
■ 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

I. DUE ETICHE CRISTIANE DEL NOSTRO TEMPO

Dopo avere esposto alcuni dati sociologici e biblici sull'etica, dobbiamo passare da un discorso generale ad uno più particolare valutando le concezioni etiche del nostro tempo. Faremo questo esaminando anzitutto due esempi particolari – che ci sembrano molto indicativi – di etiche contemporanee che intendono esplicitamente essere cristiane.

A) *L'etica della società responsabile.*

L'origine del termine *responsible society* è recente e il terreno su cui si è sviluppata questa concezione socio-economica è il Consiglio ecumenico delle chiese. Nel 1948 l'assemblea di Amsterdam del Consiglio ecumenico delle chiese aveva rifiutato di aderire alla richiesta del Segretario di Stato americano Foster Dulles di prendere una decisa posizione anti-comunista, allargando così la crociata anti-comunista promossa da Pio XII. Ad un allineamento con l'uno o l'altro dei due sistemi politico-sociali del dopoguerra, comunismo e capitalismo, l'assemblea di Amsterdam opponeva una terza concezione politico-sociale, con esplicite motivazioni cristiane, la *responsible society*.

« La società responsabile è una società in cui la libertà significa per l'uomo l'accettazione delle sue responsabilità nel campo della giustizia e dell'ordinamento pubblico e in cui i detentori dell'autorità politica o del potere economico sanno che dovranno rispondere davanti a Dio e davanti a coloro il cui benessere da loro dipende e dell'uso che avranno fatto della loro carica » (Rapporto della terza sessione dell'assemblea di Amsterdam 1948).

Questa concezione socio-politica, che comporta un'etica di responsabilità (non di accettazione passiva) nei confronti dell'ordine stabilito, si è ulteriormente sviluppata negli anni seguenti e costituisce uno dei filoni principali che stanno alla base del dibattito « Chiesa e società » (Ginevra 1966). Citiamo dai documenti preparatori di questa Conferenza: « La democratizzazione delle

istituzioni nelle loro strutture intime, il controllo comune e la partecipazione organica di tutti all'amministrazione e alla direzione di queste istituzioni, sono le condizioni dell'umanizzazione che è il fine di questa società »¹.

Democratizzazione non vuol dire livellamento degli uomini e degli strati sociali. Vuol dire che le differenze esistenti nella società vengono integrate in un tutto unico articolato in istituzioni controllate dal basso, che garantiscono la partecipazione e il potere decisionale comune. In questo la società, le classi che accettano la propria responsabilità nella costruzione della società non danno luogo ad una lotta di classe, ma ad una *partnership* o collaborazione (garantita dalla democratizzazione delle istituzioni) che le umanizza e le purifica da ogni ideologia.

Qual è il compito della Chiesa in questa società? Dice il Wendland: « ...la formazione e la trasmissione di modelli di etica sociale che ciascuno possa comprendere e osservare nella società, l'esigenza di una pratica sociale generale, obbligatoria e capace di esprimere la responsabilità di tutti in tutti gli aspetti della vita » (ivi, p. 79).

Tra le varie cose che si potrebbero dire a proposito di quest'etica della società responsabile, limitiamoci a tre rilievi di fondo:

a) Si tratta di un'etica basata su un netto *ottimismo sociologico*.

La prospettiva in cui è vista la formazione di strutture e istituzioni responsabili denota un ottimismo nei confronti della società, che ci sembra del tutto gratuito. Non solo ottimismo sulla possibilità della società occidentale di democratizzarsi, di raggiungere un grado di compartecipazione decisionale attraverso riforme pacifiche, ma ottimismo per ciò che concerne il superamento della lotta di classe. È sufficiente prospettare i vantaggi di una società responsabile per cancellare la lotta di classe? E quand'anche si raggiungesse una certa forma di collaborazione tra borghesia e classe operaia in una nazione, non avverrebbe questo alle spalle di altre classi (per esempio gli immigrati) o di altre nazioni (Terzo Mondo) in un contesto più ampio, ma non meno caratterizzato da profonde divisioni?

b) Un'altra caratteristica di questa etica è l'*ottimismo antropologico*. L'uomo a cui questa etica è rivolta non è il credente, ma l'uomo in generale. Esplicitamente è detto che la Chiesa ha il compito di elaborare un'etica valida per tutti. L'uomo responsabile non è l'uomo liberato da Cristo, ma l'uomo naturale. Non c'è da stupire se alla base di questa etica, soprattutto nei suoi recenti sviluppi, si trovi un generico umanismo i cui valori possono essere accettati da chiunque. Non che questo squalifichi un'etica, ma dal punto di

¹ H. D. WENDLAND, *Theologie d'une Société consciente de ses responsabilités*, in *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation*, Eglise et Société I, Labor et Fides - Ginevra, 1966, p. 77, 84.

vista cristiano è possibile farsi un quadro di una società di questo genere, fatta di uomini naturalmente responsabili, una società che in fondo non ha bisogno di redenzione ma solo dell'estrinsecazione delle possibilità razionali e naturali dei suoi componenti?

c) Il ruolo della Chiesa in questa società è caratteristico. Proporre, non se stessa, ma la propria etica – universalmente accettabile – come *magistra vitae*. È una Chiesa che si allarga in modo da poter ricomprendere tutti e che assume una funzione d'integrazione degli individui nell'ordinamento sociale. Un'etica di integrazione per l'ultimo tentativo del cristianesimo costantiniano.

B) *L'etica della rivoluzione.*

L'etica della rivoluzione costituisce l'altro filone di pensiero in contrapposizione a quello della società responsabile, presente nel dibattito « Chiesa e società » che abbiamo già citato. L'etica della rivoluzione è nata e si è sviluppata in gran parte sul terreno sudamericano ed è basata sulla constatazione che la società occidentale non ha più possibilità di rinnovamento tramite riforme pacifiche per il fatto che i beneficiari dello *status quo* non sono minimamente disposti a cedere. Questa constatazione non è necessariamente basata su un'analisi marxista ².

Ma sia che contenga o meno degli elementi della analisi marxista, giunge ugualmente alla conclusione che l'etica dei credenti può solo muoversi in un contesto rivoluzionario, là dove un movimento rivoluzionario ha una funzione umanizzante.

Per illustrare brevemente questa posizione ci serviremo di un bello studio di Giorgio Girardet che ha il vantaggio di contenere una rassegna storica delle posizioni nella Chiesa a questo proposito e di essere più facilmente accessibile per il pubblico italiano ³.

La ricerca biblica di Girardet è centrata sullo Spirito che nel Nuovo Testamento è il portatore della novità del Regno di Dio. « Lo Spirito è anticipo della realtà futura e imminente: esso interviene nel presente attualizzando il futuro » (p. 207). La forza del Regno nel Nuovo Testamento non è una spinta del passato nel presente, ma è l'intervento di Dio che dal futuro viene verso di noi creando la possibilità del nuovo.

I credenti hanno quindi il compito di percepire e riconoscere l'azione dello

² Richard Shaull per esempio, uno dei teorici di questa posizione, non parte da presupposti marxisti. Cfr. il suo articolo *Point de vue théologique sur la révolution*, *Eglise et Société* I, pp. 13-28.

³ G. GIRARDET, *Sul problema della rivoluzione nella teologia cristiana*, in « Protestantismo », 1966 n. 4, pp. 193-214.

Spirito ed il criterio per questo è il dono della libertà nel presente, la liberazione: non qualsiasi mutamento storico può essere infatti inteso come l'intervento del futuro di Dio nel nostro presente, ma quei mutamenti che sono caratterizzati dal dono della liberazione. « La comunità dei discepoli rimane in ogni tempo la *communio viatorum*, che non può avere una sua dimora stabile, che sa di non potersi fermare in questa o quella società, ma che vede d'altra parte in questa o quella impresa di liberazione il segno anticipatore del tempo nuovo che viene e vi si impegna e compromette. Questo è il senso che la comunità dei discepoli dà al momento storico e alla rivoluzione, nel momento stesso in cui nel distacco della croce essa prende posizione e s'impegna ».

Ma proprio a causa dell'impossibilità di fermare e istituzionalizzare il nuovo, la liberazione, i credenti non possono adagiarsi nella rivoluzione trionfante. « Nel momento in cui tutti banchettano per la vittoria della rivoluzione e fanno festa grande, il cristiano esce non visto per la porticina e si avvicina agli uomini che quella rivoluzione non ha ancora liberato. E ricomincia » (p. 213).

In questa concezione non c'è traccia di alcun gratuito ottimismo sociologico o antropologico. Non è detto che le vittorie siano vittoriose, quando lo sono non realizzano mai qualcosa di perfetto e di perpetuo e i credenti che vi si impegnano sanno che le liberazioni che si attuano nella storia sono solo parziali anticipazioni di una redenzione che va ben al di là del presente storico. C'è piuttosto un rischio e cioè un certo ottimismo storico. Potrebbe sembrare che le rivoluzioni si susseguono l'un l'altra in un continuo fermento, mentre sappiamo bene che la rivoluzione non è il pane quotidiano della storia e che la storia di ogni civiltà presenta lunghi periodi di espansione o di stasi o di resistenza al declino in cui possono essere del tutto assenti movimenti rivoluzionari. Parlare di etica della rivoluzione può quindi sembrare limitare il momento etico sociale ad alcuni periodi della storia, quasi che l'etica si risvegliasse solo all'apparire di un movimento rivoluzionario.

Per questo – e per il fatto che oggi la rivoluzione è diventata un comodo mito di fuga nel futuro – preferiamo parlare di *etica della contestazione*, sottolineando che si tratta di un'etica dell'oggi e non del domani.

Fatto questo rilievo – abbastanza marginale – la nostra scelta è chiara: essa è per un'etica della contestazione e contro un'etica dell'integrazione. Ma è necessario dare un contenuto più preciso (anche se solo esemplificativo) all'etica della contestazione che comporta dei rifiuti e delle affermazioni (non solo in senso verbale!) nei confronti del tempo presente.

Cominciamo a sgombrare il campo da alcune macerie particolarmente vistose che ci troviamo fra i piedi (non solo esternamente, in molti casi); cominciamo, cioè, a ragionare sui rischi nei confronti dei quali occorre essere estremamente vigili, e ai quali bisogna opporre un chiaro rifiuto. In breve, s'è visto come la fedeltà al Signore sia sempre prima di tutto rifiuto dell'idolatria. La forma di idolatria che in particolare ci interessa qui, è l'accettazione dell'ordine esistente e della sua pretesa di essere (almeno nella sostanza, se non in ogni suo aspetto) « naturale », e quindi giusto e definitivo sia pure dopo qualche « perfezionamento » o ritocco.

Rifiutare questa idolatria significa, sul piano etico, sottoporre a critica i valori sui quali tale ordine si fonda, anche — ed a maggior ragione — quando essi si presentino come valori « cristiani ». (È forse persino superfluo ricordare a questo proposito le parole di Gesù: « Guai a voi quando tutti diranno bene di voi, perché i loro padri facevano lo stesso con i falsi profeti », Luca 6: 12).

Occorre però ricordare — come si è già detto — che ogni sistema sociale (e perciò ogni sistema etico) dispone di meccanismi di difesa. Alcuni di questi meccanismi sono abbastanza scoperti, e anche se non sono meno pericolosi per questo, i rischi che ne derivano sono per lo meno più facilmente identificabili agli occhi di colui che intende testimoniare. Nel numero di questi possiamo elencare due tipi di linea di condotta, che a volte si possono trovare anche mischiati:

a) l'applicazione — da parte della società — di misure materiali quali le persecuzioni, l'imprigionamento, le esclusioni e le messe al bando di vario tipo e forma;

b) lo sforzo di convincimento, che si presenta nella duplice forma di educazione dei futuri membri della società ad un conformismo più o meno velato, e di tentativo di « recupero » dei membri della società che hanno « deviato » in modo meno pericoloso. Basta pensare — a questo proposito — a diversi esempi di « indottrinamento » a cui si assiste ogni giorno. Ne sono esempio l'uso dei cosiddetti mezzi di comunicazione di massa; l'identificazione di fede, religione e benpensantismo; la confusione dei « valori cristiani » con i valori sociali correnti; la predicazione dell'individualismo e della « interiorità » dei valori etici « cristiani », che porterebbero necessariamente ad un « rifiuto del mondo », inteso come astensione. Le cose più diverse, apparentemente più opposte, concorrono così all'unico obiettivo di contrastare il formarsi « nei singoli, nei gruppi, nelle istituzioni di vario tipo » di una coscienza critica radi-

cale, che mette sotto accusa l'intero complesso di rapporti e relazioni che costituiscono la società.

c) Ma accanto a questi meccanismi sociali di difesa più facilmente identificabili nella società in cui viviamo, ne esistono anche altri, assai più complessi ed insidiosi e perciò assai meno evidenti e più pericolosi.

Per comprenderne la natura occorre far mente locale sulle caratteristiche particolari che differenziano questa società sia da quelle esistenti nel passato, sia dalle sue stesse fasi precedenti di sviluppo. In particolare, occorre ricordare che – pur continuando ad essere una società sostanzialmente autoritaria, nel senso che in essa esiste una minoranza assai stretta che ha il potere di prendere le decisioni di fondo che coinvolgono la vita di tutti – in essa si sta verificando la tendenza a favorire una più larga partecipazione dei cittadini alle *decisioni subordinate*, quelle cioè che – per dirla in breve – concernono le modalità di esecuzione di quelle decisioni di fondo. Per fare un esempio tra i molti possibili, pochissimi sono coloro che hanno il potere di decidere un aumento degli investimenti di capitale per creare uno sviluppo industriale nel Mezzogiorno, benché tale decisione – una volta presa, oppure non presa – possa cambiare radicalmente la vita, la possibilità, il futuro di milioni di persone. Tutti i cittadini, attraverso i rappresentanti eletti e a volte anche direttamente, sono però chiamati – se la decisione è stata formulata – a collaborare per favorirne l'esecuzione più rapida e « razionale » (decidendo, ad esempio, se istituire o no le Regioni, se programmare più o meno rigidamente gli interventi, come ripartire i benefici dello sviluppo tra le varie zone ecc.).

In una situazione di questo genere – situazione, per ciò che riguarda in particolare l'Europa in evoluzione e rapida crescita, che implica notevoli cambiamenti e anche crisi di assestamento degli usi, dei costumi, delle credenze radicate – diventano necessariamente più ampi anche i margini di non conformismo permessi o tollerati, soprattutto al livello individuale.

Si è visto sopra come i meccanismi di « indottrinamento » che agiscono in questa società non siano affatto rigidi e a senso unico (come lo erano, ad esempio, in periodo fascista in Italia, o lo sono oggi in Grecia, in Spagna o altrove). Anzi, essi tendono a travestire il sostanziale conformismo, gabellandolo come eterogeneità e confronto di posizioni, di idee, di gusti. Quando mai – ad esempio – la pubblicità ha insistito tanto sulle esigenze di « fare scelte personali », di « distinguersi per il proprio gusto », di « personalizzare » gli oggetti e gli strumenti che si posseggono, come fa oggi, nella epoca in cui la *produzione in serie* di tali oggetti ha raggiunto livelli mai toccati prima? Ciascuno di noi dovrebbe saper meditare, ad esempio, sul fatto che esistono industrie assai fiorenti che non producono altro (naturalmente

in serie) se non oggettini – per lo più di dubbio gusto – utili soltanto a *fingere* che la propria automobile sia diversa da tutte le altre.

Questo « imbottimento di cranî », poi, non riguarda soltanto il cittadino come *consumatore* di beni: lo riguarda a maggior ragione come *produttore* nelle misure in cui è invitato a collaborare attivamente all' *esecuzione* di decisioni già prese, ed infine proprio in quanto *cittadino* , poiché la sua attività politica viene ristretta alla possibilità di scelta tra i partiti esistenti (la cui dialettica non rappresenta altro che un aspetto dei processi evolutivi del sistema sociale nel suo complesso).

Entro questi limiti rigidamente predeterminativi, dunque, il tentativo delle forze che tendono a conservare e perpetuare questo sistema è di moltiplicare le occasioni di scelte e di discussione, con il duplice intento di: a) dividere la gente; b) darle l'impressione di essere libera.

d) Ma per ritornare al discorso sui rischi più insidiosi che tale situazione comporta, occorre prendere in considerazione non soltanto questo genere di meccanismi che riguardano – in sostanza – coloro che accettano, coscienti o non coscienti, il sistema etico-sociale in cui vivono; proviamo invece a considerare a mo' di esempio alcuni dei possibili deterioramenti a cui rischiano di andare incontro posizioni che pure siano partite già dal rifiuto del sistema (o dal tentativo di rifiutarlo). Trattandosi di un discorso sull'etica, almeno in questa prima panoramica esemplificativa non parleremo delle forme istituzionali « ufficiali » che aspirano o pretendano di organizzare il dissenso (benché anche queste, se si approfondisse il discorso, meriterebbero di essere prese meglio in considerazione). Accenneremo invece ad alcuni fenomeni sociali che vanno diffondendosi soprattutto tra i giovani. Anche qui diamo uno sguardo preliminare alle condizioni di fondo: in breve, occorre ricordare che l'evoluzione della società, a cui s'è accennato sopra, trae origine dal drammatico superamento dell'esperienza storica nazi-fascista, ma segna nello stesso tempo il fallimento delle speranze di fare della lotta antifascista la prima fase di una lotta rivoluzionaria più profonda e più ampia, e – dall'altra parte – la graduale perdita di mordente e di efficacia di un modello di rivoluzione che si ispirava all'interpretazione italiana della esperienza sovietica.

Ciò provoca un graduale mutamento di rotta nei partiti occidentali di ispirazione marxista che elaborano e vanno via via precisando – soprattutto dopo la morte di Stalin – nuove strategie, fondate sostanzialmente su due idee: le vie *nazionali* al socialismo, e la possibilità – in condizioni di « capitalismo avanzato » – di giungere al socialismo *con metodi « pacifici »* , cioè attraverso le elezioni e la lotta parlamentare.

Non è questa la sede per decidere se quella fosse la linea giusta o se fosse

l'unica possibile in determinate condizioni. Possiamo però notare – ai fini di questo discorso – che la sua affermazione sul piano politico come unica linea d'opposizione dell'« estrema sinistra » ha dato luogo a fenomeni sempre più evidenti di distacco, soprattutto dei giovani, dai partiti e dai movimenti tradizionali, divenuti sempre meno capaci di offrire risposte adeguate (anche in termini etici) alle domande e alle richieste di nuovi valori e di nuove indicazioni, che nascono di fronte alle condizioni di vita caratteristiche di questa società.

Per farla breve, vediamo qualche esempio di ciò che è successo in seguito a queste vicende.

Da un lato – soprattutto negli anni passati – si è affermata la tendenza ad entrare comunque in un partito, con l'intento di cambiarne la linea politica. La caratteristica più interessante di tali tentativi – ai fini del nostro discorso – è che essi si fondano su una concezione « comunitaria » del partito: esso non viene considerato soltanto come strumento di lotta, ma anche – e soprattutto a volte – come « anticipazione », come modello, dell'ordine nuovo che si intende instaurare. In tal modo, però, tale decisione si traduce – all'atto pratico – in una rinuncia sempre più accentuata a testimoniare anche nei confronti del partito.

L'idolatria, implicita – come rischio – nell'aspirazione alla comunità quando essa non sia fondata esplicitamente sul *Soli Deo gloria*, rivela anche in questo caso il suo potere di smorzare la testimonianza.

Più attuale e più diffusa sembra comunque oggi un'altra soluzione: quella delle persone che hanno riscoperto e risuscitato forme di riunione diverse dal partito: associazioni, gruppi, circoli di vario tipo, che hanno in comune l'aspirazione a rappresentare dei nuclei di contestazione dell'ordine esistente, di resistenza collettiva. Il rischio più grosso che corrono tali iniziative, che pure sono uno dei fenomeni sociali più interessanti del nostro tempo, è di ricadere in nuove forme di cristallizzazione, di ricreare al proprio interno un'etica, magari opposta a quella della società più larga, ma avente – in generale – le medesime caratteristiche strutturali (esclusivismo, pretesa all'assolutezza ecc.), che tendono a ridurre l'apertura, la libertà, la disponibilità dei suoi membri a perseguire obiettivi che non si limitino soltanto all'auto-conservazione del gruppo stesso.

È proprio la non sufficiente attenzione nei confronti di questo rischio, il pericolo di credere possibile l'essere auto-sufficienti in una situazione in cui l'auto-sufficienza non può essere che un obiettivo (ancora assai lontano) di lotta, che genera molti errori. Basta pensare al mito – così diffuso – di rivoluzioni avvenute nel passato, o in corso altrove, mito che si alimenta di fatti culturali come libri, canzoni di protesta, films, eccetera, ma che assai

raramente riesce a tradursi in una reale ricerca di agganci rivoluzionari nella situazione concreta in cui si vive. Oppure basta pensare – per passare ad un altro campo – al gran parlare che si fa oggi della cosiddetta « rivoluzione sessuale » dei giovani: cosa ottima come rifiuto di miti e valori tradizionali ormai imposti dall'esterno e sempre meno aderenti alla realtà sociale in cui si vive, ma assai rischiosa se i giovani stessi dimenticano che fare l'amore non è in sé un obiettivo rivoluzionario, ma spesso – anzi – rischia di essere un mezzo di integrazione nella società com'è, con l'illusione di staccarsene.

e) Tutto questo si traduce dunque, o rischia di tradursi, in idolatria, tanto più pericolosa quanto più difficile da scoprirsi.

Se comunque dovessimo cercare di definire un criterio (anch'esso non assoluto, ma relativo a ciò che noi sappiamo o vediamo) per decidere quando una linea di condotta è fedele alla chiamata che ci è rivolta dal Signore, ci pare che – sulla scorta di ciò che si è detto – si possano fissare i seguenti punti:

1) che è certamente infedele qualsiasi comportamento che ci metta al sicuro – ora e per il futuro – dal pericolo di incorrere in qualcuna delle sanzioni materiali con le quali ogni società (e la nostra in particolare) si difende dai « devianti »;

2) che è certamente infedele qualsiasi comportamento che avalli, che non smascheri apertamente come idolatrici, gli atteggiamenti di partecipazione all'ordine sociale esistente, o di falsa contestazione.

Anche questa parte, dunque, giunge a conclusioni simili a quelle precedenti: se il Signore in cui crediamo è « totalmente altro » dal mondo, è chiaro che il nostro compito di testimonianza non si esaurisce nell'alternativa « conformismo-non conformismo » né in quella « partecipazione-astensione ». Esso non può essere che tensione incessante verso un rovesciamento radicale del nostro mondo in cui viviamo. Sappiamo bene che – in quanto peccatori – tale obiettivo non potrà essere raggiunto dalle nostre sole forze; ma sappiamo anche che – come eletti – la nostra giustificazione consiste nel tentare di fare di ogni nostro comportamento una parabola dell'annuncio del Regno che viene.

In funzione di questo, dunque, va modellato il nostro modo di vivere, concretamente, giorno dopo giorno.

3. LE AFFERMAZIONI DELL'ETICA DELLA CONTESTAZIONE.

Per comodità imposteremo quest'ultima parte del discorso sulla base di tre concetti fondamentali del Nuovo Testamento: comunione, servizio e testimonianza, che forse possono essere distinti per rendere più chiaro il discorso.

a) La comunità dei credenti è costituita dal fatto che la Parola è stata fatta carne, è diventata simile a noi. Questo significa che il fattore di coesione della comunità dei credenti non è un interesse comune, una somiglianza, una stessa estrazione sociale o altri fattori di coesione, ma è colui che si è fatto simile a noi. Questo significa per i credenti la necessità di tradurre questo fatto in termini etici, di comportamento, all'interno della comunità (la comunione riguarda prevalentemente un rapporto interno). Significa accettare di *farsi* simili gli uni agli altri, anziché formare soltanto una comunità di persone che già si trovano ad essere simili (per esempio la comunità degli scontenti, la comunità dei pii, ecc.); accettare la presenza di diversità anche profonde nella comunità (per esempio di estrazione sociale, educazione, intelligenza, capacità, ecc.) senza che queste differenze diventino discriminanti nella comunità per ciò che concerne la responsabilità, la decisione, il lavoro. Significa d'altra parte mettersi in condizione di incontrare all'esterno della comunità non esclusivamente i propri simili, ma chiunque.

Nella misura in cui la comunità dei credenti realizza questa comunione che consiste nel farsi simili agli altri malgrado le diversità, la comunità dei credenti *contesta* positivamente una società in cui le differenze costituiscono pesanti discriminazioni a tutti i livelli e in tutti i campi.

b) La comunione della comunità dei credenti non può tuttavia essere mai fine a se stessa. È il servizio – che è prevalentemente volto all'esterno della comunità – ciò che costituisce il fine e dà contenuto più preciso alla comunione. Il servizio dei credenti si fonda sull'opera di Cristo che ha dato se stesso per i molti (Marco 10: 41-45), che ha posto i discepoli su questa stessa linea (Giovanni 13: 12-17) e che ha indicato il servizio reso ai « minimi » come servizio rivolto a lui stesso (Matteo 25: 31-46). È necessario notare che il servizio, in base a quanto abbiamo esposto a proposito dell'etica della integrazione e dell'etica della contestazione, non può avere in primo luogo un carattere *assistenziale* (nel senso che purtroppo spesso si dà dell'ultimo passo citato). Nell'etica della contestazione che abbiamo proposto, il servizio è diretto ai « minimi » nel senso della *liberazione* dall'oppressione, dall'ingiustizia, dalla discriminazione. I minimi sono coloro che l'ultima rivoluzione non ha liberati, con i quali il credente ricomincia da capo. Esso può assumere

giovani la parola di Gesù: « Beati voi che siete poveri perché il Regno di Dio è vostro » e « Guai a voi ricchi perché avete già la vostra consolazione », invitandoli a mettersi in condizione di predicare questo Evangelo assumendo una forma di vita che non contraddica il messaggio predicato (Congresso G.E.I., Santa Severa, 1965).

La povertà non è una virtù o un merito, ma una condizione per ogni credente come per la comunità dei credenti, per vivere e annunciare l'Evangelio della liberazione.