

**VERSO UN'IMPOSTAZIONE COMUNIONALE
DELLA TEOLOGIA MORALE**
L'etica ecclesiale di Stanley Hauerwas ¹

PREMESSA

Nella serie dei tentativi di reimpostare la questione etica emergono alcuni approcci della filosofia e teologia americane. Di notevole interesse anche in Europa – ma pure oggetto di molteplici dibattiti filosofici – è una corrente filosofica che si designa “comunitarismo” ². Non essendo tanto una nuova corrente programmatica ma piuttosto un movimento critico, il comunitarismo indica soprattutto un’urgente esigenza che accompagna già dal suo inizio il tempo moderno: la nostalgia della comunione. Il comunitarismo vuole dimostrare che per la formazione di un “ethos” e di conseguenza per l’elaborazione di un’etica filosofica va ripreso in considerazione lo spazio vitale comunitario. Per questo, il comunitarismo annette una notevole importanza all’etica delle virtù, e critica fortemente – con un impeto di moralismo – il liberalismo individualista. Nonostante che esso stesso rimane poi entro i presupposti liberali tanto che se ne può parlare come dell’“altra faccia” del liberalismo, filosofi come A. MacIntyre ³ e A. Etzioni ⁴ hanno colto un

¹ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, Indiana 1983. L’A. si riferisce alla traduzione tedesca: *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, Neukirchen 1995.

² Vedi l’articolo di M. Matteini, *L’etica neoaristotelica delle virtù nella riflessione di Alasdair MacIntyre*, in «Nuova Umanità» 16 (1994), 1, pp. 93-119.

³ A. MacIntyre, *After Virtue. A study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana 1981.

⁴ A. Etzioni, *The spirit of Community*, New York 1993.

vera esigenza del nostro tempo: la frammentazione continua della vita nelle società occidentali e il dissolversi di *milieux* portanti in esse hanno portato l'uomo-individualista di oggi sempre più verso un'insicurezza esistenziale che minaccia gli stessi fondamenti della sua vita. Costretto a decidersi continuamente anche nelle sue scelte morali, il singolo cerca degli orientamenti per poi scoprire che mancano degli spazi vitali per poterli vivere ⁵.

Alcuni teologi americani, riassumendo questa esigenza e criticandola costruttivamente, stanno tentando – a partire dalla propria esperienza nelle loro comunità di varie denominazioni cristiane – di elaborare un'impostazione di etica cristiana che colga l'esigenza pressante di dare un nuovo spazio all'agire e pensare etico. Teologi come G. Lindbeck ⁶, J. H. Yoder ⁷ e S. Hauerwas ⁸ sono ben coscienti che con questa impostazione non solo cambia il modo di fare teologia morale, ma si avvia un processo che rinnova tutto il modo di fare teologia. Si tratta dunque di una reimpostazione generale dell'impianto teologico, di un autentico cambio di paradigma teologico.

In questa ardua impresa i suddetti tentativi si incontrano e si connettono con altri paralleli che avvertono la necessità di una reimpostazione della teologia. Da notare in questo contesto le varie pubblicazioni – tradotte anche in Italia – dei fratelli Lohfink ⁹ come an-

⁵ Vedi in Germania l'indagine del sociologo G. Schulze, che nel suo libro *Die Erlebnisgesellschaft* (La società dell'evento vissuto), Frankfurt 1993, riesce a mostrare che se da una parte si sono dissolti i *milieux* portanti, se ne stanno ricreando di nuovi che però hanno una "densità" molto minore e dunque anche una ridotta forza per dar vita ad un'etica forte capace di formare una comunità. Rimane anche qui il fatto che i valori nuovi, pur desiderando un bene comune, rimangono individualistici.

⁶ Vedi il suo *The nature of doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984 (trad. tedesca: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, München/Gütersloh 1994).

⁷ Vedi ultimamente la raccolta di saggi *The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical* (ed. M. G. Cartwright), Grand Rapids, Michigan, 1994.

⁸ In seguito ci rifacciamo al già citato *The Peaceable Kingdom*.

⁹ Vedi soprattutto N. Lohfink, *Kirchenträume*, Freiburg 1981, e G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg 1982 e *Wem gilt die Bergpredigt?*, Freiburg 1988. Ultimamente, di G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche*, Freiburg 1997.

che la famosa abilitazione presso l'allora professore Ratzinger di L. Weimer¹⁰, che si nutrono dell'esperienza della "comunità integrata" (*"Integrierte Gemeinde"*) a Monaco di Baviera. Mentre nella teologia cattolica queste nuove impostazioni stentano a imporsi all'attenzione generale¹¹, nella teologia protestante tedesca si sviluppa una corrente che elabora questo nuovo paradigma. Degne d'interesse, in proposito, le nuove collane *"Öffentliche Theologie"* presso la Christian Kaiser editrice (Gütersloh) e *"Evangelium und Ethik"* presso la Neukirchener editrice (Neukirchen/Vluyn) – segni di una notevole vivacità e sensibilità teologica per il nostro problema. Promotori di queste iniziative sono fra gli altri soprattutto H. G. Ulrich¹² e R. Hütter¹³. Le loro pubblicazioni, oltre che offrire a un più vasto pubblico i risultati delle indagini americane sopra nominate, cercano di elaborarne ulteriormente gli spunti. Da annoverare in questa corrente sono per certi versi anche D. Ritschl¹⁴ e J. Fischer¹⁵.

Questo breve *tour d'horizon* può mostrare la promessa fecondità di un nuovo paradigma teologico. Allo stesso tempo però possiamo avvertire in questo fiorire di tentativi di pensare l'etica in

¹⁰ L. Weimer, *Die Lust an Gott und seiner Sache*, Freiburg 1981.

¹¹ Anche se è nata negli ultimi anni una sensibilità più forte per l'aspetto ecclesiale della morale, non sono ancora emersi dei veri tentativi di avventurarsi in questa nuova prospettiva sistematicamente. Tutto si ferma all'indicazione del problema. Vedi H. Schlögel, *Ekklesiologie und christliche Sozialethik in ökumenischer Perspektive. Wegstrecken und Werkstücke*, in M. Heimbach-Steins, A. Lienkamp, J. Wiemeyer (ed.) *Brennpunkt Sozialethik*, Freiburg 1995, pp. 261-278. Sembra che siano questioni di carattere fondamentale che impediscono un vero confronto con questa prospettiva.

¹² H. G. Ulrich, *Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher*, München 1988. Vedi anche H. G. Ulrich (ed.), *Evangelische Ethik. Texte zu ihrer Grundlegung und Durchführung*, München 1990 (con contributi di D. Ritschl e S. Hauerwas).

¹³ R. Hütter, *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart*, Neukirchen 1993; *Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie*, Gütersloh 1997.

¹⁴ D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie*, München 1984.

¹⁵ J. Fischer, *Handeln als Grundbegriff christlicher Ethik. Zur Differenz von Ethik und Moral*, Zürich 1983; *Glaube als Erkenntnis, Studien zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, München 1989; *Leben aus dem Geist*, Zürich 1994.

chiave ecclesiologica lo sforzo di rispondere ad una esigenza sentita nella nostra cultura. Sembra di trovarsi davanti a un autentico *kairòs* teologico. Vorremmo qui di seguito concentrarci su S. Hauerwas per sondare più sistematicamente le potenzialità della nuova impostazione e le sue conseguenze per l'insieme della teologia.

1. ETICA E TEOLOGIA CRISTIANA COME ERMENEUTICA ECCLESIALE

Nella prefazione dell'edizione tedesca Hauerwas introduce brevemente nel suo studio. Negli ultimi anni, afferma, s'è imposta la nozione del "postmoderno" implicante la perdita di un punto fermo di partenza. Nella policentricità e variabilità delle impostazioni e prospettive, la teologia morale ha la possibilità e anche la libertà di fondare un'etica cristiana al di là dei paradigmi consueti a partire dalla vita cristiana stessa, e dunque a partire dall'essere chiesa. Così nasce, sottolinea Hauerwas, non solo una prospettiva ermeneutica specifica per sviluppare un'etica cristiana, ma piuttosto «un altro modo di riflessione teologica»¹⁶. «Perché la mia "etica" non è altro che il tentativo di mostrare che una certa prassi è necessaria per un vero discorso teologico: è necessario un punto fisso "oggettivo", accessibile per tutti, da cui partire. Per queste ragioni, questo libro non appartiene né alla categoria della "teologia sistematica" né alla categoria dell'"etica", ma cerca piuttosto di offrire un modo di fare teologia che supera queste distinzioni»¹⁷.

Che cosa intende dire Hauerwas con queste parole programmatiche? Egli stesso lo spiega largamente nell'introduzione alla sua opera. A suo parere è impossibile fondare una teologia ed un'etica a partire da principi generali universali, quasi in modo neutrale. E lo dimostra raccontando il suo "iter teologico", a partire dalla sua stessa esperienza di vita cristiana che poi lo ha spinto verso lo stu-

¹⁶ *Ibid.* 23 (edizione tedesca).

¹⁷ *Ibid.*

dio dell'etica. Già questa mi sembra una novità metodologica ed ermeneutica, visto che si tratta qui di una vera "introduzione" nel suo pensare. La sua ricerca intellettuale – passando per i fratelli Niebuhr, Tommaso d'Aquino ed altri – sboccia finalmente nella scoperta che la fondazione di un'etica cristiana ha a che fare con l'ecclesiologia, in quanto un'etica delle virtù sempre si deve radicare in una concreta comunità cristiana. Egli, con ciò, riesce anche a superare un certo oblio della dimensione storica nei tentativi molteplici di fondare un'etica cristiana nel tempo moderno. Teologia ed etica diventano in questa prospettiva modi di riflettere criticamente una storia concreta di una comunità concreta. La relativa novità del tentativo consiste dunque nel riuscire a mostrare che un'etica cristiana presuppone una comunità cristiana, il popolo di Dio, con specifiche forme di vita: «La chiesa si trova già da sempre presa, qualificata e coinvolta nella storia di Dio, in modo che questo esser preso, qualificato e coinvolto nella storia di Dio diventa necessariamente il punto di partenza di ogni riflessione sull'etica cristiana»¹⁸, al punto che si può parlare dell'etica cristiana come «un'ermeneutica della vocazione cristiana e, insieme, come un'ermeneutica della vocazione della chiesa»¹⁹.

Si avverte qui una svolta copernicana nel lavoro della morale fondamentale. A partire dagli anni sessanta, essa cerca di rifondare l'etica cristiana sul paradigma del diritto naturale aggiornato da una teologia trascendentale sulla scia di Karl Rahner, integrando gli spunti offerti dalla filosofia ermeneutica, o ultimamente anche dai tentativi di J. Habermas e K. O. Apel nella prospettiva della teoria dell'agire comunicativo. Il tentativo di Hauerwas invece prende sistematicamente sul serio la sostanziale particolarità delle convinzioni teologiche dei cristiani e delle comunità cristiane. Ma, si potrebbe obiettare, questa scelta non conduce in una specie di settarismo? L'intento della teologia morale postconciliare non era quello di offrire una prospettiva aperta al mondo, trasmissibile e comunicabile?

Già negli anni settanta si avvertiva il divario tra impostazioni orientate al dialogo col mondo contemporaneo, che tentavano di

¹⁸ R. Hütter nella sua introduzione, *ibid.* 2.

¹⁹ *Ibid.* 9.

radicarsi nelle varie impostazioni filosofiche del nostro tempo, ed altre che tentavano di radicarsi più biblicamente. L'ermeneutica dei vari tentativi mancava però di un elemento. Mentre quelli dialogici non riuscivano ad integrare sistematicamente il contesto ecclesiale dell'etica – e questo perché assumevano volenti o nolenti le categorie piuttosto individualistiche del tempo moderno –, quelli biblici a loro volta non riuscivano a vedere lo spazio ermeneutico e vitale delle asserzioni bibliche, mancando in essi paradossalmente la messa in rilievo dello stesso contesto ecclesiale, ridotto alla dialettica fra credente e insegnamento ecclesiale. Il dibattito che si protraeva negli anni ottanta in Europa nella discussione attorno all'opera dei fratelli Lohfink, accusandoli di fondare un'etica "del ghetto", non riusciva a produrre nuovi risultati appunto perché le premesse ermeneutiche erano come cieche verso l'essenziale dimensione ecclesiale dell'etica cristiana ²⁰.

Il tentativo fondamentale e sistematico di Hauerwas offre una via d'uscita: ogni pensare etico si sviluppa in stretto legame con un tempo distinto e un luogo distinto. Conseguentemente, l'etica cristiana si radica nella chiesa, e trova dunque il suo luogo e la sua valenza in questo contesto. La chiesa è essa stessa un *ethos* sociale: la realtà delle convinzioni cristiane vissute. Al centro del pensiero di Hauerwas si trova dunque un'impostazione ecclesiologica ben lontana da un ghetto, ma piuttosto orientata verso gli altri – "chiesa per gli altri". La chiesa per lui è una comunità del servizio e della testimonianza, una comunità dentro la quale gli uomini possono scoprire la loro chiamata e destinazione. La chiesa dunque, proprio per essere per gli altri, deve essere sé, ed è in se stessa un *ethos* sociale, un luogo cioè che si distingue per specifici modi di essere ed agire. Lo spazio vitale dell'essere chiesa è perciò anche il luogo dove nasce la riflessione etica, quella sistematica, così come le è inerente una spiritualità. Non per niente Hauerwas termina il suo libro con considerazioni sulla spiritualità del vissuto ecclesiale.

Di qui già si vede che la teologia si colloca interamente all'interno di una vita comunionale. Non che questa sia una novità – ogni teologia è pensabile solo dall'interno del vissuto eccle-

²⁰ Vedi nota 8.

siale –, ma il teologo è invitato a ripensare essenzialmente dal di dentro del suo essere chiesa l'intera teologia ed etica. Si trova qui un orientamento ermeneutico della teologia che si rende sempre più conto dello spazio vitale necessario del suo riflettere. Teologia – ed etica cristiana – possono essere esercitate solamente partendo da un vissuto ecclesiale e comunitario: perché solo dal di dentro della chiesa vissuta si dischiude il mistero cristiano.

2. I VANGELI COME ERMENEUTICA COMUNITARIA DELLA SEQUELA

Hauerwas approfondisce in questa prospettiva un'interessante ermeneutica biblica. Egli mostra come e perché le comunità cristiane cercavano di raccontare la storia di Gesù. Non si trattava tanto di un interesse storico, ma ritrovandosi esse dentro l'esperienza della vita, morte e risurrezione di Gesù, la sua storia, il suo parlare e agire diventavano indispensabili per capire come si accoglie e vive il regno di Dio. In questa prospettiva, il Nuovo Testamento diventa un libro leggendo il quale ci s'introduce con la propria vita nella vita di Gesù. Perché è impossibile capire la portata della risurrezione senza aver intrapreso il viaggio con Gesù verso Gerusalemme: «Imparando che cosa significhi seguire Gesù, impariamo a innestare la nostra vita nella vita di Dio. Questo implica incamminarsi sulla via che comprende la sua signoria. Vorrei tentare di mostrare che la sequela sulla via della signoria di Dio, nel suo nucleo, non è niente di meno che imparare ad essere come Dio. Impariamo ad essere come Dio, in quanto seguiamo gli insegnamenti di Gesù e per questo impariamo ad essere suoi discepoli... Siamo chiamati ad essere simili a Dio: perfetti come Dio è perfetto. È una perfezione che si raggiunge in quanto s'impara a seguire quest'uomo che Dio ha mandato come protagonista del regno di Dio, e ad essergli uguale. Per questo un'etica cristiana non è prima di tutto un'etica di principi, leggi o valori, ma un'etica che richiede che diamo tutta la nostra attenzione ad un uomo speciale – Gesù di Nazareth» ²¹.

²¹ *Ibid.* 131.

Che cosa implica però questa ermeneutica esistenziale? Hauerwas sottolinea due prospettive. In primo luogo non si dà una sequela che non sia comunitaria. L'essere come Gesù implica far parte di una comunità. Si tratta dunque di diventare nella sequela un popolo che è in grado di partecipare al regno di Dio grazie a un amore che vince il mondo non attraverso il potere, ma attraverso la potenza della morte di Gesù. Così si riscopre che tutta la tradizione del primo testamento era orientata a descrivere la storia dell'agire di Dio con il suo popolo e, attraverso di esso, con l'umanità. La storia d'Israele è storia di Dio con l'umanità in quanto Israele cerca di seguire i suoi insegnamenti. I primi cristiani trovavano così la loro identità: capivano che la storia di Gesù era la sintesi di tutta la storia d'Israele. Seguire Gesù dunque significava assumere la vocazione d'Israele e cioè imitare Dio e partecipare come eredi alla signoria di Dio.

Questa eredità però si può precisare ulteriormente: la comunità di Gesù vedeva nella croce la somma di tutta la sua vita. Questo ha importanti conseguenze nell'interpretazione e nell'agire di questa comunità. La categoria della *kenosi* diventa la categoria fondamentale dell'agire. Partecipare alla signoria di Dio seguendo il messaggio di Gesù e il suo agire implica una trasformazione. Dio si crea un popolo che riesce a vivere in un mondo violento in modo pacifico. È questo la semplice conseguenza dell'imitare Gesù, imitando concretamente la sua misericordia e il suo amore che non si basa sul potere: «Dio non vuole niente di meno che uomini e donne amino i loro nemici e si perdonino a vicenda; così saranno perfetti come Dio è perfetto»²². Tutto questo però non implica in prima linea un'etica che si sintetizza nel discorso della montagna, ma l'invito a diventare una comunità che già adesso vive escatologicamente in una nuova era con un nuovo modo di vita in mezzo a un mondo pieno di odio. Per Hauerwas Gesù mostra questo in tutto il suo agire. Seguire lui è dunque «una via, un'avventura»²³ caratterizzata dalla croce. «La croce però è il radicale spossessamento di Gesù, attraverso il quale Dio vince le forze del mondo. La croce di Gesù non è solo un sim-

²² *Ibid.* 142.

²³ *Ibid.* 145.

bolo del regno di Dio, ma attraverso di essa viene il regno di Dio. Solo attraverso la grazia di Dio avviene che noi siamo abilitati a seguire l'invito a partecipare a questo regno di Dio. Poiché abbiamo la fiducia che Dio ha risuscitato quest'uomo crocifisso, crediamo anche che il perdono e l'amore sono davvero un'alternativa alle costrizioni che il mondo vede necessarie per il suo funzionare. La nostra vera vita, il nostro vero fine è dunque rivelato nella storia di quest'uomo...»²⁴.

La capacità di essere un popolo che ama e perdona ci è data attraverso la risurrezione del Crocifisso. La risurrezione ci fa sperimentare che siamo un popolo a cui è dato il perdono e che per questo è in grado di perdonare. Senza l'esperienza del Risorto non sembra possibile essere questo popolo che perdona. In questo senso Hauerwas interpreta anche la nozione di fede. Credere per lui non significa altro che essere presi dentro lo spazio del Regno di Dio, e cioè trovare la vera vita nella vita di Gesù, il che è già un fatto sociale: «Siamo "in Cristo" solo se siamo parte della comunità che è fedele alla sua vita...»²⁵.

Interpretando in questa prospettiva ermeneutica i dati biblici Hauerwas arriva al centro della sua indagine. Il risultato di questa interpretazione è però già a questo punto evidente. Il Nuovo Testamento è molto più di un libro che ci offre la storia di Gesù. È il "vademecum" della comunità per introdursi sempre più in una prassi, cultura e civiltà di quell'amore che si rivela pienamente nella kenosi del Crocifisso. Allo stesso tempo la comunità può capire e intraprendere tale via solo quando fa l'esperienza del Risorto. Nasce di qui tutto l'ethos cristiano.

3. LA CHIESA "È" UN'ETICA SOCIALE

Davanti ai problemi e alle sfide etiche immani del nostro tempo ai cristiani si richiede di proporre risposte universali, accettabili

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* 152.

per tutti. L'etica cristiana si sente chiamata in causa e cerca di rispondere tentando di trovare una base comune condivisibile da tutti gli uomini. Hauerwas si distingue decisamente da questa impostazione. La sua tesi dice: «Il primo compito etico-sociale della chiesa consiste nell'essere chiesa come comunità che serve»²⁶. Nella sua concezione, che traspariva già dall'ermeneutica biblica specifica che abbiamo analizzato, la chiesa ha come compito di essere e incorporare la signoria di Dio nel mondo. Perché solo così, essendo la comunità del regno di Dio, la chiesa può aiutare il mondo a capire che cosa significa essere mondo: «Senza la chiesa che indica la realtà della signoria di Dio, non c'è strada per la quale il mondo potrebbe scoprire se stesso»²⁷. L'unità e l'universalità vissuta della chiesa indicano l'arbitrarietà di tutte le divisioni nel mondo. Essere un'anticipazione della vera realtà del mondo e farla pregustare – è questo dunque il compito della chiesa.

«Chiesa e mondo – così spiega Hauerwas – sono dunque concetti relazionali: si può capire l'uno solo attraverso l'altro. Sono compagni sulla comune via, ed è impossibile per l'uno sopravvivere senza l'altro»²⁸. Emerge chiaramente che Hauerwas vede nella chiesa la realtà attualizzata del mondo redento da Cristo, la sua vera realtà che la chiesa deve esistenzialmente realizzare per poter dare speranza al mondo. Dio, attraverso la storia con il suo popolo, offre una chiave di vita e d'interpretazione per il mondo, così che il mondo possa capire se stesso.

«Come chiesa», afferma Hauerwas, «non abbiamo il diritto di definire le frontiere della signoria di Dio, anzi, è la nostra sfida gioiosa riconoscere la potenza di Dio, far diventare presenza la sua signoria nei posti più sorprendenti e nei modi più impensati»²⁹. Qui non solo si delinea una nuova comprensione del reciproco rapporto fra chiesa e mondo, ma si capisce anche che la chiesa nel suo intimo essere è una specie di luogo ermeneutico che fa scoprire e

²⁶ *Ibid.* 159.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.* 161.

²⁹ Hauerwas, *ibid.* 161.

intendere la realtà di Dio nel mondo. La chiesa è chiamata nel suo articolarsi ed esserci, ad essere chiesa non tanto per ritirarsi in un ghetto o fuggire i problemi del mondo. Ma dev'essere una comunità che cerca di sviluppare i modi di vita atti a testimoniare in mezzo al mondo la signoria di Dio. In questo modo la chiesa può offrire al mondo una prassi che si distingue dalle categorie politiche del potere ed enfatizza la categoria evangelica del servizio.

Il pensiero di Hauerwas s'incontra qui in modo sorprendente con le intuizioni dell'ultimo Bonhoeffer e riesce a spiegarle ulteriormente. Bonhoeffer insiste sulla necessità di un cristianesimo non religioso che però mette in rilievo senz'altro la realtà della chiesa che per lui non è un'organizzazione religiosa, ma il luogo in cui Dio in Gesù Cristo si fa presente. Ma questa rivelazione del Cristo trova il suo culmine nel Crocifisso: Egli è "per gli altri", per cui, nel famoso "progetto per uno studio", dove Bonhoeffer riassume un po' cripticamente il suo pensiero tardivo, la fede, l'esistenza del credente e il suo accesso a Dio si concentrano nella proesistenza come partecipazione all'essere del crocifisso. Il luogo di questa "formazione al Crocifisso" è la comunità che a sua volta continua con il suo essere la proesistenza del Crocifisso partecipatagli da Lui: «La chiesa è chiesa solo se è per gli altri...». Hauerwas riesce a decifrare questa programmatica affermazione di Bonhoeffer. Il servizio al mondo e allo stesso tempo il senso della chiesa nel mondo sono prima di tutto il suo essere che la rivela «nel mondo ma non del mondo», in quanto essa è da un parte un'associazione come tutte le altre, ma dall'altra è totalmente diversa rispetto ad essa nel suo agire che è informato dalla presenza del Crocifisso-Risorto: «Essere un'etica sociale invece di averla, questo significa per la chiesa che ha bisogno di persone di un certo tipo per poter conservarsi come istituzione lungo i tempi. Esse devono essere prima di tutto un popolo di virtù – non di una qualsiasi virtù, ma delle virtù che sono necessarie per ricordare alla storia il Redentore crocifisso e per raccontare la sua storia»³⁰.

³⁰ *Ibid.* 163.

4. UNA COMUNITÀ DELLE VIRTÙ

L'etica delle virtù ha ricompreso, sotto l'impulso della corrente del comunitarismo, che le virtù sono legate alla comunità nella quale vengono vissute. Il concetto di un'etica delle virtù risale ad Aristotele, per poi essere rielaborato in chiave cristiana soprattutto da san Tommaso. Questa prospettiva delle virtù viene ulteriormente sviluppata da Hauerwas ³¹. Una cristologia del Crocifisso determina l'essere della chiesa e dei cristiani in essa. Quali dunque sono le virtù della comunità del Redentore crocifisso presente in essa? In prima linea Hauerwas sottolinea la capacità di mantenere la pace, e cioè la reciprocità dei rapporti come comportamento fondato in una speranza escatologica. La libertà che ne deriva non è dunque una libertà individualista ma una libertà di chiamata, per poter scoprire i propri doni a servizio della comunità e della sua edificazione. E mentre è evidente che ogni comunità naturale ha le sue virtù in quanto i suoi membri sono rapportati in reciprocità, Hauerwas precisa il carattere specifico delle virtù che nascono da una comunità del Redentore crocifisso. Anzi, la tradizione e la realtà escatologica in essa vissute provocano la preferenza per virtù che altre comunità non enfatizzano.

Hauerwas enfatizza la realtà della pace come la virtù chiave. Perché? La pace come virtù escatologica della signoria di Dio è quella virtù verso la quale tutto l'agire di Gesù confluisce. L'avventura e la via di Gesù culminano nella croce. La croce come radicale spossessamento porta la signoria di Dio. E noi ne partecipiamo per via della grazia: «Perché noi abbiamo la fede che Dio ha risuscitato quest'uomo crocifisso, allora crediamo anche che perdono e amore sono delle alternative alla mentalità di costrizione che il mondo vede necessaria per sopravvivere. Per questo la nostra vera vita, il nostro vero scopo si rivela nella storia di quest'uomo, nella cui vita si ritrova secondo la nostra fede la verità» ³². La pace come cultura

³¹ Lui segue qui J. Gustafson, *Christian ethic and the community*, Philadelphia 1971.

³² Hauerwas, *ibid.* 145.

sabbatica diventa il modo di vivere di un popolo in cammino: «La signoria di Dio, la pace di Dio è un movimento di tutti quelli che attraverso la vita di Gesù hanno acquisito la fiducia di poter fare della loro vita un continuo servizio a Dio»³³. Una vita in questa prospettiva sabbatica sorge dunque da atteggiamenti e virtù che sono nati dalla scoperta esistenziale della redenzione. Non sono legati in prima linea ad una comunità armoniosa e pacifica di reciproca stima ed amicizia, ma la generano proprio attraverso queste virtù e si mostrano così non tanto come valori di un ghetto di amici, ma virtù escatologiche destinate a impregnare la vita del mondo. La presenza di questa esperienza della redenzione e dell'essere infinitamente amati e perdonati da Dio genera tutta una serie di virtù che dipendono da questa scoperta: «La nostra premura di proteggere la vita e di promuoverla è un segno della nostra fiducia che noi viviamo davvero in una nuova era nella quale è possibile considerare l'altro come creazione di Dio... L'audacia di considerare la vita in questo modo ha la sua radice nella risurrezione di Gesù come l'agire decisivo ed escatologico di Dio. Perché per via della risurrezione di Gesù noi possiamo apprendere la pace di Dio come realtà presente»³⁴.

Non può del tutto meravigliare, in questo contesto, che Hauerwas sottolinei una virtù che certamente non entra nell'elenco classico: la chiama l'«essere-fuori-controllo», o meglio la virtù del «non-preoccuparsi». Agganciandosi al discorso della montagna, e soprattutto a Mt 6, 25-27, Hauerwas interpreta questa virtù come risultato logico del fatto che siamo stati perdonati. La fede nell'amore di Dio e la sicurezza che la nostra vita è nelle sue mani fondano questa nuova virtù. Siamo un popolo che non ha delle sicurezze proprie, ma che sa accogliere anche le sorprese e i problemi della vita nella certezza che anche questi fanno parte del nostro cammino con Dio. L'amore datoci nel Crocifisso-Risorto ci costituisce e ci dà un'identità che consiste nel credere all'amore.

La «non-preoccupazione» come virtù: non è dunque un invito a non pensare, a lasciar andare le cose, ma a credere che il mondo ormai è nelle mani di Dio. Questa virtù presuppone dun-

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* 146.

que la scoperta di un infinito amore più forte della morte. Con questa virtù è poi possibile uscire dalla logica del potere e della presunta onnipotenza. Il compito del popolo cristiano sta allora nella fedele testimonianza a uno stile di vita che rende presente la signoria di Dio e la sua pace. Hauerwas sa bene che questo implica un'immane pazienza e una capacità di soffrire ingiustizie. La resa e la resistenza contro le ingiustizie non possono in questo popolo mai essere indotte dalla logica della forza. Per questo vale l'asserto di J.H. Yoder: «Un'etica cristiana richiede un atteggiamento che senza il miracolo dello Spirito Santo è impossibile»³⁵.

Certamente ardita, questa definizione. Ed Hauerwas stesso si vede costretto a precisare che la sua ecclesiologia rischia di essere idealista se non ideologica: «Parlare della chiesa come un miracolo permanente – ciò sembra non corrispondere a nessuna delle chiese che noi conosciamo. La chiesa non è solo una "comunione" ma una istituzione che ha il suo budget, le sue case... Cosa hanno a che fare tutti questi problemi concernenti la forma istituzionale della chiesa con la chiesa come miracolo della continua presenza di Dio in essa?»³⁶. Hauerwas insiste che non ci può essere una scissione fra la chiesa fin qui descritta e la realtà istituzionale. Al di là di ogni idealismo egli concentra la sua attenzione sulle "notae ecclesiae" che si trovano in ogni chiesa. La predicazione, i sacramenti e la vita della comunità che ne derivano testimoniano sempre di nuovo la realtà escatologica della chiesa.

Non sembra affatto nuova questa precisazione di Hauerwas. La novità sta in una focalizzazione etica di queste affermazioni: il battesimo, l'ultima cena non sono solo dei riti religiosi ma testimonianza della nuova vita partecipata dal Cristo Risorto: «Per cui il battesimo è quel rito d'iniziazione che è necessario per partecipare alla morte e alla risurrezione di Gesù. Non solo impariamo questa sua storia attraverso il battesimo ma ne facciamo parte. L'ultima cena invece è il convito della continua presenza di Dio che rende possibile un popolo pacifico. Partecipando a questa cena partecipiamo alla signoria di Cristo perché conosciamo che la morte non

³⁵ J. H. Yoder, *The original Revolution*, 121.

³⁶ Hauerwas, 168.

lo può tenere prigioniero. La sua presenza, la sua pace sono realtà vive in questo mondo»³⁷. La liturgia diventa in questo senso l'opera sociale più importante dei cristiani. Fa parte dell'essere chiesa come etica sociale ed è in questo senso anche in un modo eminente atto politico.

Sia i sacramenti che la predicazione come la testimonianza di un mondo nuovo creano un popolo nuovo, un popolo che è in grado di vivere l'amore al prossimo, l'ospitalità e la giustizia.

In questo senso questi atti che autocostruiscono il popolo di Dio hanno sempre una valenza eminentemente politica perché – in tutta la loro fragilità – sono una provocazione: provocano il mondo attraverso la realtà della redenzione.

Hauerwas sa bene che con questa impostazione fondamentale rischia di aver elaborato un'etica alquanto astratta. E per questo fa un ulteriore passo. Spiega in modo convincente che l'etica di una comunità non nasce dalla domanda "che cosa devo fare", ma piuttosto dalla domanda "cosa devo essere": sembra che in questo modo lui riesca a ripristinare il significato originale delle nozioni di principio e norma. Esse si presentano come scoperte fatte lungo l'esperienza vissuta delle comunità. Un principio, ed una corrispondente norma, dunque, non sono altro che la struttura portante della vita comunionale realizzatasi nel popolo nuovo di Dio. È la prassi di una comunità che fa nascere i principi della vita cristiana ed è ancora questa prassi che la fa intelligibile. Essi sono dunque nient'altro che l'esperienza di comunità fatta intelligenza e parola. Oltrepassando questi principi ci si mette oltre lo spazio di questa comunità. Non solo: come abbiamo visto, il popolo di Dio offre, testimonia e propone al mondo nella sua vita valori "universali", realmente umani.

Si capisce da sé che all'interno della stessa vita della comunità ci troviamo davanti ad un processo dinamico, una specie di casuistica narrativa: «Intendo con casuistica non in prima linea il tentativo di decidere casi difficili della coscienza dentro un sistema di principi morali, ma un processo attraverso il quale una tradizione cerca di

³⁷ *Ibid.* 169.

provare se la sua prassi è consistente nella luce delle sue abitudini fondamentali e le sue convinzioni, o non consistente...»³⁸. Questa casuistica promuove dunque un'immagine di chiesa, che si articola come "comunità di discorso"³⁹. Si tratta di una casuistica che non solo cerca di discernere casi e situazioni, ma che soprattutto indaga sullo stile di vita di una comunità per poi poter valutare le varie situazioni nella vita di ogni giorno. Ciò non sostituisce le scelte necessarie in situazioni moralmente dilemmatiche. Però cambia la prospettiva di questa decisione. Non si tratta di valutazione astratta di casi, ma di una valutazione in un contesto narrativo, e cioè intersoggettivo di comunità. La decisione di accogliere per sé uno stile di vita dischiude l'astratta valutazione etica ad una concreta vita di comunione dentro la quale si pongono certi problemi come domanda ed altri no.

Ed è questo che Hauerwas poi sviluppa per la comunità che è la chiesa. È necessario perciò, innanzitutto, che questa comunità sempre di nuovo si orienti alle sue radici per essere in grado di capire se il suo stile di vita corrisponda al vangelo o no: «In questo senso tutti i membri della chiesa si devono sentire inseriti in un'avventura morale nella quale giocano un ruolo importante. Perché ad ognuno è dato come compito di cercare una sempre migliore comprensione di che cosa significhi far propria la storia di Dio nella mia storia... Casuistica è perciò l'atto necessario per un popolo che cerca di essere fedele nel tempo alla signoria di Dio»⁴⁰.

5. VERSO UN NUOVO PARADIGMA IN TEOLOGIA MORALE

Non c'è dubbio dunque che la concezione di S. Hauerwas arricchisca l'attuale ricerca della teologia morale e la indirizzi a fondarsi più profondamente nel messaggio evangelico. Con gran-

³⁸ *Ibid.* 183.

³⁹ *Ibid.* 200.

⁴⁰ *Ibid.*

de acutezza Hauerwas intuisce che qui non solo si apre una nuova prospettiva per la teologia morale che riesce ad oltrepassare gli sterili dilemmi che si sono creati a partire dal dopoconcilio; ma si apre anche un nuovo orizzonte di teologia. È una teologia a partire dall'essere chiesa. La chiesa non vista tanto come istituzione oggettiva quanto come comunione che si distingue per una prassi di reciproco amore e servizio ed è tale per la presenza del Risorto in essa. La chiesa come comunità del Risorto che implica una prassi esistenziale – questa è l'angolatura nuova che si sta delineando nel panorama teologico.

A Hauerwas spetta il merito di far fruttare questa nuova visione ecclesiologica per la teologia morale. Certamente il suo contributo è solo l'apertura di una pista che vale la pena approfondire. Ma già da ora si profila anche qui una *chance* per entrare in dialogo con le più avanzate teorie delle scienze sociali. Una teologia morale ed un'etica sociale che parta dalle scoperte fatte da Hauerwas, potrebbe intavolare un discorso etico con posizioni come quelli di Gary S. Becker, James S. Coleman e Robert D. Putnam negli USA e Karl Homann in Germania ⁴¹. Essi sostengono che un'etica che rispetta la complessità della società odierna si deve sviluppare come un'etica delle istituzioni, e cioè prendere il proprio punto di partenza non tanto dai singoli dilemmi che poi vengono valutati moralmente, ma dal contesto intersoggettivo che può promuovere o bloccare certi sviluppi. In altre parole: non si possono chiedere e neanche postulare scelte moralmente auspicabili se non si crea un contesto di vita corrispondente.

CHRISTIAN HENNECKE

⁴¹ Vedi G. S. Becker, *The economic way of looking at behavior*, in *Journal of political economy* 101/3, 1993, pp. 385-409; J. S. Coleman, *Foundation of Social Theory*, Cambridge 1990, R. Putnam, *Making Democracy work. Civic Traditions in modern Italy*, Princeton 1992; K. Homann, *Rationalität und Demokratie*, Tübingen 1988. Per una riflessione approfondita di questa problematica: A. Habisch, *Humanvermögen, Sozialvermögen und die Zukunft von Generationenbeziehung*, Berlin 1997.