

La sequela di Cristo

DI CATALDO ZUCCARO

Introduzione

La nozione di sequela di Cristo è profondamente evangelica e, già all'interno del nuovo testamento, segna un importante punto di riferimento per indicare il rapporto esistente tra Gesù di Nazareth e i suoi discepoli¹⁰⁷. Nella storia essa ha conosciuto alterne vicende ed è stata spesso legata insieme alla nozione di "imitazione" che, soprattutto nel medioevo, ha preso il sopravvento nella letteratura spirituale¹⁰⁸. Ultimamente la sequela di Cristo, come sintesi della concezione cristiana della vita, si ripropone, soprattutto nell'ambito della teologia morale¹⁰⁹. Non si può ignorare, del resto, che anche l'enciclica *Veritatis splendor* afferma esplicitamente che "seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana: come il popolo d'Israele seguiva Dio che lo conduceva nel deserto verso la Terra promessa (cf Es 13,21), così il discepolo deve seguire Gesù, verso il quale il Padre stesso lo attira (cf Gv 6,44)"¹¹⁰.

La riflessione che segue ha l'obiettivo centrale di illustrare il significato della sequela in relazione alla maturità della vita del cristiano; si tratta di comprendere, in primo luogo, in che consista l'idea di sequela e, quindi, di metterla in relazione con altre caratteristiche essenziali della vita cristiana. In particolare ci si chiederà se e come la nozione di sequela di Cristo possa illuminare sufficientemente l'agire concreto, quotidiano del cristiano. Qui si

¹⁰⁷ Per una prima visione d'insieme rimando a G. KITTEL, *Akoloutheo*, in ID.-G. FRIEDRICH, edd. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1965, 567-582.

¹⁰⁸ Ricordo l'opera attribuita a TOMMASO DA KEMPIS, *L'imitazione di Cristo*; inoltre cfr. anche PH. DELHAYE, "L'imitation de Dieu dans la morale patristique", in *Studia Montis Regii* 6 (1963) 33-56.; J. LECLERCQ, "Imitation du Christ chez saint Thomas", in *Collettanea Cisterciencia* 38 (1976) 263-282.

¹⁰⁹ Mi sembrano emblematiche le due versioni di K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*. Appunti di teologia morale fondamentale, PUG, Roma 1989 e ID., *Sequere le orme di Cristo*. Corso di teologia morale fondamentale, PUG, Roma 1995.

¹¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*. De quibusdam quaestionibus fundamentalibus doctrinae moralis Ecclesiae, 6. VIII. 1993, 19.

pone uno dei punti più discussi relativi al modo di concepire il rapporto che esiste tra la sequela di Cristo e l'imitazione, tra la fedeltà della coscienza cristiana a Cristo e la fedeltà alla norma morale concretamente vissuta e decodificata all'interno della comunità dei credenti.

Sequela e imitazione

La sequela di Cristo nel vangelo appare come una comunanza di vita e di destino del discepolo con il maestro¹¹¹, piuttosto che come una dipendenza dottrinale da lui, caratteristica, invece, delle diverse scuole rabbiniche del tempo di Gesù. La sequela comporta una lunga frequentazione e familiarità di vita con il maestro in modo tale che, quando egli sarà assente, il discepolo riuscirà a leggere e giudicare l'inedito della storia sulla base dei criteri del maestro. Pertanto è come se nelle vene del discepolo scorresse lo stesso sangue del maestro, la cui memoria continua ancora ad illuminare ed orientare le scelte concrete che egli si trova a compiere. Per questo motivo esiste sempre un legame con la memoria del maestro, sebbene tale legame non significhi necessariamente una riproduzione della sua condotta, giacché è nuova la condizione in cui il discepolo si trova a decidere.

Una tale idea di sequela si comprende meglio se paragonata alla cultura greca, che concepisce la sequela piuttosto come la copia fedele di un ordine prestabilito nella natura cosmica. Così Platone, nel *Timeo*, mostra il Demiurgo che plasma il mondo visibile imitando un modello perfetto, che è il vivente eterno che contiene in sé l'insieme delle idee. Per i greci anche l'arte è concepita come imitazione, come "mimesis", cioè come riproduzione fedele della realtà di una natura concepita in forma statica e ripetitiva, senza alcuna novità.

In verità, diversamente dai sinottici, in Paolo il termine sequela scompare e lascia il posto a quello di "imitazione"¹¹². Questo può essere certamente spiegato con l'influsso dell'ambiente greco in cui egli vive, ma forse esiste anche una ragione più profonda e meno formale. Originariamente, infatti, la sequela implicava l'esperienza di una comunione di vita con il Gesù della storia, esperienza che né Paolo, né i credenti dopo di lui potevano

¹¹¹ Su questo punto è interessante la lettura di A. FEUILLET, "La coupe et le batême de la passion", in *Revue Biblique* 14 (1967) 356-391 che commenta l'episodio dei figli di Zebedeo che chiedono di partecipare alla gloria del regno di Cristo, dichiarandosi pronti a partecipare anche alla sua passione

¹¹² Vedi W. MICHAELIS, *Mimeomai*, in G. KITTEL-G. FRIEDRICH, edd. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Paideia, Brescia 1971, 253-298.

evidentemente avere, dopo l'ascensione. I rapporti dei discepoli con il Cristo post-pasquale non possono essere identici con quelli che gli apostoli hanno avuto con il Gesù pre-pasquale. La vicinanza corporale cede il posto ad un legame di tipo diverso, di natura più mistica, giacché ormai Cristo è soltanto oggetto di fede.

Per questi motivi Paolo sviluppa maggiormente l'idea dell'imitazione che si articola su un duplice piano: quello mistico-sacramentale e quello etico. Da qui non deriva che il concetto d'imitazione debba essere inteso in senso volontaristico e individualistico, come se il credente potesse con le proprie forze riprodurre l'immagine del maestro. Al contrario, l'imitazione si pone fondamentalmente sul piano della gratuità, poiché rimane comunque un dono sacramentale da parte di Cristo, sebbene tale dono contiene virtualmente l'esigenza di uno sviluppo affidato alla libera e consapevole responsabilità del cristiano. La grazia sacramentale cambia radicalmente la condizione della persona che l'accoglie, e la chiama ad assecondarne il dinamismo, attraverso un coerente impegno di vita¹¹³.

Trovano così una conferma le conclusioni di alcuni autori, secondo i quali, la terminologia e gli accenti che si trovano nel nuovo testamento, a proposito di sequela e imitazione, sono diversi; infatti, il termine e il significato di sequela è più legato ad un contesto culturale e religioso giudaico, a differenza di quello di imitazione, legato invece ad un contesto ellenizzante¹¹⁴. Non bisogna, però, credere che tale diversità di accenti comporti, in qualche modo, anche un'opposizione tra le due categorie¹¹⁵: la sequela, infatti, quando è autentica comporta anche l'esigenza di un'imitazione etica profonda del maestro, così come l'imitazione diventa in qualche modo sequela perché non può fermarsi ad una riproduzione fredda del modello, ma è chiamata a condividere l'impostazione di vita e il destino del maestro.

In questo senso possiamo anche comprendere il concetto di "sequela di Cristo", come espressivo della novità di rapporto del cristiano nei confronti

¹¹³ Cfr. E. COTHENET-E. LEDEUR-P. ADNES-A. SOLIGNAC, *Imitation du Christ*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 7/2, Beauchesne, Paris 1971, 1536-1601. Si può vedere anche G. TURBESSI, *Sequela e imitazione di Cristo*, in E. ANCILLI, ed. *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, 1, Città Nuova, Roma 1975, 958-961 e D. MONGILLO, *Sequela*, in S. DE FIORES-T. GOFFI, edd. *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1978, 1431-1443.

¹¹⁴ Cfr. A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen*, Kösel, München 1962 e R. THYSMAN, "L'éthique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament. Situation, notions et variations du thème", in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 42 (1966) 138-175.

¹¹⁵ Sembraerebbe inclinare in questo senso l'analisi degli autori citati alla nota precedente.

della vita morale, cioè del concreto modo di percepire la verità e l'oggettività universale del valore morale presente in ogni azione. In un tale contesto di riflessione cristologica, la ricerca della verità morale si traduce, per il credente, in un itinerario continuo di ricerca della volontà divina, dal momento che la sua adesione alla persona di Gesù gli ha dischiuso un nuovo ed originale orizzonte di senso. Lo spazio temporale dell'esistenza terrena, per il credente, è dunque interamente compreso nell'orizzonte di un'intenzionalità cristiana, vissuta nella ricerca e nel compimento della volontà divina. In questo dinamismo che lo porta a concepire la propria vita in Dio, il credente troverà nella verità morale che lo interpella, un'occasione per esprimere la sua fedeltà alla sequela di Cristo.

Naturalmente, lo ripetiamo, il concetto di sequela non deve essere inteso soprattutto come se indicasse l'imitazione di un modello da ricopiare e riprodurre fedelmente, senza alcuna originalità da parte del discepolo, fino a diventarne una "fotocopia". Al contrario, va detto che il momento fondativo della sequela, quello ontologico, che permane come una perenne offerta da parte di Cristo che chiama, per essere accettato dall'uomo implica una personale decisione di coscienza, tramite la quale la fede, intesa come accettazione di quel dono liberamente offerto, mantiene il credente pienamente autonomo anche nelle decisioni che seguiranno. L'interiorizzazione della sequela, tramite la decisione di aderire al dono della fede, apre al credente lo spazio per l'interpretazione del modello che, per questo, non è ricopiato, ma rivive in modo originale in ciascun singolo credente. Ci troviamo, di nuovo, dentro il contesto di una "intenzionalità cristiana" che, pur cercando il modo migliore di seguire Cristo, mantiene, però, tutta la propria intraprendenza nella ricerca autonoma, in libera e consapevole responsabilità, per capire che cosa tale discepolato comporti nelle situazioni concrete della propria vita¹¹⁶.

La teologia morale non può assolutizzare la sequela senza imitazione, poiché in questo modo essa non terrebbe in debito conto la dimensione storica e categoriale dell'agire, limitandosi all'individuazione di valori e atteggiamenti e sottovalutando la loro espressione a livello di atti singoli. Nemmeno, però, si può assolutizzare l'imitazione senza sequela, poiché si priverebbe l'agire morale del cristiano della sua intenzionalità profonda e si cadrebbe in una sorta di giuridismo morale o di morale della legge. In questo difficile equilibrio, comunque, mi pare di capire che oggi l'enfasi

¹¹⁶ Cfr. Cfr. A. KLINGL, *Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?*, in K. EMMER – B. SCHÜLLER, edd. *Fede cristiana e agire morale*, Cittadella, Assisi 1980, 86-108. e L. DI PINTO, *Un tema di teologia morale biblica: rilievi esegetico-teologici sull'etica del discepolo*, in J. FUCHS, *Essere del Signore*, P.U.G., Roma 1981, 46-66.

maggiore debba esser posta sulla necessità della sequela che, sebbene comporti una maggiore fatica nell'individuazione del comportamento partico da seguire, tuttavia induce ad una maggiore personalizzazione dell'agire e ad una più profonda coscienza morale. Sembrerebbe, invece, che il contesto culturale ed ecclesiale in cui viviamo, paradossalmente, se da una parte è caratterizzato da uno sfrenato relativismo, dall'altra va in cerca di una certezza che è frutto di passiva adeguazione alla legge esteriore. Non possiamo sacrificare la ricerca della verità alla sicurezza della coscienza.

Indicativo e imperativo

Leggendo la letteratura relativa alla concezione dell'etica da parte della scrittura, specie del nuovo testamento, emerge con evidenza, il legame inscindibile tra "l'indicativo" e "l'imperativo"¹¹⁷. Il modo, cioè, con cui Cristo si rivela, indicando agli uomini il suo mistero, contiene, in una forma che più avanti si preciserà, anche una prescrizione etica; pertanto l'accettazione di ciò che Cristo è si traduce in un preciso dovere morale. La dimensione teologica è strettamente connessa con quella etica, nel senso che la conoscenza dell'identità di Gesù diventa, per il cristiano, principio che orienta il suo concreto agire in rapporto ai valori umani. Questo, tuttavia non è da intendersi come se il credente trovasse già decodificate in Cristo le norme di comportamento che lo orientano in modo corretto verso i valori della vita umana e gli permettono di conoscere il bene e il male senza un personale discernimento di coscienza. È sempre nella comunità che il fedele interpreta le esigenze che comporta l'accoglienza della rivelazione di Cristo, con la duplice attenzione alla fedeltà dell'*anamnesis* e alla verità obiettiva della situazione storica presente¹¹⁸.

Questo vuol dire che la norma etica non si presenta attraverso lo schema semplificato di un codice di regole proposizionali precise e già contenenti il discernimento morale per ogni situazione di vita. Al contrario, l'indicativo cristologico si pone come una sorta di "paradigma" in base al quale il credente ha l'obbligo di formare il giusto giudizio morale nel mondo, con l'attenzione rivolta sempre all'insieme della comunità dentro cui vive. La testimonianza dell'antico e del nuovo testamento mostra come da questo

¹¹⁷ Per esempio cfr. L. ALVAREZ VERDES, "La etica del indicativo en S. Pablo", in *Studia Moralia* 29 (1991) 3-26.

¹¹⁸ "Sta all'indicativo il verbo significante l'evento compiuto in precedenza per iniziativa gratuita del Signore dell'Esodo e della Pasqua. L'imperativo riveste l'esigenza del Signore del Sinai e del Discorso della Montagna, che parla nel comandamento e dona il comandamento" (S. BASTIANEL - L. DI PINTO, *Per una fondazione biblica*, cit., 157-158).

aspetto paradigmatico è possibile allontanarsi almeno in due modi. Infatti, se da una parte viene rimproverata l'adesione ad una legge senza cuore, né attenzione alla persona, dall'altra si stigmatizza la pretesa di un'adesione a Cristo, la quale non comporti la dimensione fattiva della verità e dell'amore. È come se per il cristiano Cristo si identificasse con la sua parola e con i suoi comandamenti, per cui non si può restare ancorati a lui *con tutto il cuore* e non esprimere quest'attaccamento per mezzo di un coerente agire sul piano morale. Allo stesso modo, ma in prospettiva capovolta, la disaffezione e l'ostilità verso Cristo, cioè il peccato di fondo, si esprime e si rende concreto attraverso vari atti peccaminosi¹¹⁹.

E, in ogni modo, quando si parla del legame inscindibile tra l'accoglienza di Cristo, rivelazione di Dio, e il suo conseguente riconoscimento sul piano della prassi non si deve mai dimenticare che nella prospettiva della letteratura neotestamentaria è sempre l'indicativo a precedere l'imperativo. Detto in termini diversi, l'offerta dell'indicativo di Cristo, cioè il dono della salvezza non è condizionato e subordinato all'obbedienza dell'uomo, ma è tale da renderla possibile. In tal senso l'agire morale corrispondente alle esigenze del dono di Cristo non è frutto di una volontà stoica dell'uomo, ma è il primo frutto del dono stesso che è Cristo¹²⁰. Infatti, l'indicativo di Cristo si rivela ad un'umanità che è immersa nella condizione di peccaminosità universale, dalla quale Cristo la redime. La visione morale dell'umanità peccatrice non è l'oggetto diretto della predicazione neotestamentaria, così come non è diretto l'interesse per la descrizione del peccato o, meglio ancora, dei peccatori. Se questo occupa un posto notevole nel nuovo testamento è perché serve a rendere evidente la vittoria operata da Cristo, che, proprio per questo, appare come il redentore universale. In sintesi estrema, dunque, possiamo parlare di "un'etica cristologica"¹²¹ di Paolo", oppure concludere che "la norma fondamentale dell'etica paolina è perciò la vita cristiforme"¹²², là dove tali affermazioni vanno comprese simultaneamente come il dono della salvezza di Dio che si fa conoscere in

¹¹⁹ "I peccati al plurale, come categoria etico-morale, sono i sintomi, espressione e conseguenza del peccato radicale. La legge, come rivelazione storica della volontà di Dio, smaschera il peccato, rivelandone la forza di ribellione prevaricatrice che sfocia nella morte" (R. FABRIS, *Il tema del peccato in S. Paolo*, in *Senso di colpa e coscienza del peccato*, Casale Monferrato 1985, 89-105).

¹²⁰ Cfr. R.B. HAYS, *La visione morale del Nuovo Testamento. Problematiche etiche contemporanee alla luce dl messaggio evangelico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 73-88.

¹²¹ W. Schrage citato da R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento, 2 I primi predicatori cristiani*, Paideia, Brescia 1990, 32.

¹²² R.B. HAYS, *La visione morale del Nuovo Testamento*, cit., 88.

Gesù Cristo e le conseguenze che l'accettazione di questa rivelazione comportano per il credente in relazione alla corretta costruzione e al giusto rapporto con il mondo e con la storia.

La centralità dell'indicativo di Cristo, dunque, necessariamente comporta un coerente agire sul piano morale¹²³, ma questo non deve condurre ad alcuna forma di "corto circuito", come se fosse possibile trovare e leggere dentro l'indicativo di Cristo, il coerente imperativo morale, già decifrato fin nei minimi particolari "imperativi morali". Altro, infatti, è affermare la necessaria coerenza tra l'adesione a Cristo e l'impegno di vita morale, altro pensare che il passaggio dall'indicativo della rivelazione di Cristo, all'imperativo della sua legge avvenga senza alcuna mediazione. Quando parliamo della legge di Cristo non possiamo confonderla con la passiva imitazione di un modello esterno rappresentato dalla sua vita; Cristo è nostra legge in quanto ci pone dall'interno in condizione di dirigere la nostra vita verso la perfezione che ci è personalmente propria¹²⁴. Da qui possiamo capire come lo sforzo sincero nell'osservanza della legge esteriore, cioè nell'imitazione del modello esteriore, che rappresenta l'elemento secondario, non deve farci dimenticare il dovere più urgente di lasciarci trasformare dalla grazia di Cristo¹²⁵.

¹²³ Lo ricorda l'enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*: "Interrogarsi sul bene, in effetti, significa rivolgersi in ultima analisi verso Dio, pienezza della bontà. Gesù mostra che la domanda del giovane è in realtà una domanda religiosa e che la bontà, che attrae e al tempo stesso vincola l'uomo, ha la sua fonte in Dio, anzi è Dio stesso, Colui che solo è degno di essere amato " con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente " (Mt 22,37), Colui che è la sorgente della felicità dell'uomo. Gesù riporta la questione dell'azione moralmente buona alle sue radici religiose, al riconoscimento di Dio, unica bontà, pienezza della vita, termine ultimo dell'agire umano, felicità perfetta" (*Ibid.*, 9).

¹²⁴ "In quanto egli ci dà, dall'interno, mediante l'azione della grazia del suo spirito, la capacità di volere e di amare secondo quel modello... La legge di Cristo è innanzitutto grazia... non è contraria a nessuna legge esteriore, ma la comprende... Il valore dei comandamenti nell'ordine della creazione (nella legge naturale), che si possono formulare e sono formulati, e dei comandamenti del Vangelo, ... è contenuto tutto nella legge di Cristo. Pure essi non ne costituiscono l'elemento principale per sé, rimangono al di fuori della legge cristiana dell'amore, nel senso che non possiamo amarli e viverli dall'interno; tanto più se, nonostante la grazia, rimaniamo ancora 'uomini di carne'" (J. FUCHS, *La legge di Cristo*, in MCDONAGH E., ed. *Il rinnovamento della teologia morale*, Queriniana, Brescia 1967, 100-103 *passim*).

¹²⁵ Il p. Fuchs è ancora più deciso in questa considerazione, quando scrive che "La proposizione sistematica delle prescrizioni e dei comandi non deve pretendere di esser assoluta, ma dovrebbe rispettare la libertà con cui il Signore guida e chiama ognuno. Questo comunque non sarà espresso totalmente dalla legge e dall'ordine esteriore" (*Ibid.*, 104).

Secondo le conclusioni di alcuni significativi studi del nuovo testamento, questa è anche la condizione e l'esperienza delle comunità protocristiane: ogni comunità è certa che Cristo è il centro che catalizza la propria proposta morale, eppure non esiste un unico ethos comunitario e una risposta uniforme alle sollecitazioni che chiamano in causa la morale, ma piuttosto assistiamo ad una polifonia che non sempre rende facile il riconoscimento del motivo di fondo¹²⁶. Ogni comunità cristiana esprime una duplice fedeltà: alla memoria del maestro e all'attualità della storia in cui vive. Questo va inteso nel senso che è la fedeltà alla memoria del maestro che determina il lavoro di mediazione del suo messaggio nei confronti delle circostanze culturali in cui la comunità vive e che, non essendo in tutto identiche a quelle in cui è vissuto il maestro, richiedono degli adattamenti interpretativi. Questo compito, secondo qualche autore, determinava, tra le comunità cristiane, differenze ancora più profonde di quelle che esistevano tra queste e le comunità dei pagani¹²⁷.

Queste differenze permangono anche in questioni di fondo, come l'atteggiamento da assumere nei confronti del potere statale, che l'Apocalisse demonizza mentre Paolo, nella lettera ai Romani, approva come derivante da un'origine divina¹²⁸. A proposito delle differenti opzioni etiche derivanti dall'unico indicativo cristologico, mi pare di poter condividere sostanzialmente il giudizio di Schnackenburg, secondo cui "l'atteggiamento delle comunità protocristiane di fronte allo stato resta così ambivalente, in certo senso non equilibrato; l'ammonizione di Gesù "Date a Cesare ciò che spetta a Cesare e a Dio ciò che spetta a Dio" giustifica però le due posizioni diverse"¹²⁹. In conclusione, possiamo notare come, nella chiesa primitiva, l'adesione all'unica fede e l'accettazione dell'unico indicativo con cui Cristo si presenta non immediatamente si traduce nelle stesse e identiche scelte etiche di fronte alle prese di posizione riguardanti la storia, ma rimane suscettibile di diverse mediazioni talvolta difficilmente compatibili tra loro. Questo fatto, però, non stupisce se, come abbiamo visto, non si deve ridurre la sequela a pura copia materiale delle azioni di Cristo, né intendere l'indicativo cristologico come contenente già

¹²⁶ Per esempio, questo tema portante della polifonia neotestamentaria è l'amore per W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, 406-415, a differenza di R.B. HAYS, *La visione morale del Nuovo Testamento*, cit., per il quale è invece la triplice immagine focale di comunità-croce-nuova creazione.

¹²⁷ Così W.A. MEEKS, *Le origini della morale cristiana: i primi due secoli*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 22.

¹²⁸ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, 1 *Da Gesù alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, 321-337.

¹²⁹ *Ibid.*, 335.

decodificati tutti i singoli imperativi relativi ad ogni singola situazione di vita.

Sequela e coscienza morale

La sequela di Cristo si presenta sempre come il dono di un'esperienza di fede e, allo stesso tempo, come l'esperienza di una responsabilità morale, in modo tale che la struttura della gratuità non dispensa il fedele dalla responsabilità dell'accoglienza, né quest'ultima può creare da sola l'evento della sequela. Questo dinamismo porta il segno evidente dell'attività della coscienza, in rapporto all'adesione a Cristo e al significato che questo può avere nella vita del credente. Più che presentare una sintesi della dottrina sulla coscienza, vorrei rilevare alcuni rischi che il cristiano può correre nel suo itinerario di sequela.

Innanzitutto occorre comprendere bene il dinamismo della coscienza che accoglie il dono della chiamata alla sequela, notando come né il dono della chiamata, né quello della sequela può essere accolto ed attivamente vissuto senza passare attraverso una personale decisione della coscienza. La risoluzione di porsi alla sequela di Cristo non può essere frutto di una sorta di presunzione, che indurrebbe il fedele a credere che Cristo gli sussurri all'orecchio, di volta in volta, il modo concreto con cui tale sequela deve esprimersi. L'adesione alla chiamata di Cristo può avvenire soltanto attraverso la mediazione della coscienza che, preso atto che tale adesione è un valore morale assoluto e irrinunciabile per la persona, esprime la fedeltà a se stessa e a Cristo attraverso l'abbandono alla volontà del maestro. Quest'abbandono di fede, pertanto, non avviene "bypassando" il dinamismo della coscienza morale, ma è proprio frutto di tale decisione. Da qui deriva, però, che, in conseguenza della risposta obbediente che apre l'itinerario alla sequela di Cristo, la coscienza morale del fedele comprenderà l'esistenza e i valori umani alla luce dell'intenzionalità di Gesù Cristo¹³⁰. Detto in termini diversi, questo significa che, per il credente, non può esistere una coscienza "cristiana" che non sia mediata da una coscienza "morale", né una coscienza "morale" che sia autonoma dalla coscienza "cristiana"¹³¹.

¹³⁰ Cfr. S. BASTIANEL, *Il carattere specifico della morale cristiana. Una riflessione del dibattito italiano*, Cittadella, Assisi 1975. All'orizzonte rimane la discussione relativa al rapporto tra l'autonomia della morale e il suo rapporto alla fede: tra la letteratura sterminata segnalata: e E. GAZIAUX, *L'autonomie en morale: au croisement de la philosophie et de la théologie*, Universuty Press/Uiteverij Peeters, Leuven 1998

¹³¹ Cfr. J. FUCHS, *Responsabilità e norma morale. Analisi e prospettive*, Dehoniane, Bologna 1978, 45-76.

Per questo, la coscienza “cristiana” non può scaricare il peso della sua decisione relativa ai valori morali sulla partecipazione alla vita di Cristo, come se avesse la possibilità di leggere quella decisione già decifrata e fruibile nel suo “essere in Cristo”¹³². Occorrono altre mediazioni intermedie perché la coscienza morale cristiana giunga alla determinazione della verità morale e veda in essa una concreta chiamata di Cristo a seguirne la via. Infatti “le etiche derivate dalle cristologie sono innanzitutto istanze critiche: raggiungerebbero tutta la loro intensità se l’etica stessa diventasse creativa. L’etica non può scaricare il suo compito specifico su un’altra disciplina”¹³³.

La coscienza, dunque, all’atto del giudizio non può nascondersi dietro nessuna istanza ulteriore, poiché essa è davvero l’ultimo giudice che si pone fra la persona e il suo agire. Esiste, per così dire, una “solitudine fondamentale della coscienza” all’atto del giudizio, perché essa non può scaricare su nessun altro il peso e la responsabilità della sua decisione: una coscienza determinata dall’esterno sarebbe il paradosso di se stessa. Esplicitando questo discorso si può comprendere come né la norma morale, né la comunità cui si appartiene può sostituire la coscienza nel decidere e nell’interpretare le esigenze autentiche della sequela di Cristo¹³⁴.

Questa solitudine fondamentale della coscienza non può essere, però, in nessun modo diventare sinonimo di un “isolamento”, che facilmente condurrebbe ad una pura arbitrarietà morale, come se la decisione di interpretare le esigenze della sequela di Cristo fosse presa senza alcun altro riferimento al di fuori della sola coscienza, ridotta così alla pura trasparenza di se stessa. In questo caso, infatti, la decisione di coscienza avverrebbe in un vuoto di contenuti, senza alcun riferimento ad una verità oggettiva che traduca in modo autentico le esigenze morali della sequela di Cristo¹³⁵. Non si tratta di essere responsabili solo *davanti* alla nostra coscienza, ma anche *della* nostra coscienza, cioè del modo con cui essa giunge a determinare il suo giudizio circa la verità morale. La coscienza, pertanto, per essere vera deve fare tutto il possibile per informarsi circa la verità morale, valutando,

¹³² Cfr. CH. DUQUOC, *Dogmatica e morale. Riflessione sull’etica immanente alle cristologie di H. Küng e E. Schillebeeckx*, in AA. VV., *Cristologia e Morale*, Dehoniane, Bologna 1982, 63-82.

¹³³ *Ibid.*, 82.

¹³⁴ Riguardo al rapporto della coscienza con la norma rimando ad A. MOLINARO, *Coscienza e norma etica*, in T. GOFFI-G. PIANA, edd. *Corso di Morale, I Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale e generale)*, Queriniana, Brescia 1983, 449-489.

¹³⁵ Sulla necessità di evitare l’individualismo e il relativismo morale e sul rapporto tra verità e libertà insiste giustamente l’enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*. De quibusdam quaestionibus fundamentalibus doctrinae moralis Ecclesiae, 6. VIII. 1993, 84-87.

attraverso il discernimento che le è proprio, le informazioni che le provengono fondamentalmente dalla storia, dalla legge, dalla comunità ecclesiale. Tale atteggiamento di ricerca dell'oggettività morale è precisamente opposto ad una solitudine che, chiudendo la coscienza in se stessa, la condannerebbe all'isolamento e al relativismo morale¹³⁶.

In questo compito di formazione della coscienza, particolare importanza e rilievo devono essere attribuiti alla comunità ecclesiale e alla tradizione, in quanto custodi della *memoria Jesu*. Ancora una volta la comunità cristiana diventa luogo e occasione di formazione della coscienza, attraverso il dibattito che cerca di discernere, all'interno delle concrete situazioni della storia attuale, quali siano le esigenze oggettive per inverare la sequela di Cristo in un coerente atteggiamento di vita. Ancora una volta, anche oggi, come nelle comunità protocristiane, può succedere che, su taluni atteggiamenti, i pareri delle comunità cristiane possano essere non perfettamente omogenei, senza, per questo, tradire il comune riferimento a Cristo.

Del resto, lo stesso Concilio Vaticano II, senza relativizzare la verità, riconosce che talvolta i fedeli, che pure hanno pareri discordi, possono avere ragione sulla stessa verità: "Per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che li [i laici] orienterà, in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente. Ché se le soluzioni proposte da un lato o dall'altro, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino essi che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della chiesa. Invece cerchino sempre di illuminarsi vicendevolmente attraverso il dialogo sincero, mantenendo sempre la mutua carità e avendo cura in primo luogo del bene comune" (*Gaudium et spes*, 43).

Il fatto è che la diversità della condizione oggettiva, in cui viene a trovarsi il soggetto nell'atto del giudizio della coscienza, entra nella valutazione della stessa verità morale; pertanto, la conclusione, che gli s'impone in coscienza, è l'unica per lui oggettivamente possibile. Così nel caso di valutazioni diverse riguardo allo stesso problema "si deve sempre evitare il rischio di volersi richiamare in maniera unilaterale alla dottrina morale tradizionale; può darsi, infatti, che l'oggetto e la problematica della dottrina di oggi e della dottrina di ieri, per via di una diversità di prospettive

¹³⁶ Sulla coscienza mi permetto il rimando a C. ZUCCARO, *Morale fondamentale. Itinerari*, Dehoniane, Bologna 1999³.....

e dell'obiettiva considerazione di diverse circostanze (di natura psicologica, sociologica...) non siano adeguatamente i medesimi"¹³⁷.

Conclusioni

Le riflessioni precedenti hanno dato una particolare interpretazione della categoria "sequela di Cristo" come una cifra importante, che può servire a verificare la maturità di fede e di vita del cristiano. Pur nella consapevolezza della provvisorietà e della parzialità del discorso, non sembra arbitrario tentare due brevi conclusioni.

La prima mette in luce un aspetto della responsabilità del discepolo, il quale deve rischiare di trovare la soluzione ai problemi nuovi posti dalla storia, rinunciando a trincerarsi dietro ad esperienze e risposte che servono a tranquillizzare la propria coscienza, piuttosto che a cercare di interpretare la realtà attuale alla luce dello Spirito del Maestro. In questo discernimento, acquista un rilievo notevole il ruolo della comunità dei credenti, vero luogo teologico, dentro cui la memoria vivente del Maestro può e deve illuminare la discussione e gli orientamenti operativi. Naturalmente non c'è comunità vera di discepoli senza che ciascuno viva in libera e consapevole responsabilità la fedeltà alla propria coscienza; da qui la consapevolezza che la pluralità delle opinioni non sempre è segno di divisione, ma può essere anche segno di maturità e di ricchezza.

Una seconda conclusione, che in qualche modo è legata alla precedente e la completa, consiste nel mettere in evidenza, con la stessa forza, l'esigenza di verificare, all'interno della comunità, se le proprie scelte particolari siano effettivamente in linea con la sequela di Cristo. Da qui la consapevolezza di una modestia che, pur nel rispetto della propria coscienza, dovrebbe condurre a mettere sinceramente in discussione se stessi, quando le proprie conclusioni dovessero contrastare con l'interpretazione che la tradizione ha dato alla sequela di Cristo. Ordinariamente, l'individuazione delle orme di Cristo nella storia non genera tensione tra i suoi seguaci. Eppure, quando questo succede, non

¹³⁷ J. FUCHS, *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 234. Rimarrebbe da evidenziare, all'interno della dinamica interpretativa della sequela di Cristo operata dalla coscienza cristiana, il ruolo autorevole che offre il magistero ecclesiale. La sua funzione dovrebbe essere rivalutata soprattutto come aiuto offerto alla maturazione della coscienza del fedele, piuttosto che come imposizione dall'esterno di una verità che egli non è sempre in grado di capire attualmente. Segnalo, tra la tanta letteratura, un'opera dove si possono trovare degli utili criteri interpretativi del problema e una ricca bibliografia: J. SCHUSTER, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit*, Knecht, Frankfurt 1984.

possiamo escludere di trovarci alla presenza della passione cui Cristo associa a sé il discepolo e la comunità che vogliono seguirlo sulla via da lui tracciata.

Cataldo Zuccaro

Docente di Morale Speciale nella Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Urbaniana
czuccaro@libero.it

Bibliografia essenziale

(non citata nelle note)

- BASTIANEL S., “La chiamata in Cristo come tema e principio dell’insegnamento della teologia morale”, in *Seminarium* 1 (1994) 52-71.
- BONHÖFFER D., *Sequela*, Queriniana, Brescia 2001.
- BROVELLI F., *Voi che mi avete seguito. Ministero e sequela*, Ancora, Milano 1998.
- FUSCO V., *Povertà e sequela. La pericope sinottica del ricco (Mt 10, 17-31 parr.)*, Paideia, Brescia 1998.
- GERARDI R., *Alla sequela di Gesù. Etica delle beatitudini, dono della sequela, virtù*, Dehoniane, Bologna 1999.
- GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor. De quibusdam quaestionibus fundamentalibus doctrinae moralis Ecclesiae*, 6. VIII. 1993.
- HENGEL M., *Sequela e carisma. Studio esegetico e di storia delle religioni su Mt 8,21 s e la chiamata di Gesù alla sequela*, Paideia, Brescia 1978.
- KLINGL A., *Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?*, in DEMMER K.- SCHÜLLER B., edd. *Fede cristiana e agire morale*, Cittadella, Assisi 1980, 86-108
- L:OZANO J.M., *La sequela di Cristo*, Ancora, Milano 1978.