciò non è dovuto a residui mitologici che andrebbero, semplicemente, accantonati. Il codice narrativo degli esorcismi esprime invece la convinzione che la realtà del mondo non sia affatto trasparente e che condizioni l'esistenza umana al di là della volontà e della consapevolezza individuali. L'intero universo delle scienze umane, dalla sociologia alle discipline della psiche, ha evidenziato che l'idea di autonomia dev'essere, come minimo, accuratamente rivisitata in prospettiva critica, se non si vuole cadere in una pericolosa ingenuità. A tale situazione si riferisce l'Apostolo nel citato brano di Rom. 6. Non esiste uno spazio neutro tra il peccato o la grazia: l'essere umano è comunque situato in un campo di forza, si tratta di vedere in quale e la differenza è rilevante. Nel campo di forza di ciò che Paolo chiama «peccato» viene spacciata, secondo la Scrittura, un'apparenza di libertà, che di fatto è sudditanza a poteri nascosti ma proprio per tale motivo efficacissimi. Nel campo di forza aperto dalla morte e dalla risurrezione di Gesù, al contrario, regna Uno che esercita la propria signoria non nella forma del dominio bensì, appunto, in quella della grazia, cioè del dono che umanizza l'essere umano e lo pone in una relazione costruttiva con gli altri. Questo è il nucleo di verità della posizione espressa da Lutero nel *Servo arbitrio*, un libro tanto poco simpatico (e anche, per la verità, carico di aporie), per noi moderni, quanto stimolante proprio a motivo del macroscopico anacronismo del suo apparato concettuale.

Poiché, su questo punto, è facile essere fraintesi, vale la pena di ribadire che la critica teologica all'autonomia non intende essere di stampo reazionario, cioè proporre un più o meno velato ritorno a tutele ideologiche o ecclesiastiche nei confronti dei singoli e delle società. Al contrario, si tratta di mettere in luce il carattere ambiguo anche delle conquiste della modernità. Le zone d'ombra che tale ambiguità porta con sé, sono precisamen-

---

<sup>10</sup> Si potrebbe anche sostenere che queste, che sono conquiste di una civiltà, detengono ciononostante una potenzialità universale: esse costituiscono, cioè, un obiettivo *progresso* per quanto riguarda la qualità della convivenza politicamente organizzata. Un certo tipo di pluralismo culturale tende a negare la possibilità stessa di giudizi di valore relativamente a diversi modelli di civiltà, ma ciò costituisce, a mio giudizio, una forma pericolosa di indifferentismo, nella quale un'idolatria del *politically correct* impedisce una sobria valutazione della realtà.

<sup>11</sup> Ho sviluppato questo punto nel saggio *Nascondimento e rivelazione. In margine al Servo arbitrio*, in F. FERRARIO, *Teologia come preghiera*, Torino, Claudiana, 2004, pp. 87-113.

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

te quelle nelle quali agiscono le forze che «possiedono», come afferma il Nuovo Testamento, gli esseri umani, determinandoli in modo così intimo e introiettato da presentare il loro dominio come libertà. Il rischio è cioè che la cosiddetta autonomia nasconda in realtà il trionfo del *nomos* del più forte. L'evangelo della grazia non agisce in modo simmetrico rispetto alle potenze di questo mondo: Dio esercita la sua signoria dall'alto della croce, cioè rinunciando ad essere tiranno. È Signore in quanto si identifica con il servo ucciso ed è per tale motivo che quella che Paolo chiama «schiavitù nei confronti della giustizia», cioè della volontà di Dio, è qualificata dalla fede come autentica libertà. L'opposto dell'eteronomia giustamente criticata da Kant non è dunque, in questa prospettiva, un *nomos* (falsamente) autocratico, quanto una bene intesa *teo-nomia*. Tale critica teologica costituisce un servizio politico della comunità cristiana alla società nella quale essa vive. La chiesa sa che le premesse e la struttura di tale critica non possono essere fatte proprie da chi non condivide la sua fede e non avanza pretese in tale direzione. Essa però richiama la società che si dice «laica» ad esserlo fino in fondo, anche nei confronti di apparenti evidenze ideologiche che non dovrebbero essere poste al di sopra della critica.

Oltre a quello propriamente politico, l'impatto dell'evangelo della grazia sulla società investe l'ambito sociale. Abbiamo ricordato come, nella sua struttura, tale messaggio rivendichi il primato della persona sulla sua prestazione: l'essere umano non si riduce a ciò che fa e a ciò che appare, ma riceve la propria identità nella relazione con un Altro. Ciò significa che nemmeno il mito dell'*homo faber* è al riparo dalla discussione critica. Non so se sia vero quanto spesso si ripete, cioè che tale mito sia una caratteristica moderna. Probabilmente la drastica semplificazione del paesaggio ideologico che ha caratterizzato gli ultimi quattro secoli ha contribuito, insieme appunto all'ideale dell'autonomia, a collegare, e nei casi più radicali a ridurre, l'identità e la dignità dell'essere umano alla sua capacità di erogare prestazioni. È invece doveroso sottolineare che la modernità occidentale, giustamente spaventata di fronte ai costi umani del processo di industrializzazione (ma quelli dei precedenti modelli economici non erano certo inferiori), ha elaborato, in un processo che ha raggiunto il suo culmine nel secondo Novecento, importanti tentativi di tutelare coloro che, nella competizione sociale, non riuscivano a imporsi. Il movimento socialista, nelle sue diverse espressioni, ha offerto a tale tentativo un contributo che oggi si tende a dimenticare, per motivi nient'affatto disinteressati. Esso ha anche prodotto, tuttavia, regimi liberticidi che hanno affogato nel sangue e nella povertà anche le istanze di umanizzazione che in parte erano alla loro origine e che sono crollati anche a causa del tragico fallimento del loro tentativo di ridistribuire la ricchezza e le opportunità di vita. Che tale crollo abbia determinato nuovi spazi di libertà è fuori discussione. Esso ha anche portato con sé, tuttavia, la quasi totale scomparsa di ogni tentativo di tutela sociale dei più deboli. Molti e, anzi, quasi tutti, propongono, in forme nemmeno troppo celate, forme di darwinismo sociale che rappresentano una versione particolarmente feroce di religione (secolarizzata) delle opere. Il motto dell'ecumene neoliberista è «si salvi chi può». L'osservatore di formazione protestante può facilmente ritrovare in queste poche parole la quintessenza di quanto la Riforma ha inteso combattere: l'idea che la salvezza dell'essere umano sia affidata a lui stesso e che egli abbia il potere di perseguirla. La visione dell'evangelo della grazia, come s'è detto, è opposta. La dignità umana non si fonda sulle prestazioni, bensì sullo sguardo appassionato che Dio rivolge alle sue creature. Ciò significa anche che Dio ri-

IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS*

fiuta lo sfruttamento e l'alienazione di queste ultime. In tale rifiuto, tanto appassionato quanto lo è l'amore, si radica la nozione biblica (oggi spesso tendenzialmente ignorata) dell'*ira di Dio*. Essa è la sua ribellione d'amore nei confronti della violenza operata sulle sue creature. Un sano spavento nei confronti dell'*ira di Dio* potrebbe essere buon consigliere anche per quanto riguarda le politiche sociali.

Il progetto novecentesco dello stato sociale ha costituito una *parabola laica* (niente di più, ma neppure qualcosa di meno) dell'evangelo del primato della persona sulle prestazioni. Esso intendeva garantire diritti *materiali* anche a chi non era in grado di pagarseli. Naturalmente esso aveva costi elevati che, si dice ora, non possono essere sopportati dalla società. Il teologo farà bene a non entrare in una discussione tecnica. In quanto però è professionalmente impegnato nell'esercizio della ragione critica (con buona pace di chi sorride anche solo a tale idea), egli ha il diritto e anche il dovere di rilevare che la compatibilità sociale dei costi dipende dalle priorità che vengono stabilite. Lo stato sociale richiede in effetti un'economia che sappia riflettere criticamente su quanto invece viene comunemente dato per evidente, cioè appunto che il primato del *fare*, al quale corrisponde una vistosa idolatria dell'*avere*, sia costitutivo della dignità umana. L'evangelo della grazia chiama la chiesa, in un simile contesto, alla testimonianza. È superfluo precisare che tale testimonianza non può primariamente consistere in proclami, bensì in uno stile di vita, da parte delle comunità cristiane, critico nei confronti di quello del mondo che le circonda. L'impegno etico della chiesa non si esaurisce nella discussione sui comportamenti sessuali. L'uso delle risorse, in particolare del denaro, da parte dei cristiani costituisce una tematica morale di primaria importanza, sulla quale tutti, cattolici e protestanti, sono in ritardo, sia per quanto riguarda la riflessione, sia, e ancor più, per ciò che attiene alla prassi. All'epoca della prima grande crisi petrolifera, oltre trent'anni fa, un prestigioso leader politico aveva lanciato una parola d'ordine inusuale, elettoralmente poco promettente, ma interessante: austerità. Al centro della proposta era la consapevolezza che le risorse sono limitate e che un loro uso socialmente significativo è incompatibile con un'espansione illimitata dei consumi. Tale idea è strettamente legata a una visione dell'essere umano e della vita che non riconduce la pienezza di entrambi al primato dell'*avere*. In una società ricca, nella quale i bisogni primari sono soddisfatti almeno per quanto riguarda la maggioranza della popolazione, la priorità non poteva consistere, secondo la proposta, nell'espandere all'infinito la capacità di consumo di questa maggioranza, bensì nel permettere alla minoranza esclusa di raggiungere livelli di vita e di tutela accettabili. Enrico Berlinguer non era cristiano. Chi lo è, e dice di vivere dell'evangelo della grazia, dovrebbe sapere, almeno quanto lui, che le possibilità di vita materiale sono un dono, ma che restano tali, e non diventano rapina, solo se vengono condivise. Ciò vale naturalmente sul piano dei comportamenti individuali e su quello dello stile di vita della comunità cristiana. Precisamente in tale ambito deve rendersi visibile il fatto che l'evangelo della grazia non è affatto nemico delle «opere»: semplicemente, esso privilegia alcune opere, quelle effettivamente buone, cioè che promuovono l'esistenza altrui e, in tal modo, anche la propria, rispetto alle opere delle legge del più forte.

Nella seconda metà del secolo scorso, riflessioni di questo genere erano talmente diffuse che ripeterle poteva addirittura essere segno di conformismo. Oggi si tratta di discorsi assolutamente contro corrente. Non sono in molti a preoccuparsi dei diritti di chi non è riuscito ad affermarsi nella competizione globale. Noi evangelici siamo abbastanza abi-

**IL FUTURO DEL CRISTIANESIMO, IL FUTURO DELLA *POLIS***

tuati, quasi dappertutto, ad essere minoranza. Forse è tempo che vi si abituino anche altri. La temperie culturale e mediatica dei nostri giorni è ben espressa da una dichiarazione attribuita a uno dei più potenti capi di stato del pianeta, il quale, riferendosi alle popolazioni del Terzo Mondo, avrebbe detto: «Sono tanti e vogliono vivere come noi. Ma noi lo impediremo». Alla luce dell'evangelo della grazia, questa dichiarazione, efficace nella sua impudica brutalità, andrebbe riformulata come segue: «Siamo tanti e vogliamo vivere. Dio ce lo permette».