
■ G. Tourn: Il problema etico nell'età della Riforma ■ G. Bou
ard: La parabola dello spirito puritano ■ M. Miegge: Etica
protestante e capitalismo nella interpretazione di Max Weber
■ F. Giampiccoli e G. Mottura: Presupposti sociologici e bibli
ci dell'etica - Per un'etica della contestazione ■ S. Rostagno: L'e
tica del Nuovo Testamento è sì o no un'etica di contestazione?

L'ETICA PROTESTANTE

PRESUPPOSTI SOCIOLOGICI E
BIBLICI DELL'ETICA1. *Premessa.*

Nello studio dell'etica protestante (secolo della Riforma e successivi) una cosa soprattutto ci ha probabilmente lasciati perplessi e insoddisfatti: il conservatorismo di quest'etica sul piano sociale. Se sul piano dell'etica individuale la Riforma ha compiuto una vera e propria rivoluzione nei confronti del Medioevo, sul piano dell'etica sociale essa ha invece assunto un atteggiamento di conservazione. Lutero non ha voluto cambiare nulla in questo campo, Calvino ha avuto un atteggiamento più duttile ma di poco diverso da quello di Lutero. L'ala rivoluzionaria dei puritani ha assunto un atteggiamento nettamente diverso ma è stata respinta ai margini ed è uscita significativamente sconfitta.

Da cosa dipende questo conservatorismo? Dal fatto che l'etica protestante ha tradizionalmente concepito l'etica sociale come un'estensione dell'etica individuale. La vita sociale è vista come l'insieme delle relazioni tra gli *individui*, per cui l'etica che la regola non deve essere diversa da quella che regola i rapporti individuali. Nell'un campo come nell'altro, si deve riscontrare lo stesso comportamento, le stesse scelte. Chi privatamente è chiamato ad essere buon padre, buono sposo, uomo umile, paziente, onesto ecc., dovrà trasferire questi modelli di comportamento nel campo delle relazioni pubbliche ed essere perciò buon cittadino, onesto amministratore, sottomesso e ubbidiente all'ordine civile esistente.

Perché questa trasposizione dell'etica dal piano individuale a quello sociale ci lascia insoddisfatti? Perché viviamo dopo la comparsa del *socialismo* sulla scena della storia. Il socialismo ha dimostrato l'originalità dell'etica sociale e il fatto che è impossibile ricondurre il comportamento sociale alle norme della coscienza individuale. Marx – di fronte ai tentativi del primo socialismo – ha dimostrato che era inutile prendersela con il padrone e pretendere un cambiamento del suo comportamento individuale: se anche il padrone diventasse « buono », se anche mettesse tutta la sua buona volontà nel cercare di stabilire un rapporto di giustizia, di umanità con i propri operai, questo non servirebbe a cambiare sostanzialmente la condizione operaia. Questa è

infatti determinata non dal comportamento di singoli, ma da un insieme di strutture e meccanismi che vanno ben al di là dei rapporti personali. I problemi dell'etica sociale sono quindi problemi non personali ma di strutture e meccanismi che agiscono in base a leggi proprie. Lo studio di queste leggi che determinano la vita sociale è compito di una scienza moderna: la sociologia.

Che fare di fronte a questa situazione nuova? Il protestantesimo tendenzialmente risolve questo problema in due direzioni leggermente diverse:

a) C'è chi seguita a trasferire sul piano sociale l'etica individuale senza tenere in alcun conto i risultati della sociologia. È il caso per esempio di molti pacifisti, il cui interesse per i problemi sociali deriva da una forte preoccupazione etica individuale, i quali trasferiscono semplicemente il comandamento « non uccidere » dal piano individuale a quello sociale e non di rado sviluppano un certo ottimismo: se la maggioranza degli uomini operassero questa trasposizione non esisterebbero più guerre.

b) C'è chi invece risolve il problema costruendo due etiche a compartimenti stagni. È l'atteggiamento di chi mantiene inalterata la tradizionale etica individuale e sviluppa d'altra parte un modo di comportamento (etica) sociale che ha un'origine indipendente dalla matrice della fede. Questo comportamento avrà quindi un'origine sociologica. Di fronte ad uno sciopero, per esempio, la partecipazione o l'astensione dipenderà da fattori come l'educazione, l'estrazione sociale, le idee politiche, i contatti avuti: tutti fattori considerati come indipendenti dalla fede (intesa generalmente in questo caso come elemento « spirituale » della vita) e quindi non rispondenti ad una trasposizione dell'etica individuale in campo sociale.

Oggi queste due vie per risolvere il problema dell'etica sociale sono del tutto insufficienti: la prima perché non tiene conto di un secolo di sociologia, la seconda perché relega la fede nel campo della spiritualità intimistica. La ricerca di questo studio intende quindi seguire una terza via e cioè il rovesciamento del tradizionale processo che passa dall'etica individuale a quella sociale. Intendiamo cioè chiederci cosa significa per dei credenti un'etica sociale per il nostro tempo per vedere in seguito quali conseguenze quest'etica comporta per il campo dell'etica personale. Non intendiamo in questo modo fare un'affermazione di principio, affermare che l'individuo è subordinato in ogni cosa alla comunità, che l'etica individuale è sempre subordinata all'etica sociale, ecc. Desideriamo semplicemente condurre una ricerca per trovare alternative, almeno parziali, all'*impasse* che abbiamo descritto.

II. L'etica in generale.

1. — Date queste premesse, il problema è ora di accumulare alcuni dati che ci permettano di portare avanti il discorso. Naturalmente gli stessi dati che si forniranno qui potranno essere oggetto di discussione, poiché già la scelta che se ne è fatta è — in quanto scelta, appunto — una presa di posizione all'interno di una certa letteratura sull'argomento.

Nella premessa si è parlato di etica protestante, o meglio di etiche protestanti, come di specie particolari appartenenti ad un genere più ampio: l'etica cristiana. Ma — al fine di definire meglio la posizione tanto dal punto di vista storico, quanto da quello della testimonianza nel nostro tempo — è forse utile cercare di chiarirci meglio le idee sul significato che diamo al termine « etica », inteso prima di tutto in termini generali. Per raggiungere questo scopo di chiarimento non converrà — per ora — usare testi etici o religiosi i quali per loro natura fanno riferimento non all'etica in generale, ma ad *un'etica* considerata superiore alle altre. Perciò i riferimenti di tutta questa sezione, e i dati che si cercherà di accumulare in essa, sono in pratica una rapida e parziale selezione di quelli che appaiono (a chi scrive) come alcuni dei risultati recenti più attendibili delle scienze sociali, cioè della sociologia, antropologia culturale ed economia politica.

2. — Cosa s'intende dunque, in questo discorso, quando si parla di etica? Facendo riferimento alla lettura di cui si è parlato sopra, possiamo partire da una definizione assai generale: *l'etica è un complesso di norme di comportamento che riguardano i rapporti che ciascuno ha con i propri simili (intesi tanto come individui singoli quanto come collettività).*

Per quanto questa definizione sembri assai generica e formale, essa contiene in sé alcune specificazioni che conviene sottolineare.

a) In primo luogo essa ci dice chiaramente che l'etica *non si presenta mai come fatto personale o meglio come affare individuale*, ma che — al contrario — riguarda in modo specifico le relazioni con il prossimo; questo prossimo, poi, potrà essere tanto un altro singolo quanto un gruppo in cui si vive (famiglia, ufficio, luogo di lavoro o di svago ecc.), quanto in generale la società in cui si è inseriti.

b) Se si accetta questa precisazione — che l'etica non è affare che riguardi l'uomo singolo, considerato isolatamente — allora salta agli occhi immediatamente un secondo fatto implicito nella definizione: che cioè *nessuna etica può pretendere di essere assoluta, cioè di valere sempre ed ovunque, indipendentemente dal tipo di rapporti sociali nei quali gli uomini sono inseriti e che variano in rapporto al luogo e al periodo storico.*

Se l'etica è l'insieme delle norme che regolano i comportamenti dell'uomo, o di più uomini insieme, verso quelli che vivono intorno a loro, è chiaro che, per definizione, i contenuti dell'etica saranno in ogni momento aderenti ai rapporti di organizzazione sociale ed economica e al tipo di valori che dominano nella società in cui quegli uomini trascorrono la propria esistenza.

In tal caso, evidentemente, *l'etica non può essere assoluta*: poiché è sempre possibile pensare (ed esistono molti esempi storici al riguardo) a società completamente diverse da quella, tanto come organizzazione socio-economica quanto come valori dominanti.

3. — Vale la pena di chiarire con alcuni esempi queste ultime affermazioni. Si è detto prima che l'etica riguarda i rapporti con i propri simili. Sembra una idea perfettamente chiara eppure è soltanto formale e in realtà non dice nulla sui contenuti delle singole etiche concretamente esistenti o esistenti: infatti la definizione di *chi sono i simili* dipende dai rapporti che esistono in una società e varia anche enormemente da società a società.

Per fare un esempio: presso gli antichi — e in particolare nella società greco-romana — gli schiavi sono considerati animali o strumenti da lavoro, poiché vivono ed agiscono non in base alla propria volontà, ma secondo schemi programmati dalla volontà altrui. In quanto tali essi non sono dei « simili », per gli uomini liberi, e perciò i rapporti etici non li riguardano.

Esiste, è vero, una norma che consiglia al padrone di trattare bene i propri schiavi: ma a parte il fatto che si tratta più di un principio economico di buona amministrazione che d'una norma etica, occorre sottolineare che essa riguarda esclusivamente il padrone stesso, non lo schiavo. Non è mai contemplato il caso che sia lo schiavo a dover trattare bene il padrone, poiché sarebbe assurdo.

Anche in tal caso dunque, l'etica regola i rapporti tra simili: ma « simili » sono esclusivamente gli uomini liberi.

Un altro caso: l'etica cavalleresca medioevale non prevede rapporti etici tra nobile e servo della gleba; esistono obblighi che il nobile ha nei confronti dei suoi servi, ma sono obblighi che stanno all'interno del codice morale cavalleresco e non coinvolgono la responsabilità del servo. Il servo non è un « simile », è un altro: nessuno quindi gli chiede di farsi oggetto di un'azione etica nei confronti del signore (l'unica norma che vale per il servo, in quell'ambito, è l'*ubbidienza*).

Esistono, d'altra parte, società in cui è presente anche un fenomeno opposto: nelle quali cioè il rapporto etico è esteso anche a particolari oggetti (per esempio i feticci) o animali (per esempio le mucche in India o i coccodrilli presso certe tribù africane).

In sostanza, dunque, è lecito dire che dati certi criteri per decidere chi

sono i « simili » (criteri che variano enormemente), si delinea una comunità di simili entro la quale valgono i rapporti etici.

Tutto ciò che non corrisponde a quei criteri (siano uomini, oggetti, animali ecc.) è escluso dai rapporti etici, il che significa: o che è considerato soltanto come possibile *oggetto* d'una decisione etica (per esempio gli schiavi a Roma); oppure che suonerebbe ridicolo persino metterlo in rapporto a tale argomento (come per esempio, se un uomo pretendesse – qui ed ora – di avere un rapporto etico con la propria pipa).

4. – Dunque nessuna etica può avere validità assoluta. Occorre però osservare che – nella realtà – *ogni etica contiene invece in se stessa la pretesa di essere valida in assoluto*.

Ciò risulta evidente anche all'osservazione diretta, se ci si guarda intorno: in qualsiasi società o gruppo, ogni comportamento che in qualche modo non si conformi all'etica vigente non viene considerato una dimostrazione della possibilità di un'altra etica, o un richiamo ad un altro sistema di valori, ma è visto esclusivamente come atto – o serie di atti – *devianti, anormali*. In quanto tale, fa scattare una serie di meccanismi di difesa di cui ogni gruppo umano è dotato.

Per questo tutte le etiche finora studiate, da antropologi, sociologi, storici (da quelle dei cosiddetti « selvaggi » a quelle delle società industriali più avanzate) prevedono sempre dei *meccanismi di ravvedimento*, che possono variare dalla semplice dichiarazione di pentimento a rituali complicatissimi di penitenze, espiazioni, ecc.

Si mettono così a disposizione dell'individuo che ha « deviato » gli strumenti per poter « rientrare nella normalità ».

Alla luce di questi fatti, si può dunque concludere che la *trasgressione* rispetto all'ordine etico corrente assume sempre l'aspetto di una *esclusione* dalla comunità di « simili » entro la quale il trasgressore vive.

Di tale *esclusione* si conoscono differenti gradazioni: da quella totale (pena di morte; esilio; ergastolo; ricovero definitivo in ospedale psichiatrico, ecc.) a quelle parziali di varia durata, ma che prevedono la possibilità del reinserimento (penitenze, esorcismi, multe, condanne di vario tipo, perdita temporanea di diritti previsti per i « simili », ecc.).

5. – Per chiudere questa parte riguardante i lineamenti che ci paiono essenziali dell'etica in generale, è interessante fare ancora alcune considerazioni su ciò che si intende per *comportamenti devianti*.

Usando, per comodità di discorso, una distinzione molto grossolana, diremo dunque che si possono trovare due tipi di comportamenti devianti:

quelli che riguardano esclusivamente le relazioni del singolo individuo con se stesso e/o con altri singoli, e quelli che invece concernono le relazioni tra gli individui o i gruppi appartenenti a una data società, e la società di cui fanno parte.

Esempi del primo tipo – nella *nostra* società – sono la violenza o l'omicidio per motivi privati, il furto, l'omosessualità, la prostituzione e così via. Tutti possiamo sperimentare ciò che si diceva sopra sulla pretesa di assolutezza di ogni etica, misurando le reazioni che noi stessi proviamo di fronte all'idea d'una società nella quale tali comportamenti non siano considerati devianti: eppure ne sono esistite, ne esistono e ne esisteranno in futuro.

Come esempio del secondo tipo – poi – possono essere citati: lo sciopero, fino alla fine del secolo scorso; e ancora oggi, in molti paesi, l'obiezione di coscienza, la propaganda e la lotta contro la proprietà privata, l'uso della violenza organizzata come arma politica, ecc.

Capita a volte che – per scopi opposti – si incorra in modo più o meno deliberato nell'errore di confondere i comportamenti devianti del primo tipo con quelli del secondo.

È ciò che hanno fatto e che fanno, ad esempio, molti teorici o studiosi della società (nell'intento di difendere o rafforzare certi tipi di rapporti sociali esistenti), quando tentano di interpretare come comportamenti individuali anormali, dal punto di vista psicologico, quelle che sono invece posizioni di protesta di certi gruppi all'interno della società. Basta pensare agli studi di sociologi americani come Mayo, Taylor ed altri – nel periodo del primo grande *boom* dell'industria statunitense – nelle cui analisi lo sciopero e l'organizzazione sindacale appaiono come manifestazioni di *disadattamento psicologico* di individui all'interno della fabbrica.

La stessa operazione – compiuta per fini opposti – si può trovare in molta letteratura populistica ottocentesca, laddove – ad esempio – il furto spicciolo (compiuto per fame) viene elevato al rango di protesta sociale, o la prostituzione è considerata fonte di coscienza di classe. Oppure in alcuni scritti del medesimo periodo dove anche l'omosessualità acquista una dimensione di protesta.

Ora, di fronte a queste confusioni, occorre affermare che esse non sono accettabili né da un punto di vista scientifico, né – sebbene le ultime possano risultare più simpatiche delle prime, storicamente – da un punto di vista politico: a riprova di ciò, si può notare che esse sono in seguito state smentite dalla società stessa che le aveva prodotte.

III. Indicazioni bibliche.

1. — Non dopo, ma *parallelamente* a ciò che si è detto nella parte precedente, nella quale si sono presi in considerazione alcuni risultati della ricerca delle scienze sociali, occorre cercare di chiarire le idee sulle linee di interpretazione che sembrano affiorare da alcuni testi della Bibbia, per ciò che riguarda l'etica.

Prima di iniziare, però, è bene che si sottolinei cosa significa affermare che occorre procedere *parallelamente* su quelle due strade: significa, per dirla in breve, che non avrebbe alcun senso pensare che il credente sia colui che — dopo essersi guardato ben bene intorno — va a vedere cosa dice la Bibbia, e infine fa una sintesi e sa come muoversi. Tanto gli elementi che possiamo trarre dalla osservazione della realtà e dal nostro vivere ed agire in essa, quanto quelli che possiamo trarre dalla lettura della Bibbia, vanno presi in considerazione insieme proprio perché la stessa Scrittura fa parte della realtà in cui viviamo (e non è « al di sopra » di essa), e soprattutto *perché facciamo parte di tale realtà noi*, che leggiamo e interpretiamo la Bibbia.

2. — L'ipotesi che intendiamo sostenere è la seguente: *come credenti, noi siamo liberi dall'etica*.

Per illustrare il significato di questa frase, fermiamoci un momento sul racconto del sacrificio che Dio chiede ad Abramo. È abbastanza chiaro che amare i propri figli è una di quelle norme etiche che — se il termine non fosse ambiguo — si potrebbero chiamare naturali, tanto essa è diffusa, in qualsiasi delle morali conosciute. Sarebbe veramente difficile trovare l'esempio di un uomo che dica, o abbia detto, che amare il proprio figlio e fargli del bene sia male; oppure sia indifferente.

Eppure il Signore si rivolge al povero Abramo e gli dice: « Tu, mio servo, devi portare tuo figlio in montagna e sacrificarlo a me ».

In una recente recensione americana del film « La Bibbia », si può leggere che l'unico personaggio veramente antipatico del film è Dio. È vero, Egli appare antipatico, cattivo, odioso: e poiché questi sono tutti giudizi etici, lo è. Nel dare l'ordine ad Abramo, infatti, Dio frantuma la morale, non la prende neppure in considerazione: l'obbedienza non riguarda la normalità etica. Dove Dio interviene, essa si spezza. Ed Abramo risponde prendendo suo figlio, andando in montagna e affilando il coltello. Certo, non si può pensare che Abramo non fosse dilacerato, tormentato, mentre lo faceva: ma in che cosa era dilacerato? La risposta ci pare evidente anche se assai difficile da digerire: esiste una lacerazione — interna a ciascun credente — tra l'uomo nuovo, colui che obbedisce all'ordine del suo Signore, e l'uomo vecchio, cioè l'uomo mo-

rale, legato alla sua etica. La frattura, qui, è chiara: da un lato il credente, dall'altro l'uomo morale, *contrapposti*.

3. — Ma alla fine del racconto Dio ferma la mano di Abramo mentre sta per colpire. La domanda che sorge qui è dunque: vuole il Signore — in questo modo — riconfermare come valida l'etica di Abramo, dopo aver messo alla prova la sua obbedienza?

Questa è — grosso modo — la spiegazione che ci è stata data di questo episodio al catechismo; ma a noi sembra errata. In verità ci pare invece che il significato di fondo si articoli in due momenti. Il primo, più importante, si può riassumere nella distinzione radicale tra *obbedienza* e *comportamento etico*. Nel capitolo precedente abbiamo visto che ogni etica pretende di essere assoluta. Ma anche gli ordini del Signore sono assoluti. Non c'è dunque possibilità di conciliazione: due assoluti non possono coesistere. Affermato questo, però, il discorso prosegue: se non possono coesistere due assoluti, nulla vieta — d'altra parte — che uno dei due termini, *concepito come relativo* e perciò profondamente modificato, possa continuare a svolgere la propria funzione, e possa persino — in certe condizioni — mostrarsi utilizzabile ai fini dell'altro termine.

In parole più semplici: si può dire che se è vero che l'obbedienza agli ordini del Signore si presenta sempre — obiettivamente — come frattura dell'ordine etico, è anche vero — d'altra parte — che l'essere obbedienti, disponibili giorno per giorno alla chiamata, significa anche la responsabilità di tenere un comportamento che non ostacoli né diminuisca troppo quella disponibilità.

4. — Alle medesime conclusioni si può giungere chiedendosi cosa significa « disponibilità agli ordini del Signore ». Apparirà allora chiaro che non significa scegliere, tra varie possibilità di azione che si hanno davanti, quelle che appaiono più consone a determinati principi o valori morali: se così fosse, la scelta di Abramo sarebbe stata ben diversa. Disponibilità, invece, significa esattamente l'opposto: cioè essere tanto liberi da potere — quando necessario — trasgredire radicalmente l'ordine morale del gruppo, della società, della famiglia in cui si vive. Una formulazione assai chiara di questa linea è stata data da Paolo nella lettera ai Colossesi (cap. 2, vers. 20-23): « Se siete morti con Cristo agli elementi del mondo, perché — come se viveste nel mondo — vi lasciate imporre dei precetti, quali: non toccare, non assaggiare, non maneggiare (tutte cose destinate a perire con l'uso), secondo i comandamenti e le dottrine degli uomini? Quelle cose hanno, è vero, reputazione di sapienza per quel tanto che è in esse di culto volontario, di umiltà, di austerità nel

trattare il corpo; ma non hanno alcun valore e servono soltanto a soddisfare la carne ».

Il credente, dunque, è libero, perché solo essendo libero può essere sempre pronto ad obbedire al Signore, in ogni circostanza. Detto questo però, Paolo continua (Colossesi, cap. 3, vers. 8-11): « Ma ora deponete anche voi tutte queste cose: ira, collera, malignità, maldicenza; e non vi escano di bocca parole disoneste. Non mentite gli uni agli altri, giacché avete svestito l'uomo vecchio coi suoi atti, e rivestito il nuovo che si rinnova in conoscenza ad immagine di Colui che l'ha creato. Qui non c'è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero; ma Cristo è in ogni cosa e in tutti ».

Cosa significa tutto questo discorso? Significa che proprio in quanto siamo stati liberati completamente dal dovere di adorare le leggi morali e i valori che circolano nella nostra società, noi ora siamo veramente liberi di scegliere il nostro comportamento.

Allora il nostro comportamento dovrà essere scelto in modo da non diminuire la nostra capacità, la nostra apertura, la nostra disponibilità di fronte agli ordini di Dio.

In questo senso: che, se in apparenza ci comporteremo « normalmente », cioè eticamente, questa non sarà una posizione idolatrica — utile a farci sentire « giusti » o « saggi » — ma una scelta di convenienza, fondata su tre elementi di coscienza: *a*) che nessuna etica può pretendere di essere assoluta; *b*) che qualsiasi cosa facciamo rimaniamo sempre dei peccatori; *c*) ma che siamo chiamati a fare la volontà di Dio.

Un'altra indicazione in questo senso la possiamo ancora trarre — ad esempio — dal vangelo di Matteo (cap. 6, vers. 22-23): « La lampada del corpo è l'occhio: se dunque l'occhio tuo è sano, tutto il tuo corpo sarà illuminato; ma se l'occhio tuo è viziato, tutto il tuo corpo sarà nelle tenebre ».

In questo brano è possibile forse trovare conferma di ciò che s'è detto: mantenere sano l'occhio, in quel senso, significherebbe dunque non legarsi in modo totale a cose che possano — senza che neppure ce ne accorgiamo — sostituirsi al Signore come sorgenti delle nostre azioni. Concretamente, cioè, rappresenterebbe un avvertimento categorico a rifiutare di lasciarsi condizionare, imprigionare, dalla logica delle cose che amiamo, siano esse i nostri figli, le abitudini, la serietà professionale, il successo, o uno qualsiasi dei vantaggi e delle opportunità offertici dalla cosiddetta società dei consumi.

Soltanto in questo modo riusciremo a mantenere una visione limpida, il « corpo illuminato », la coscienza della relatività di ciò che ci circonda, e potremo evitare di confondere il male con la « inevitabile normalità »; cose

che non servono a farci comprendere meglio la « normalità » in cui viviamo, ma a legarci di più ad essa, ad immergerci di più in essa, a farci diventare dei morti viventi.

5. – Chiudendo questa terza parte del discorso, occorre dunque tirarne le fila e aggiungere alcune precisazioni.

Un punto che ci pare di avere acquisito è che ciò che è bene agli occhi degli uomini può essere male agli occhi di Dio, e viceversa. Il credente è chiamato ad essere strumento del Signore nel mondo. È chiamato ad essere il sale della terra, ad agire secondo verità, e perciò deve eliminare tutto ciò che può rallentare la sua azione.

Questo – agli occhi degli uomini – può apparire una contraddizione: infatti il credente sa, d'altra parte, che non riuscirà mai ad eliminare veramente tutti gli ostacoli; poiché tutto, anche la sua struttura fisica, e psicologica, anche la sua cultura, sono profondamente segnati, intrisi di peccato. Ciò compromette in partenza qualsiasi tentativo di testimonianza condannandolo a ricadere inevitabilmente negli schemi del mondo in cui si attua.

Di fronte a questa osservazione – che esprime una verità – non abbiamo altra risposta che la *dottrina dell'elezione*.

Ciò che è importante è ricordare che siamo chiamati *come peccatori* a testimoniare di Dio e il giudizio di Dio sul mondo.

« Come peccatori » significa principalmente due cose: non come « angeli » o come « sapienti » che si pongono al di sopra della mischia erigendosi a maestri, ma come uomini in carne ed ossa, pienamente coinvolti negli avvenimenti; e non – perciò – come gente che « parla solo dell'eternità », ma come gente che si sforza di intravedere e di mostrare agli altri – attraverso l'azione concreta ed aperta nel tempo e nel luogo in cui vive – i segni del giudizio di Dio sull'ordine degli uomini.

« Come peccatori » significa anche che noi possiamo sempre ricadere, anzi che noi ricadiamo ogni giorno, sotto le leggi del mondo, perciò anche sotto le leggi etiche.

Per questo s'è ripetutamente affermata l'importanza di mantenere, nonostante tutto, una posizione relativistica nei confronti dell'etica in generale, e perciò di ogni etica particolare.

C'è però una cosa che va precisata, su questo punto: il relativismo del credente – cioè la libertà dall'etica, e la possibilità di recuperare poi alcune norme perché utili ai fini della testimonianza – è valido ed è possibile nella misura in cui è un atto di fede, cioè nella misura in cui il relativismo è *decisione di essere disponibili qui ed ora per la testimonianza*.

Se questo presupposto non sussiste, la posizione relativistica non è altro

che critica di un'etica particolare, al fine di affermarne un'altra. Ma in questo caso, i risultati di tale etica ricadrebbero in pieno nelle caratteristiche – che s'è tentato di delineare prima – proprie non d'un'etica particolare, ma della struttura fondamentale dell'etica in quanto tale.