Giovanni Mazzillo
Un approccio teologico alla politica.
Progetti umani e disegno salvifico di Dio
Pro Manuscripto (2014)
Pubblicato in propio in Internet 2022

Sommario

Sommario....2

Un approccio teologico alla politica. Progetti umani e disegno salvifico di Dio 5

Profilo del percorso 5

Introduzione: "Fare la verità" nella vita e nella "polis" 5

1° CAPITOLO La carità politica e le periferie esistenziali per una Chiesa povera e dei poveri....11

1.1. Carità come insieme e come *humus* di relazioni rinnovate dall'amore....11

1.2. Il patrimonio dottrinale condensato nel compendio della dottrina sociale della Chiesa 14

1.3. La carità politica nel confronto tra il Compendio e *l'Evangelii Gaudium* di Papa Francesco....15

1.3.1. Prima tesi: Non c'è annuncio del Vangelo senza gioia: la gioia che nasce dal vivere rapporti liberi, liberati e liberanti (con gli altri e per altri). 15

1.3.2. Seconda tesi: La consacrazione cristiana/presbiterale è anche unzione profetica per la liberazione dell'uomo e nella scelta preferenziale dei poveri....17

1.3.3. Terza tesi: Cercare il Regno di Dio e la sua giustizia per realizzare una Chiesa povera e dei poveri 18

2° CAPITOLO Pensare sensibilmente ed agire solidariamente 20

2.1 *Teoria* e *prassi* nella storia del pensiero occidentale....20

2.1.1. Le origini del problema 20

2.1.2. Il mondo protestante e la "teologia pratica" 21

2.1.3. Prassi, sperimentazione, ed esperienza 22

2.1.4. Moderni tentativi di conciliare prassi e teoria....23

2.1.5. L'agire presso le culture non occidentali 27

2.1.6. Superare le sempre insorgenti forme di soggettivismo 30

2.2 Le beatitudini come sintesi tra mistica e politica 33

2.2.1 La sintesi della "teologia delle realtà terrestri" 33

2.2.2 La dimensione mistico-politica della realtà redenta 34

2.3. "Teologie della prassi" e "teologia della liberazione"....35

2.4. Area geografica ed humus spirituale della teologia della liberazione 36

2.4.1. Aree geografiche e periferie esistenziali 36

3° CAPITOLO Le Teologie del III Mondo nel contesto del rinnovamento della teologia 54

3.1. La teologia dal dopoguerra in poi: dalla ricerca dell'essenza alla scoperta dell'esistenza 54

3.2. La svolta antropologica in teologia 54

3.3. Dall'antropologia esistenziale alla "Teologia politica"....56

3.4. Teologia della speranza e teologia politica....57

3.5. Punti di approdo del travaglio teologico contemporaneo....59

4° CAPITOLO La teologia della liberazione nel contesto della "liberazione integrale" e dell'"evangelizzazione liberatrice" 60

4.1. Premessa....60

4.2. Sul concetto di liberazione....60

4.3. La teologia della liberazione nelle due istruzioni della Congregazione per la dottrina della fede 63

5° CAPITOLO Teologia della “liberazione integrale” 69
5.1. Precisazioni 69
5.2. La “liberazione integrale” e i documenti del Magistero sul rapporto Chiesa e mondo contemporaneo 71
5.3. Significato antropologico del mondo 73
5.3.1. Comprensione del mondo a partire dall’uomo 73
5.3.2. Il mondo e la storia 74
5.3.3. Il mondo come cosmo 75
5.4. Il Popolo di Dio e la liberazione integrale 76
5.4.1. Premessa 76
5.4.2. Popolo di Dio e società umana 76
5.4.3. Popolo di Dio e storia umana 77
5.5. Bilancio 78
6° CAPITOLO Il Vangelo che spinge all’agire 80
6.1. Le beatitudini come correttivo teologico 80
6.2. Le beatitudini come prassi di vita in controtendenza 84
6.3. L’amore sorgente e compimento dell’agire cristiano 87
6.3.1. Quell’amore che viene da Dio 87
6.3.2. L’abbraccio che solleva e dà la pace 88
6.3.3. L’ingiustizia da combattere e la giustizia da restaurare 88
6.3.4. Le vie della carità come vie dell’autentica liberazione 89
6.4. Prassi secondo l’etica razionale e la vita secondo lo Spirito 90
6.5. La prassi di pace tra obbedienza teologale e disobbedienza civile 94
7° CAPITOLO Modelli ecclesiologici e prassi cristiana 96
7.1. Dai modelli sul dialogo ai modelli ecclesiologici 96
7.2. Modello ecclesiologico tradizionale 101
7.3. Modello ecclesiologico-carismatico 103
7.4. Modello ecclesiologico integrale 104
7.5. Prassi corrispondente a una progettualità testimoniale 105
7.5.1. Il peccato come realtà che inficia la condizione umana 109
7.5.2. Caduta nel peccato come atto di de-vianza teologale 110
7.5.3. L’autostrutturazione del male come atto antisolidale 111
7.6. la redenzione come nuovo patto di solidarietà interumana 113
7.6.1. Risalire dall’abisso del peccato trascinati da Cristo 113
7.6.2. Aspetto personale della redenzione come liberazione 114
7.7. Aspetto sociale della redenzione 114
7.8. Giudicare ed agire, parti di un unico dinamismo salvifico 116
7.9. Prassi kerygmatica e prassi sacramentale 117
8° CAPITOLO Prassi cristiana tra mistica e politica 119
8.1. La testimonianza che rende credibile il Vangelo 119

8.2. Prassi pastorale come prassi delle beatitudini 120
8.2.1. Strutturazione sociale del popolo delle beatitudini 121
8.2.2. Il popolo di Dio che riconcilia la storia 123
8.3 Stranieri a casa propria e a casa propria in terra straniera 124
8.4 Dalla pedagogia degli oppressi alla teologia della liberazione degli oppressi 126
8.5. Il popolo di Dio tra antiche scelte e nuove sfide 126
8.5.1.Rimando al tema complessivo 126
8.5.2. Il primato della Parola di Dio 128
8.5.3. Il ruolo della Parola nell'ecclesiogenesi 129
8.5.4. La Parola come *buona notizia* 130
8.5.5. Una Parola che diffonde la pace 131
9° CAPITOLO Le opzioni di Dio e le opzioni del suo popolo 132
9.1. Narrare Dio attraverso la credibilità dell'amore 132
9.2. L'opzione sempre precisata e sempre confermata 135
9.3. La socializzazione della fede 136
9.4. Popolo di Dio che organizza la speranza 137
9.4.1. Laboratori di speranza 137
9.4.2. In stato di continua conversione 137
9.6. Storia e progetti storici 138
9.7. L'intero popolo di Dio diventa soggetto 140
9.8. Conseguenze ecclesiali della "teologia della liberazione degli oppressi" 141

Giovanni Mazzillo

Un approccio teologico alla politica. Progetti umani e disegno salvifico di Dio

Testo aggiornato al 2014.

Profilo del percorso

1. L'agire e il suo valore relazionale: l'emergere del disegno politico tra teoria e prassi. Il "pensiero sensibile" tra l'etica della giustizia e l'etica della solidarietà. L'amore, sorgente e compimento dell'agire cristiano: oltre l'ingiustizia da combattere e la giustizia da restaurare. Le vie della solidarietà nel tracciato della "carità" come via che libera, costruisce e realizza l'umano. Prassi cristiana secondo l'etica razionale e la vita secondo lo Spirito. Le diverse forme della teologia della liberazione. Aspetti critici e recezione del Magistero.

2. Modelli ecclesiologici e corrispondente prassi cristiana. Dal modello ecclesiologico sacrale al modello carismatico. Il modello ecclesiologico integrale e la prassi corrispondente impostata sulla progettualità testimoniale. L'aspetto socio-politico della redenzione e la partecipazione storica al piano salvifico di Dio: tra denuncia profetica ed agire messianico.

3. Le attività fondamentali del popolo di Dio tra discernimento e progettualità come parti inscindibili di un unico dinamismo salvifico. Prassi *kerygmatica* e prassi sacramentale tra mistica e politica. Missione del popolo di Dio e pedagogia liberante e nonviolenta degli oppressi. Animazione sociale e agire pastorale come prassi delle beatitudini. La conseguente strutturazione sociale della Chiesa come popolo delle beatitudini, che riconcilia la storia, fa storia e rilegge la storia. Lo specifico cristiano: stranieri a casa propria e a casa propria in terra straniera. Inserimento politico nell'ottica dell'incarnazione tra antiche scelte e nuove sfide.

Introduzione:
"Fare la verità" nella vita e nella "polis"

Possiamo prendere l'avvio da un principio unanimemente accettato, anche se paradossalmente formulato solo teoricamente e che afferma che la teoria non può essere separata dalla prassi[1]. Per la nostra teologia cristiana il principio può riferirsi ad un'affermazione di Gesù di indiscutibile valore, che adopera l'espressione «fare la verità»[2]. In un contesto teologico più generale «fare la verità», è tipico di colui che «opera la verità» (*poiēin thēn alētheian*) e costui è, in primo luogo, il facitore della verità per eccellenza: Cristo. Egli si è definito «la via, la verità e la vita»[3]. Perfetto

[1] Riteniamo che non si trovi nessuno che non sia d'accordo con questa chiara formulazione sull'inscindibile interconnessione tra il pensare e l'agire e che troviamo felicemente formulato nel testo seguente: «Mi sembra che, almeno nella nostra maniera di lavorare in teologia, noi non possiamo separare l'ortodossia dalla ortoprassi. Non possiamo separare: non possiamo dire "una è più importante dell'altra"; a volte non si può dire questo. Se io chiedo: cosa è più importante, dormire o mangiare? Impossibile da dire, se non mangiate dormirete definitivamente. Le due cose sono necessarie per la vita umana, e in questo caso è lo stesso. La confessione, l'affermazione teorica, affermare la verità, è un punto molto importante. Allo stesso tempo dobbiamo "fare la verità", come è detto nel vangelo di Giovanni. Fare la verità, non soltanto pensarla o dirla, ma farla. Ortodossia e ortoprassi sono le due dimensioni della vita cristiana» [G. GUTIÉRREZ, «Le teologie del Sud», in *Mosaico di pace*, 4 (1993/2) 18-22, qui 20].

[2] Gv 3,20-21: «Chiunque infatti fa il male, odia la luce e non viene alla luce perché non siano svelate le sue opere. Ma chi opera la verità viene alla luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio».

[3] «Gli disse Gesù: "Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me"» (Gv 14,6).

«facitore della pace» e «nostra pace»[4], egli è colui che ha proclamato «beati i facitori di pace!» (*eirēnopoioi*). Ha mostrato come si debba realizzare. L'ha "compiuta" in se stesso, nel suo corpo e attraverso la croce, essendo il primo e fondamentale «artefice di pace» (*poiēin eirēnen*)[5]. Costruttore di pace perché operatore di verità, Cristo è il paradigma di un agire di pace che è compendio e base della prassi delle beatitudini, una prassi che ci coinvolge come popolo di Dio e come singoli, in una sintesi inscindibile tra la teoria e la prassi; per così dire, *inverando* l'agire e *facendo* la verità[6].

Il nostro punto di partenza è ancora una volta Cristo. Riprendere la sua beatitudine centrale (*beati i facitori di pace!*) significa per il popolo di Dio accogliere l'invito di Paolo: «diamoci dunque alle opere della pace e alla edificazione vicendevole» (Rm 14,19). Sono queste le "opere" che danno spessore storico ad una verità che altrimenti resterebbe troppo astratta, irraggiungibile e persino irrilevante.

Sono le opere di pace che hanno un impatto "politico", per due motivi: nascono da un modo nuovo di intendere e praticare i rapporti con gli altri e tendono a "fare la pace", valorizzando gli altri e gestendo i conflitti in maniera non offensiva (che ferisce) ma in maniera costruttiva, additando qualcosa di più grande di ciò che genera il conflitto. Andando sempre oltre e verso l'Oltre[7]. In tal modo si tenta di «fare la verità».

Su questa via, ortodossia ed ortoprassi sono inscindibili, anzi, a dire il vero, non c'è nemmeno ortodossia (dottrina retta) se non c'è ortoprassi (agire retto), così come non c'è ortoprassi senza ortodossia, giacché questa è almeno implicita in ogni agire teologicamente retto. Ma l'ortoprassi è per noi sempre contestuale alla *magna charta* del discorso della montagna e della proclamazione delle beatitudini in particolare. L'iniziazione alla *pratica della teologia* è intraprendere un nuovo modo di pensare e di fare[8] non intorno a una generica novità, ma avendo come punto di riferimento costante la sequela di Gesù. È inoltre un cammino comunitariamente inteso e ciò costituisce l'alveo e il contesto ermeneutico autentico dell'inveramento della prassi cristiana.

---

4 « [13]Ora invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate lontani, siete diventati vicini, grazie al sangue di Cristo. [14]Egli infatti è la nostra pace, colui che di due ha fatto una cosa sola, abbattendo il muro di separazione che li divideva, cioè l'inimicizia, per mezzo della sua carne. [15]Così egli ha abolito la Legge, fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, [16]e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, eliminando in se stesso l'inimicizia. [17]Egli è venuto ad annunciare pace a voi che eravate lontani, e pace a coloro che erano vicini» (Ef 2,13-17).

5 In Gesù avveniva l'identificazione, presente nel profeta Michea, tra il Messia e la pace, quando preannunciandone la venuta affermava: «e sarà lui la pace» (Mi 5,4). Così si trova ormai nelle traduzioni di questo passo, correggendo la precedente versione «egli porterà pace», sicché la nuova traduzione CEI, del 2008, recita: «E tu, Betlemme di Èfrata, così piccola per essere fra i villaggi di Giuda, da te uscirà per me colui che deve essere il dominatore in Israele … Egli stesso sarà la pace!» (Mi 5,1.4).

6 La conferma del cammino percorso dalla nostra riflessione viene oggi anche dall'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium,* di Papa Francesco. Anche se con altre parole e in un afflato complessivo, dichiarato fin dall'inizio («riempire tutta vita con la gioia del Vangelo»), il testo conferma ripetutamente quest'intento: «Mi sono dilungato in questi temi con uno sviluppo che forse potrà sembrare eccessivo. Ma non l'ho fatto con l'intenzione di offrire un trattato, ma solo per mostrare l'importante incidenza pratica di questi argomenti nel compito attuale della Chiesa. Tutti essi infatti aiutano a delineare un determinato stile evangelizzatore che invito ad assumere *in ogni attività che si realizzi*. E così, in questo modo, possiamo accogliere, in mezzo al nostro lavoro quotidiano, l'esortazione della Parola di Dio: „Siate sempre lieti nel Signore. Ve lo ripeto, siate lieti!"» (*Fil* 4,4).

7 Cf G. MAZZILLO, *L'uomo sulle tracce di D*io, ESI, Napoli 2004.

8 A questo proposito cf *Initiation à la pratique de la théologie*. L'opera, diretta in francese da B. Lauret e F. Refoulé, porta la data del 1982. È stata tradotta in italiano come. *Iniziazione alla pratica della teologia,* voll. 1-5, Queriniana 1986. Faremo riferimento a questa edizione. Si trattava di una nuova *iniziazione*, che riprendeva, superandola decisamente, la prima *initiation théologique*, di impostazione tomista, pur con aggiornamenti biblici e patristici, che era apparsa ai primordi degli anni cinquanta e aveva ottenuto un grande successo editoriale. Il titolo generale *Iniziazione alla pratica della teologia*, opportunamente lasciato anche nell'edizione italiana, contiene due lemmi che la teologia di questi ultimi anni ha ulteriormente ripreso, pur non avendoli ancora adeguatamente approfonditi: l'*iniziazione* e la *pratica della teologia*. Se il primo concetto è di prevalente dominio della liturgia, ciò non vuol dire che esso debba restare solo in quell'ambito. L'iniziazione è molto di più che l'introduzione accurata e graduale a una pura e semplice pratica cultuale.

Ciò vale per il popolo di Dio come per il teologo, non meno di quanto valga per il singolo cristiano. Avviene però all'interno dell'intera comunità ecclesiale e in un atteggiamento complessivo di accoglienza nella fede del messaggio sempre liberante del Vangelo. Se è vero che la teologia non può far a meno di ricorrere alla ragione, anche là dove la ragione si arresta, per adorare ragioni più alte, come quelle della croce e della follia di Dio, l'esistenza del teologo è situata all'interno di un contesto ecclesiale che trasforma la fede credente in fede confessante e la sua professionalità teologica in professione teologale[9]. La pratica della teologia è anche questo. È specificamente questo.

I richiami alla lealtà ecclesiale e all'ortodossia del teologo sono i benvenuti se partono dalla necessità costitutiva alla stessa esistenza cristiana di una coerente e integrale confessione di fede che tutti nel popolo di Dio devono dare, i pastori e i teologi, i maestri non meno dei dottori. Non possono però prescindere dalla fede da confessare e da praticare dell'intero popolo di Dio, pur nella diversità delle singole vocazioni e dei differenti ruoli presenti nella comunità ecclesiale e suscitati di volta in volta dallo Spirito Santo. Anche per questo motivo, viene sempre più affermato che la ricerca teologica è un vero e proprio *ministero*, corrisponde a un'esplicita vocazione nella Chiesa e avviene all'interno della fede e del cammino del popolo di Dio[10]. Volendo però ulteriormente qualificare i contenuti intorno ai quali ruota tale ministero, nella più generale ministerialità del popolo di Dio, non sarà inutile ribadire che il loro nucleo portante è "fare la verità" di ciò che affermano le beatitudini del Signore. La loro paradossalità le rende particolari e feconde, perché spinge verso un loro inveramento nella testimonianza. Sono una sfida che il Signore sempre lancia al suo popolo.

Certamente non è nuova la "dimensione pratica" della teologia, che come tale ha anche un notevole interesse ecumenico, se proprio il mondo evangelico ha l'ha richiamata fin dagli inizi, attaccando, almeno alle sue origini, la dimensione *scientifica* della teologia identificata in quella deduttiva e astratta della Scolastica. In epoca contemporanea, K. Barth ha affermato esplicitamente che la teologia è "testimonianza" perché è accoglienza della Parola di Dio, dalla quale sempre dipende. Con Calvino ha infatti ritenuto che ogni retta conoscenza di Dio nasce dall'obbedienza, al punto di asserire: «... ciò per cui la teologia è teologia non è la parola con cui essa risponde bensì la Parola che essa ascolta ed alla quale risponde. La teologia sta e cade con la Parola che precede la sua parola, con la Parola che la fonda, la suscita e la provoca»[11].

È un pensiero completamente condivisibile, anche se, da parte cattolica, richiede di essere completato con il valore della comunità per la recezione e l'interpretazione della stessa Parola. L'obbedienza della fede passa attraverso un coinvolgimento di vita nel cammino del popolo di Dio, senza del quale la stessa teologia non avrebbe alcun senso. In ogni caso il carattere *pratico* della teologia la collega, come si diceva non solo all'*ortodossia*, ma anche all'*ortoprassi,* sicché con la *dimensione pratica* si vuole indicare in generale l'aspetto esistenziale ed ecclesiale della fede, dalla quale ogni riflessione teologica sempre parte e alla quale pur sempre si riferisce. Come tale, la formula equivarrebbe a una *pratica della teologia*, che in tutta la nostra riflessione costituisce una sorta di continuo richiamo al carattere confessante e testimoniale di ogni nostro discorrere su Dio. Su questa base s'innesta l'altro lemma riguardante la *teologia pratica*. Giacché l'espressione è ormai

---

[9] Si rimanda per quest'argomento a G. MAZZILLO, «Legittimità di una teologia dal contesto», in *Vivarium* 1 n.s. (1993) 51-63.

[10] In questi termini di *ministero* e di autentica *vocazione* e perfino di *missione* viene considerato il lavoro teologico in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE «La vocazione ecclesiale del teologo, 26.6.1990», in: *Il Regno*/Documenti 25 (1990\15) 469ss. Cf anche *Presbyteri* 24 (1990/8), che porta il titolo significativo: Teologi una vocazione dallo spirito.

[11] K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 69.

consacrata dall'uso linguistico che se ne fa in teologia, vedremo più in dettaglio cosa ciò voglia indicare.

Per ciò che si può asserire adesso, si tenga presente che se la *teologia pratica* non è semplicemente la *teologia pastorale*, non è nemmeno l'insieme di quelle discipline teologiche che non si lasciano ricondurre a un concetto più generale come quello di teologia biblica, o dogmatica, o di altra natura.

Per noi non si tratta di un concetto generale e quindi di quella teologia comprendente, ad esempio, la liturgia, il diritto canonico e simili. Si potrebbe sostenere che, pur sempre doverosamente salvaguardando il proprio carattere scientifico, la teologia è sempre pratica perché nasce dalla riflessione su una prassi (quella di Dio e in particolare di Cristo) e tende ad orientare una prassi, quella della Chiesa nel suo insieme e dei cristiani presi nella loro singolarità. La irrinunciabile caratterizzazione cristocentrica della teologia richiede che anch'essa tenda sempre a "fare la verità", non per pragmatismo, ma perché anch'essa parte, al pari della fede, dall'accoglienza di una Verità che il teologo non può fare altro che adorare e *seguire*. Non può fare altro che *in-seguire*, attualizzando nell'oggi, cioè nelle circostanze storiche nelle quali si trova, ciò che quella Verità suggerisce e grazie alla quale egli *presagisce*. Una teologia siffatta tocca prima o dopo la profezia. È quel particolare sapere di Dio e della sua rivelazione che diventa *presaga*, non nel senso che indaga sul futuro, ma nel senso che penetra con lo spirito[12], sì da leggere nelle righe del passato e del presente le linee direttrici del progetto di Dio, linee che si muovono verso un futuro. In questo modo seppure si comprenda ancora la distinzione didattica tra la teologia sistematica e quella pratica, tale distinzione non può diventare una separazione, né può giustificare un reciproco isolamento di questi due aspetti fondamentali che occorre saldare insieme.

Non si tratta di un'operazione che possa riuscire con una sorta di dosaggio epistemologico o di ingegneria concettuale, ma può essere solo l'effetto dell'*operare la verità* conformemente al dettato e all'esempio di Gesù. È un'operazione che può aver luogo solo se si comprende fino in fondo che "fare la verità" è la realizzazione dell'amore. La nostra riflessione a riguardo costituisce l'ossatura dei fondamenti teologici per una "teologia pratica" che sia impegno nella *polis* e per la *polis*, che non è una teologia della prassi, ma una teologia che vive *nella* e *per* la prassi di Dio e tende a prolungarne gli effetti nell'oggi e nello spazio che essa tocca. Nasce e vive nell'amore e perciò si sviluppa secondo le relazioni fondamentali del vissuto umano e sempre rincorre lo stesso amore, perché questo possa intersecare la storia di ogni giorno. Nell'amore ritrova l'*humus* delle beatitudini e cerca di indicarne la concretezza storica, paradossale e amabile nello stesso tempo, perché continuamente rincorre la prassi di Gesù. Tutto ciò in un vissuto umano che è fatto costitutivamente di relazioni[13].

[12] Presagire deriva da *prae* (innanzi) e *sagio-ire*, che vuol dire fiutare, avere i sensi, o lo spirito, penetranti.

[13] In questa direzione è anche da intendere la relazione con gli altri. È relazione con Dio, che chiameremo mistica, ed è relazione con gli altri consimili per la costruzione della città, operazione che viene chiamata "politica", secondo questo schema:

Questa nostra proposta accoglie il bisogno, manifestato da più parti, di colmare la distanza ancora esistente tra la riflessione teologica, cosiddetta "speculativa" e la "pastorale". Nonostante la vasta produzione teologica che caratterizza questi nostri anni, resta la difficoltà di tradurre in gesti concreti e in prassi quotidiana ciò che è stato già ripensato e proposto sia nelle pubblicazioni teologiche sia nei pur numerosi documenti magisteriali del post-concilio. Le ragioni di questa difficoltà di effettiva comunicazione tra livello teorico e livello pastorale sono tante. Si possono però ricondurre a un difetto di fondo: l'autosufficienza in cui spesso è vissuta e vive la riflessione teologica, che si appella alla pastoralità e alla prassi solo per considerare le possibilità applicative di ciò che essa produce in modo autonomo. Gli "operatori pastorali", parroci, sacerdoti, laici e religiosi sono, d'altro canto, prevenuti sulla riflessione teorica, perché ritengono, come i "teologi", che altro sia la teoria, altro la prassi. La loro esperienza rischia sovente di confinarli alla stessa autosufficienza che essi criticano nei "teologi di professione".

È uno schema di pensiero limitato che però si può e si deve superare nella consapevolezza della strettissima interconnessione tra la prassi pastorale e la stessa teoresi, che rimanda ad essa non solo in sede applicativa, ma anche nel suo stadio germinale, come "luogo teologico" in cui ogni riflessione sulla fede ha luogo, per la semplice ragione che la fede nasce in un contesto di prassi ecclesiale-comunitaria, si alimenta in essa e fa continuamente riferimento a questa.

La nostra proposta è *in primo luogo* di un approfondimento di queste interconnessioni strutturali tra teologia e vita, in vista di una maggiore consapevolezza delle implicanze teologiche di ogni atto pastorale e di una più profonda coscienza pastorale, "pratica" anche nel senso relazionale-politico, di ogni atto di riflessione teologica. Da qui deriva anche l'impegno per la realtà "politica", nelle sue differenti forme di partecipazione alla costruzione della "città terrena", sapendo sempre che essa non è altro che una collaborazione alla costruzione del Regno di Dio, la cui dimensione più profonda supera, ovviamente quella terrena ed immanente.

Intanto è una collaborazione con Dio, ma come risposta alla sua carità e nello sforzo di assecondarla nella storia umana. La stessa riflessione resta informata dall'amore e tende ad esso, recependo le esigenze dell'amore annunciato e praticato da Gesù verso il suo popolo come popolo delle beatitudini. Nel progetto più generale di Chiesa che ne scaturisce, occorre articolare i punti determinanti di una costruzione della pace in quanto carità che si diffonde e che si ricongiunge a quella giustizia, che è l'altro nome di Dio, insieme con quello dell'Amore. Dio è pertanto carità ed il Nuovo Testamento lo afferma espressamente:

> «[7]Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. [8]Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. [9]In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per

---

mezzo di lui. [10]In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (1Gv 4,7-10).

"*Deus caritas est*", è anche il tema della prima enciclica di Benedetto XVI[14]. Tuttavia è una carità, che proprio per restare tale è da vivere nella verità[15]. È la verità delle relazioni e del valore che ogni uomo ha davanti a Dio e che pertanto deve avere anche per noi. Ciò significa *giustizia*, perché senza di questa i rapporti che diventano falsi, oppressivi, dipendenti, clientelari non hanno un criterio per essere riconosciuti come tali e pertanto per essere ricondotti alla loro originaria verità. Se tutti conoscono il nome di Dio come Carità, non tutti, nemmeno tra i cristiani, ricordano che c'è anche un altro nome biblico su di lui già nell'Antico Testamento e confermato nel Nuovo, che recita "*Deus iustitia est*". Dio ha anche questo nome, cioè possiede questa caratteristica: un nome che non deve essere messo da parte, perché «questo sarà il suo nome ... il Signore nostra giustizia» (Ger 23,6). Non è una precisazione di equilibrismi da salvaguardare, è un'esigenza della stessa carità, che richiede che il torto cessi e che siano instaurati rapporti equi tra le persone[16].

Radicata nell'agire della Triunità come fonte e corrente dell'amore, la prassi di cui parliamo è una *prassi politica*, perché è carità nella solidarietà, che tende a realizzare la giustizia. È accompagnata dal discernimento per diffondersi nel mondo e propagarsi nella storia. Non nasce da un progetto elaborato autonomamente, ma è piuttosto *prassi teologale*. Fa riferimento alla Triunità d'amore che continuamente sorregge la sua comunità e la rimette in carreggiata. Proclama la sua benevolenza verso il suo popolo e ci invia a proclamarla agli infelici. La teologia indica tale compito come coessenziale non solo all'annuncio, ma anche all'evento cristiano, perché lo ritrova e l'approfondisce in Cristo.

Ricaviamo, in sintesi, l'impegno per la città dall'agire del Gesù storico, mentre ravvisiamo nella prassi della Chiesa primitiva una proposta di rapporti radicalmente nuovi o rinnovati. È una prassi che muove dalla condivisione (eucaristia e pasto comune, collette e visite reciproche); pratica la solidarietà e l'attenzione per le categorie più svantaggiate, riprendendole dalla tradizione profetica (orfani, vedove e forestieri); realizza un percorso di affrancamento degli schiavi e riconosce la piena dignità delle donne, dei bambini, degli minorati. Con queste premesse e seguendo tale metodo di fondo, che coniuga la riflessione teologica con l'impegno "messianico", nel collaborare all'affermazione del regno di Dio, ci occuperemo della cosiddetta "teologia politica" sviluppandola nei suoi vari aspetti, ma in particolar modo in relazione all'importanza dell'agire, e dunque della prassi, e in riferimento alle cosiddette teologie del III mondo e dunque della teologia della liberazione, esaminando i modelli di Chiesa attraverso i quali passa la nostra percezione dell'agire in riferimento alla nostra fede e dell'impegno profetico nella collaborazione che ci è richiesta per il regno di Dio.

---

[14] L'enciclica è datata 2005 ed è leggibile direttamente dal sito vaticano (www.vatican.va) al link: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_it.html .

[15] Cf, a riguardo, l'altra enciclica di Benedetto XVI, del 2009, dal titolo, *Caritas in veritate*, cf www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_it.html.

[16] Al link www.puntopace.net/VARIE/MetzSpiritualitaCristianaDegliOcchiApertiTraduzione.pdf è leggibile la nostra traduzione ad un recente articolo di J. B. METZ tratto dalla rivista *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* (2013/4) 17-20, dal titolo «Spiritualità cristiana di questo nostro tempo» .

1° CAPITOLO
La carità politica e le periferie esistenziali per una Chiesa povera e dei poveri

1.1. Carità come insieme e come *humus* di relazioni rinnovate dall'amore

Abbiamo già visto che la carità è una realtà relazionale, come tale ha una dimensione sociale e deve tendere alla realizzazione della pace nella storia e nella "polis". Conducono a questi risultati: la considerazione della *storia della salvezza* come "salvezza della storia" (dato biblico) e la conseguente ermeneutica dell'agire liberante di Dio nella storia della sua rivelazione. Fondamentale è la categoria teologica del *Regno di Dio*, in quanto realtà di rapporti tesi alla pace e alla giustizia. Ciò è alla base anche della prassi della Chiesa, visibile nella sua vera idealità attraverso la storia dei santi, che contraddistingue anche una storia di carità. È un dato storico innegabile, che procede di pari passo con l'avanzamento qualitativo e l'incremento quantitativo dell'insegnamento sociale dei Padri della Chiesa e del Magistero della Chiesa. Ciò contribuisce al "*depositum*" del dato magisteriale in materia sociale.

Ma ciò comporta anche la natura storico-sociale della carità, la quale ha luogo e forme diverse nella storia e nella società, perché la Chiesa è nel mondo. Di pari passo la carità si realizza *nel* mondo ed è *per* il mondo, in quanto mondo di uomini, sicché la sua struttura più profonda è v*ivere per gli altri*, perché proprio essa, la carità, viene da Cristo, cioè dall'amore che caratterizza la Triunità al suo interno (*ad intra*) e verso gli altri ad essa esterni (*ad extra*). Sicché la forma più alta della carità è dare la vita per gli altri, mentre normalmente la sua forma socialmente più storicizzata è l'impegno per la giustizia e per la sua realizzazione già su questa terra.

L'espressione *la politica è la forma più alta della carità* è di Paolo VI, mentre l'associazione tra carità e politica risale alla locuzione della "carità politica" adoperata da Pio XI, che parlando alla FUCI nel 1927, diceva che la politica è «il campo della più vasta carità, della carità politica, a cui si potrebbe dire null'altro, all'infuori della religione, essere superiore»[17].

Ritroviamo il binomio, compendiato e spiegato, anche in questo testo di Benedetto XVI:

> «Non solo la giustizia non è estranea alla carità, non solo non è una via alternativa o parallela alla carità: la giustizia è "inseparabile dalla carità", intrinseca ad essa. La giustizia è la prima via della carità o, com'ebbe a dire Paolo VI, "la misura minima" di essa, parte integrante di quell'amore "coi fatti e nella verità" (1 Gv 3,18), a cui esorta l'apostolo Giovanni. Da una parte, la carità esige la giustizia: il riconoscimento e il rispetto dei legittimi diritti degli individui e dei popoli. Essa s'adopera per la costruzione della "città dell'uomo" secondo diritto e giustizia. Dall'altra, la carità supera la giustizia e la completa nella logica del dono e del perdono. La "città dell'uomo" non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione. La carità manifesta sempre anche nelle relazioni umane l'amore di Dio, essa dà valore teologale e salvifico a ogni impegno di giustizia nel mondo»[18].

Proprio Benedetto XVI, troppo frettolosamente liquidato dai media come avversario della teologia della liberazione, ad Aparecida così si esprimeva:

---

17 Cf BARTOLOMEO SORGE S.J., «Dalla Dives in misericordia alla Deus Caritas est: il cammino della Chiesa di oggi all'insegna dell'Amore Misericordioso», in www.collevalenza.it/CeSAM/08_CeSAM_0023.htm, che rimanda a L'*Osservatore Romano*, 23 dicembre 1927, 3.
18 Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, nr. 6, citato da: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_it.html.

«La Chiesa è avvocata della giustizia e dei poveri, precisamente perché non si identifica coi politici né con gli interessi di partito. Solo essendo indipendente può insegnare i grandi criteri ed i valori inderogabili, orientare le coscienze ed offrire un'opzione di vita che va oltre l'ambito politico. Formare le coscienze, essere avvocata della giustizia e della verità, educare alle virtù individuali e politiche, è la vocazione fondamentale della Chiesa in questo settore. Ed i laici cattolici devono essere coscienti delle loro responsabilità nella vita pubblica; devono essere presenti nella formazione dei consensi necessari e nell'opposizione contro le ingiustizie»[19].

A questo riguardo, sarà bene sapere che, durante il viaggio in aereo, a domande specifiche sulla teologia della liberazione Benedetto XVI ha così risposto:

«Direi che con il cambiare della situazione politica è anche profondamente cambiata la situazione della Teologia della liberazione e adesso è evidente che questi facili millenarismi, che promettevano nell'immediato, come conseguenza della rivoluzione, le condizioni complete di una vita giusta, erano sbagliate. Questo lo sanno oggi tutti. Adesso la questione è come la Chiesa debba essere presente nella lotta per le riforme necessarie, nella lotta per condizioni più giuste di vita. Su questo si dividono i teologi, in particolare gli esponenti della teologia politica. Noi, con la Istruzione data a suo tempo dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, abbiamo cercato di fare un lavoro di discernimento, abbiamo cercato cioè di liberarci da falsi millenarismi, di liberarci anche da una mescolanza sbagliata di Chiesa e politica, di fede e politica; e di mostrare la parte specifica della missione della Chiesa, che è proprio quella di rispondere alla sete di Dio e quindi anche di educare alle virtù personali e sociali, che sono condizione necessaria per far maturare il senso della legalità. E, dall'altra parte, abbiamo cercato di indicare le linee guida per una politica giusta, una politica che non facciamo noi, ma per la quale dobbiamo noi indicare le grandi linee e i grandi valori determinanti e creare – diciamo – le condizioni umane, sociali e psicologiche nelle quali tali valori possano crescere»[20].

Nonostante le preoccupazioni accennate, il pensiero di Papa Benedetto sulla responsabilità etica verso gli altri, verso i poveri, e, potremmo dire, sulla responsabilità politica, appare abbastanza chiaramente nel suo discorso d'apertura di Aparecida:

«Possiamo ancora farci un'altra domanda: Che cosa ci dà la fede in questo Dio? La prima risposta è: ci dà una famiglia, la famiglia universale di Dio nella Chiesa cattolica. La fede ci libera dall'isolamento dell'io, perché ci porta alla comunione: l'incontro con Dio è, in sé stesso e come tale, incontro con i fratelli, un atto di convocazione, di unificazione, di responsabilità verso l'altro e verso gli altri. In questo senso, l'opzione preferenziale per i poveri è implicita nella fede»[21].

Del resto, non è difficile documentare lo sviluppo del pensiero di Benedetto XVI, il quale muovendo dall'io in comunione e al di dentro di un noi, quello della Chiesa raccolta intorno a Cristo e alla sua mensa eucaristica, arriva ad indicare specificamente l'«essere con gli altri» come indispensabile ed evangelico «essere per gli altri»[22].

Se la fede nasce nella carità e vive di carità, come si trova nelle encicliche di Benedetto XVI, la carità è responsabilità per gli altri e solo così diventa risorsa di vita e di futuro[23]. È responsabilità verso gli impoveriti. Pertanto l'opzione preferenziale per i poveri è parte integrante della fede e «la Chiesa è avvocata della giustizia e dei poveri». Lo è per una conformazione a Cristo e pertanto alle

---

19 Citato da: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/travels/2007/index_brasile_it.htm.

20 Ivi.

21 Discorso tenuto nella Sala Conferenze, Santuario dell'Aparecida, Domenica il 13 maggio 2007, n. 3.

22 Per un approfondimento di quest'itinerario ravvisato nel pensiero di J. Ratzinger, allora Papa Benedetto XVI, e per gli autori africani qui citati, cf G. MAZZILLO, «Vita ecclesiale come "Noi riuscito" e implicanze sociali nel magistero di Benedetto XVI», in *Vivarium* 20 ns (2012/1) 61-80 (leggibile anche da: www.puntopace.net/Mazzillo/RelazioneVivarium2012.pdf).

23 Cf G. MAZZILLO, «La fede, risorsa di futuro", in PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE, G. Tavolaro e G. Cuomo (edd), *Oboeditio fidei*. La fede tra ascolto e profezia, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2014, 129-145».

scelte che egli ha fatto e ha prescritto di fare ai suoi discepoli. Lo è principalmente per un dovere di sequela oltre che di ubbidienza e di *imitatio*.

Riprende e rafforza l'argomento Papa Francesco:

> «… seguendo Cristo sulla via della carità, noi *seminiamo speranza*. Seminare speranza: questa è la terza convinzione che mi piace condividere con voi. La società italiana oggi ha molto bisogno di speranza, e la Sardegna in modo particolare. Chi ha responsabilità politiche e civili ha il proprio compito, che come cittadini bisogna sostenere in modo attivo. Alcuni membri della comunità cristiana sono chiamati ad impegnarsi in questo campo della politica, che è una forma alta di carità, come diceva Paolo VI. Ma come Chiesa abbiamo tutti una responsabilità forte che è quella di seminare la speranza con opere di solidarietà, sempre cercando di collaborare nel modo migliore con le pubbliche istituzioni, nel rispetto delle rispettive competenze»[24].

Qui Papa Francesco riprende la sua tipica formulazione delle *periferie esistenziali*, nel contesto del suo incontro nella cattedrale di Cagliari con i poveri e i detenuti.

Riassumendo, si può affermare che povertà, materiale, morale, spirituale, sociale, al pari della privazione di beni fondamentali dell'uomo, quali la libertà, la dignità, il lavoro, l'affetto, sono già un primo e consistente ventaglio di *periferie esistenziali*.

Ciò che riguarda più direttamente noi è come dobbiamo intenderle e che cosa ci venga richiesto**.** Non si tratta di *fare qualcosa*, o *qualcosa in più,* ma di vivere nella corrente della carità di Dio, restando in Dio che è Carità. Tutto ciò impegnando la nostra vita e il nostro tempo, il nostro denaro e le nostre risorse umane e spirituali per gli altri, ma appunto agendo nel mondo, nella nostra storia.

Definendo la carità politica un "patrimonio in attesa", si vuol dire che abbiamo a disposizione non solo un insegnamento sociale da realizzare, ma, paradossalmente, anche un patrimonio di povertà da condividere e da prendere a cuore, non per amore della povertà, ma dei poveri, o meglio degli impoveriti, perché moralmente, economicamente, socialmente privati di qualcosa che appartiene alla loro creaturalità e figliolanza di Dio, all'essere immagine viva di Dio.

Dicevamo che si tratta di un patrimonio di idee sviluppate teologicamente e acquisite ormai definitivamente come magistero ecclesiale, ma che non è ancora pienamente realizzato. Perché? La risposta è storica e teologica. Ci offre le linee per cercarla nella direzione giusta Papa Francesco nella *Evangelii gaudium*, nr. 24:

> «Osiamo un po' di più di prendere l'iniziativa! Come conseguenza, la Chiesa sa "coinvolgersi". Gesù ha lavato i piedi ai suoi discepoli. Il Signore si coinvolge e coinvolge i suoi, mettendosi in ginocchio davanti agli altri per lavarli. Ma subito dopo dice ai discepoli: "Sarete beati se farete questo" (*Gv* 13,17). La comunità evangelizzatrice si mette mediante opere e gesti nella vita quotidiana degli altri, accorcia le distanze, si abbassa fino all'umiliazione se è necessario, e assume la vita umana, toccando la carne sofferente di Cristo nel popolo. Gli evangelizzatori hanno così "odore di pecore" e queste ascoltano la loro voce. Quindi, la comunità evangelizzatrice si dispone ad "accompagnare". Accompagna l'umanità in tutti i suoi processi, per quanto duri e prolungati possano essere».

In realtà non *osiamo abbastanza, finché restiamo e vogliamo restare nel recinto delle nostre sicurezze.* Ma così facendo, o meglio non facendo, bensì omettendo il nostro dovere, non siamo abbastanza Chiesa per gli altri**.** Pensiamo di rischiare troppo? A tale difficoltà ancora Papa Francesco, al nr. 49 risponde:

---

[24] *Discorso nella cattedrale di Cagliari*, 22 settembre 2013.

«… preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti» (*ivi,* nr. 49).

A questo impulso propulsore di un Papa, che sembra essere stato mandato a scuotere il quieto vivere di una Chiesa ripiegata su se stessa, occorre aggiungere che veramente in attesa è innanzi tutto e soprattutto il Vangelo, il quale, invece, agli esordi della Chiesa, come attestano gli *Atti degli apostoli*, portava immediatamente l'*ekklēsia* (la comunità convocata) alla *koinonia*, (la comunità che accoglie Dio e in cui i componenti si accolgono reciprocamente) e alla *diakonìa*, passando senza intermediazioni dalla carità alla condivisione, dall'amore divino all'amore per gli altri. È esemplare il brano di *Atti 2,41-47*:

«Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno furono aggiunte circa tremila persone. Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno».

Qui l'accoglienza della Parola porta all'accoglienza dell'altro nella sua realtà concreta e nei suoi bisogni; la perseveranza è fedeltà a Dio e ai fratelli nell'essere "un cuor solo ed un'anima sola"; la condivisione deriva dalla sequela di Gesù, la sua mancanza indica mancanza di sequela.

1.2. Il patrimonio dottrinale condensato nel compendio della dottrina sociale della Chiesa

Per il patrimonio dottrinale consolidato, occorre precisare che quello fin qui menzionato ha assunto la caratteristica di un insegnamento sociale della Chiesa (dottrina sociale). È un *mare magnum*, di cui tuttavia sono disponibili sintesi e attualizzazioni ricorrenti, come quelle delle encicliche sociali.

Il ***Compendio della dottrina sociale della Chiesa*** ci offre un aiuto per la sintesi dei capisaldi di tale patrimonio in attesa. Pubblicato dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace nel giugno del 2004 e dedicato a "Giovanni Paolo II, maestro di dottrina sociale testimone evangelico di giustizia e di pace", ha una sua particolare struttura che collega il piano di Dio, piano di salvezza e di liberazione per l'umanità, alla realizzazione dei principi elementari e dei diritti umani.

Ecco la sua struttura.

Introduzione: Un umanesimo integrale e solidale

Prima Parte: La dimensione teologica…. Quattro capitoli:

1) Il disegno di amore di Dio per l'uomo e la società (argomenti: l'agire liberante di Dio; Gesù Cristo compimento del disegno; La persona umana; Disegno di Dio e missione della Chiesa);

2) Missione della Chiesa e dottrina sociale (argomenti: evangelizzazione e dottrina sociale; natura della dottrina sociale; dottrina sociale nel nostro tempo);

3) La persona umana e i suoi diritti (argomenti: il principio personalista; "l'imago Dei"; persona umana e suoi molti profili; i diritti umani);

4) I principi della dottrina sociale della Chiesa (argomenti: significato e unità; il bene comune; destinazione universale dei beni; sussidiarietà; partecipazione; solidarietà; valori fondamentali della vita sociale: verità, libertà, giustizia, la via della carità).

Seconda Parte: La dottrina sociale strumento di evangelizzazione … Sette capitoli:

5) La famiglia cellula vitale della società (argomenti: prima società naturale; matrimonio; soggettività sociale della famiglia; protagonista della vita sociale; società a servizio della famiglia);

6) Il lavoro umano (aspetti biblici; "rerum novarum"; dignità del lavoro; diritto al lavoro; diritti dei lavoratori; solidarietà tra i lavoratori; le "res novae" del mondo del lavoro);

7) La vita economica (aspetti biblici; morale ed economia; iniziativa privata e impresa; istituzioni economiche al servizio dell'uomo; le "res novae" in economia);

8) La comunità politica (aspetti biblici, fondamento e fine della comunità politica; l'autorità politica; il sistema della democrazia; comunità politica a servizio della società civile, lo stato e le comunità religiose);

9) La comunità internazionale (argomenti: aspetti biblici; regole fondamentali; organizzazione della comunità internazionale; cooperazione internazionale per lo sviluppo);

10) L'ambiente (aspetti biblici, l'uomo e l'universo delle cose; la crisi del rapporto con l'ambiente; una comune responsabilità);

11) La promozione della pace (aspetti biblici; la pace frutto della giustizia e della carità; il fallimento della pace: la guerra; contributo della Chiesa alla pace).

Terza parte: Il messaggio sociale non teoria, ma fondamento e motivazione per l'azione - 1 solo capitolo

12) Dottrina sociale e azione ecclesiale.

1.3. La carità politica nel confronto tra il Compendio e *l'Evangelii Gaudium* di Papa Francesco

Con tutti i limiti della sinteticità proponiamo qui una lettura, che, con riferimenti al magistero di Papa Francesco attraversa alcuni ambiti teologici specifici, partendo dal presupposto, documentato e sempre documentabile, che Papa Francesco dà pieno valore alla Dottrina sociale della Chiesa, né potrebbe essere il contrario[25]. Gli ambiti teologici si possono ricondurre al seguente itinerario: l'annuncio del Vangelo passa attraverso relazioni continuamente rinnovate, nell'adesione a Cristo, dall'assunzione della responsabilità solidale per l'altro. Riformuliamo il percorso attraverso 3 tesi.

1.3.1. Prima tesi: Non c'è annuncio del Vangelo senza gioia: la gioia che nasce dal vivere rapporti liberi, liberati e liberanti (con gli altri e per altri).

1) La gioia e l'annuncio

Evangelii gaudium 1. La gioia del Vangelo riempie il cuore e la vita intera di coloro che si incontrano con Gesù. Coloro che si lasciano salvare da Lui sono liberati dal peccato, dalla tristezza, dal vuoto interiore, dall'isolamento. Con Gesù Cristo sempre nasce e rinasce la gioia. In questa Esortazione desidero indirizzarmi ai fedeli cristiani, per invitarli a una nuova tappa evangelizzatrice marcata da questa gioia e indicare vie per il cammino della Chiesa nei prossimi anni.	**Compendio dott. Sociale, 2** *In quest'alba del terzo millennio, la Chiesa non si stanca di annunciare il Vangelo che dona salvezza e autentica libertà anche nelle cose temporali,* ricordando la solenne raccomandazione rivolta da san Paolo al discepolo Timoteo: «Annunzia la parola …. compi la tua opera di annunziatore del Vangelo, adempi il tuo ministero » (*2 Tm* 4,2-5).

2) La trascendenza

---

25 *Evangelii gaudium*: *L'insegnamento della Chiesa sulle questioni sociali*, n. 182: «Gli insegnamenti della Chiesa sulle situazioni contingenti sono soggetti a maggiori o nuovi sviluppi e possono essere oggetto di discussione, però non possiamo evitare di essere concreti – senza pretendere di entrare in dettagli – perché i grandi principi sociali non rimangano mere indicazioni generali che non interpellano nessuno. Bisogna ricavarne le conseguenze pratiche perché "possano con efficacia incidere anche nelle complesse situazioni odierne". I Pastori, accogliendo gli apporti delle diverse scienze, hanno il diritto di emettere opinioni su tutto ciò che riguarda la vita delle persone, dal momento che il compito dell'evangelizzazione implica ed esige una promozione integrale di ogni essere umano. Non si può più affermare che la religione deve limitarsi all'ambito privato e che esiste solo per preparare le anime per il cielo. Sappiamo che Dio desidera la felicità dei suoi figli anche su questa terra, benché siano chiamati alla pienezza eterna, perché Egli ha creato tutte le cose "perché possiamo goderne" (*1 Tm* 6,17), perché *tutti* possano goderne. Ne deriva che la conversione cristiana esige di riconsiderare «specialmente tutto ciò che concerne l'ordine sociale ed il conseguimento del bene comune».

L'annuncio è additare una trascendenza in sé stesso, tra gli uomini, *nel* e *oltre il* tessuto sociale, per rinnovarlo radicalmente, alla luce della stessa trascendenza, riscoperta e predicata, oltre che praticata

Evangelii gaudium	**Compendio dott. Sociale**
265. Abbiamo a disposizione un tesoro di vita e di amore che non può ingannare, il messaggio che non può manipolare né illudere. È una risposta che scende nel più profondo dell'essere umano e che può sostenerlo ed elevarlo. È la verità che non passa di moda perché è in grado di penetrare là dove nient'altro può arrivare. La nostra tristezza infinita si cura soltanto con un infinito amore. 87. *Sì alle relazioni nuove generate da Gesù Cristo*. Oggi, quando le reti e gli strumenti della comunicazione umana hanno raggiunto sviluppi inauditi, sentiamo la sfida di scoprire e trasmettere la "mistica" di vivere insieme, di mescolarci, di incontrarci, di prenderci in braccio, di appoggiarci, di partecipare a questa marea un po' caotica che può trasformarsi in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale, in un santo pellegrinaggio. In questo modo, le maggiori possibilità di comunicazione si tradurranno in maggiori possibilità di incontro e di solidarietà tra tutti. Se potessimo seguire questa strada, sarebbe una cosa tanto buona, tanto risanatrice, tanto liberatrice, tanto generatrice di speranza! Uscire da se stessi per unirsi agli altri fa bene. Chiudersi in sé stessi significa assaggiare l'amaro veleno dell'immanenza, e l'umanità avrà la peggio in ogni scelta egoistica che facciamo.	**4.** *Scoprendosi amato da Dio, l'uomo comprende la propria trascendente dignità, impara a non accontentarsi di sé e ad incontrare l'altro in una rete di relazioni sempre più autenticamente umane.* Uomini resi nuovi dall'amore di Dio sono in grado di cambiare le regole e la qualità delle relazioni e anche le strutture sociali: sono persone capaci di portare pace dove ci sono conflitti, di costruire e coltivare rapporti fraterni dove c'è odio, di cercare la giustizia dove domina lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Solo l'amore è capace di trasformare in modo radicale i rapporti che gli esseri umani intrattengono tra loro. Inserito in questa prospettiva, ciascun uomo di buona volontà può intravedere i vasti orizzonti della giustizia e dello sviluppo umano nella verità e nel bene.

3) Il progetto - L'annuncio è anche progettualità umana rivisitata e reimpostata secondo il progetto di Dio

Evangelii gaudium - 114. Essere Chiesa significa essere Popolo di Dio, in accordo con il grande progetto d'amore del Padre. Questo implica essere il fermento di Dio in mezzo all'umanità. Vuol dire annunciare e portare la salvezza di Dio in questo nostro mondo, che spesso si perde, che ha bisogno di avere risposte che incoraggino, che diano speranza, che diano nuovo vigore nel cammino. La Chiesa dev'essere il luogo della misericordia gratuita, dove tutti possano sentirsi accolti, amati, perdonati e incoraggiati a vivere secondo la vita buona del Vangelo.	**Compendio dott. Sociale -51** *All'identità e alla missione della Chiesa nel mondo, secondo il progetto di Dio realizzato in Cristo, corrisponde « una finalità salvifica ed escatologica, che non può essere raggiunta pienamente se non nel mondo futuro ».*[60] Proprio per questo, la Chiesa offre un contributo originale e insostituibile con la sollecitudine che la spinge a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia e a porsi come baluardo contro ogni tentazione totalitaristica, additando all'uomo la sua integrale e definitiva vocazione.[61]

4) Cristo culmine e svolta decisiva (escatologicamente irreversibile) del progetto di Dio

Evangelii gaudium - 197. Nel cuore di Dio c'è un posto preferenziale per i poveri, tanto che Egli stesso «si fece povero» (*2 Cor* 8,9). Tutto il cammino della nostra redenzione è segnato dai poveri… Il Salvatore è nato in un presepe, tra gli animali, come accadeva per i figli dei più poveri; è stato presentato al Tempio con due piccioni, l'offerta di coloro che non potevano permettersi di pagare un agnello (cfr *Lc* 2,24; *Lv* 5,7); è cresciuto in una casa di semplici lavoratori e ha lavorato con le sue mani per guadagnarsi il pane. Quando iniziò ad annunciare il Regno, lo seguivano folle di diseredati, e così manifestò quello che Egli stesso aveva detto: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; perché mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio» (*Lc* 4,18).	**Compendio dott. Sociale – 28.** a) In Gesù Cristo si compie l'evento decisivo della storia di Dio con gli uomini - *La benevolenza e la misericordia, che ispirano l'agire di Dio e ne offrono la chiave d'interpretazione, diventano tanto prossime all'uomo da assumere i tratti dell'uomo Gesù, il Verbo fatto carne.* Nel racconto di Luca, Gesù descrive il Suo ministero messianico con le parole di Isaia che richiamano il significato profetico del giubileo: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore» (4,18-19; cf *Is* 61,1-2). *Gesù si pone dunque sulla linea del compimento, non solo perché adempie ciò che era stato promesso e che era atteso da Israele, ma anche nel senso, più profondo, che in Lui si compie l'evento decisivo della storia di Dio con gli uomini*. Egli, infatti, proclama: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (*Gv* 14,9). Gesù, in altri termini, manifesta tangibilmente e in modo definitivo chi è Dio e come Egli si comporta con gli uomini.

1.3.2. Seconda tesi: La consacrazione cristiana/presbiterale è anche unzione profetica per la liberazione dell'uomo e nella scelta preferenziale dei poveri

1) Impegno sociale frutto di un ministero salvifico

Evangelii gaudium - 49. Usciamo, usciamo ad offrire a tutti la vita di Gesù Cristo… Se qualcosa deve santamente inquietarci e preoccupare la nostra coscienza è che tanti nostri fratelli vivono senza la forza, la luce e la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo, senza una comunità di fede che li accolga, senza un orizzonte di senso e di vita. Più della paura di sbagliare spero che ci muova la paura di rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli, mentre fuori c'è una moltitudine affamata e Gesù ci ripete senza sosta: « Voi stessi date loro da mangiare » (*Mc* 6,37).	**Compendio dott. Sociale** 539 *Nella Chiesa particolare, il primo responsabile dell'impegno pastorale di evangelizzazione del sociale è il Vescovo*, coadiuvato dai sacerdoti, dai religiosi e dalle religiose, dai fedeli laici. Con particolare riferimento alla realtà locale, il Vescovo ha la responsabilità di promuovere l'insegnamento e la diffusione della dottrina sociale, a cui egli provvede mediante appropriate istituzioni. *L'azione pastorale del Vescovo deve trovare attuazione nel ministero dei presbiteri che partecipano alla sua missione di insegnamento, santificazione e guida della comunità cristiana*. Con la programmazione di opportuni itinerari formativi, il presbitero deve far conoscere la dottrina sociale e promuovere nei membri della sua comunità la coscienza del diritto e dovere di essere soggetti attivi di tale dottrina. Tramite le celebrazioni sacramentali, in particolare quelle dell'Eucaristia e della Riconciliazione, il sacerdote aiuta a vivere l'impegno sociale come frutto del Mistero salvifico. Egli deve animare l'azione pastorale in ambito sociale, curando con particolare sollecitudine la formazione e l'accompagnamento spirituale dei fedeli impegnati nella vita sociale e politica. Il presbitero che svolge il servizio pastorale nelle varie aggregazioni ecclesiali, specie in quelle di apostolato sociale, ha il compito di favorirne la crescita con il necessario insegnamento della dottrina sociale.

2) Il Regno di Dio: chiamati ad essere salvati e a salvare dalle strutture sociali del male

Evangelii gaudium – 180. La proposta *è il Regno di Dio* (*Lc* 4,43); si tratta di amare Dio che regna nel mondo. Nella misura in cui Egli riuscirà a regnare tra di noi, la vita sociale sarà uno spazio di fraternità, di giustizia, di pace, di dignità per tutti. Dunque, tanto l'annuncio quanto l'esperienza cristiana tendono a provocare conseguenze sociali. Cerchiamo il suo Regno: « Cercate anzitutto il Regno di Dio e la sua giustizia, *No all'inequità che genera violenza.* 59. Oggi da molte parti si reclama maggiore sicurezza. Ma fino a quando non si eliminano l'esclusione e l'inequità nella società e tra i diversi popoli sarà impossibile sradicare la violenza. Si accusano della violenza i poveri e le popolazioni più povere, ma, senza uguaglianza di opportunità, le diverse forme di aggressione e di guerra troveranno un terreno fertile che prima o poi provocherà l'esplosione. Quando la società – locale, nazionale o mondiale – abbandona nella periferia una parte di sé, non vi saranno programmi politici, né forze dell'ordine o di *intelligence* che possano assicurare illimitatamente la tranquillità. Ciò non accade soltanto perché l'inequità provoca la reazione violenta di quanti sono esclusi dal sistema, bensì perché il sistema sociale ed economico è ingiusto alla radice. Come il bene tende a comunicarsi, così il male a cui si acconsente, cioè l'ingiustizia, tende ad espandere la sua forza nociva e a scardinare silenziosamente le basi di qualsiasi sistema politico e sociale, per quanto solido possa apparire. Se ogni azione ha delle conseguenze, un male annidato nelle strutture di una società contiene sempre un potenziale di dissoluzione e di morte. È il male cristallizzato nelle strutture sociali ingiuste, a partire dal quale non ci si può attendere un futuro migliore. Siamo lontani dalla cosiddetta "fine della storia", giacché le condizioni di uno sviluppo sostenibile e pacifico non sono ancora adeguatamente impiantate e realizzate.	**Compendio dottrina sociale** 52 Chiesa, Regno di Dio e rinnovamento dei rapporti sociali - *Dio, in Cristo, non redime soltanto la singola persona, ma anche le relazioni sociali tra gli uomini.* Come insegna l'apostolo Paolo, la vita in Cristo fa emergere in modo pieno e nuovo l'identità e la socialità della persona umana, con le loro concrete conseguenze sul piano storico. 55. Pertanto, «il progresso terreno, benché debba essere accuratamente distinto dallo sviluppo del Regno di Cristo, è di grande importanza per il Regno di Dio, in quanto può contribuire a meglio ordinare la società umana. 119 *Le conseguenze del peccato alimentano le strutture di peccato. Esse si radicano nel peccato personale e, quindi, sono sempre collegate ad atti concreti delle persone, che le originano, le consolidano e le rendono difficili da rimuovere*. E così esse si rafforzano, si diffondono, diventano sorgente di altri peccati e condizionano la condotta degli uomini.[228] Si tratta di condizionamenti e ostacoli, che durano molto di più delle azioni compiute nel breve arco della vita di un individuo e che interferiscono anche nel processo dello sviluppo dei popoli, il cui ritardo o la cui lentezza vanno giudicati anche sotto questo aspetto.

3) Dalla parte di Dio e pertanto dalla parte di coloro che gli stanno più a cuore

Evangelii gaudium - 197. A quelli che erano gravati dal dolore, oppressi dalla povertà, [Gesù] assicurò che Dio li portava al centro del suo cuore: «Beati voi, poveri, perché vostro è il Regno di Dio» (*Lc*6,20); e con essi si identificò: «Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare», insegnando che la misericordia verso di loro è la chiave del cielo (cfr *Mt* 25,35s).	**Compendio dottrina sociale** 182 c) Destinazione universale dei beni e opzione preferenziale per i poveri - *Il principio della destinazione universale dei beni richiede che si guardi con particolare sollecitudine ai poveri, a coloro che si trovano in situazioni di marginalità e, in ogni caso, alle persone a cui le condizioni di vita impediscono una crescita adeguata.* A tale proposito va ribadita, in tutta la sua forza, *l'opzione preferenziale per i poveri*: [384] «È, questa, una opzione, o una *forma speciale* di primato nell'esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la Tradizione della Chiesa.

1.3.3. Terza tesi: Cercare il Regno di Dio e la sua giustizia per realizzare una Chiesa povera e dei poveri

1) Consacrazione messianica nella Chiesa, popolo messianico

Lumen gentium 9 contiene la teologia della Chiesa come popolo messianico, con queste caratteristiche che rimandano direttamente alla consacrazione messianica di Gesù:

> «Questo popolo messianico ha per capo Cristo "consegnato per i nostri peccati, risuscitato per la nostra giustificazione" (Rm 4,25), che regna glorioso in cielo dopo aver ottenuto il nome che è al di sopra di ogni altro nome. Lo statuto di questo popolo è la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali, come in un tempio, inabita lo Spirito di Dio. La sua legge è il nuovo comandamento di amare come ci ha amati Cristo (cf Gv 13,34). Il suo fine è il regno di Dio, iniziato sulla terra da Dio stesso, ma destinato a dilatarsi sempre più, per essere portato a compimento alla fine dei secoli, quando apparirà il Cristo vita nostra (cf Col 3,4); allora "anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio" (Rm 8,21)» .

È il Regno di un Dio "schierato" al fianco degli oppressi, che realizza tutta la ricchezza dello *shalom:* felicità e benessere di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, attraverso il ristabilimento della giustizia: «Effetto della giustizia sarà la pace» (Is 32,17); Giacomo: «un frutto di giustizia viene seminato nella pace per coloro che fanno opera di pace» (Gc 3,18).

2) La pace-giustizia messianica ripudia la violenza e la conquista del potere terreno come tale

Papa Francesco al cap. 4 della *Evangelii gaudium* "La dimensione sociale dell'evangelizzazione" collega direttamente *confessione della fede e impegno sociale:*

> 178. Confessare un Padre che ama infinitamente ciascun essere umano implica scoprire che «con ciò stesso gli conferisce una dignità infinita». Confessare che il Figlio di Dio ha assunto la nostra carne umana significa che ogni persona umana è stata elevata al cuore stesso di Dio. Confessare che Gesù ha dato il suo sangue per noi ci impedisce di conservare il minimo dubbio circa l'amore senza limiti che nobilita ogni essere umano. La sua redenzione ha un significato sociale perché «Dio, in Cristo, non redime solamente la singola persona, ma anche le relazioni sociali tra gli uomini». Confessare che lo Spirito Santo agisce in tutti implica riconoscere che Egli cerca di penetrare in ogni situazione umana e in tutti i vincoli sociali

Chiarisce, con tutta la tradizione dell'insegnamento sociale della Chiesa che l'impegno è impegno per la pace e la giustizia e non deve cadere nella trappola della conquista del potere per il potere:

Evangelii gaudium – 80. È degno di nota il	**Compendio dottrina sociale -** 379**.** *Gesù, il Messia promesso, ha combattuto e sconfitto la tentazione di un messianismo politico,*

fatto che, persino chi apparentemente dispone di solide convinzioni dottrinali e spirituali, spesso cade in uno stile di vita che porta ad attaccarsi a sicurezze economiche, o a spazi di potere e di gloria umana che ci si procura in qualsiasi modo, invece di dare la vita per gli altri nella missione. Non lasciamoci rubare l'entusiasmo missionario! 99. Il mondo è lacerato dalle guerre e dalla violenza, o ferito da un diffuso individualismo che divide gli esseri umani e li pone l'uno contro l'altro ad inseguire il proprio benessere. In vari Paesi risorgono conflitti e vecchie divisioni che si credevano in parte superate. Ai cristiani di tutte le comunità del mondo desidero chiedere specialmente una testimonianza di comunione fraterna che diventi attraente e luminosa.	*caratterizzato dal dominio sulle Nazioni* (cf *Mt* 4,8- 11; *Lc* 4,5-8). Egli è il Figlio dell'uomo venuto «per servire e dare la propria vita» (*Mc* 10,45; cf *Mt* 20,24-28; *Lc* 22,24-27). Ai Suoi discepoli che discutono su chi sia il più grande, il Signore insegna a farsi ultimi e a servire tutti (cf*Mc* 9,33-35), indicando ai figli di Zebedèo, Giacomo e Giovanni, che ambiscono a sedersi alla Sua destra, il cammino della croce (cf *Mc* 10,35-40; *Mt* 20,20-23). 531. *Il primo livello* dell'opera formativa rivolta ai cristiani laici deve renderli capaci di affrontare efficacemente i compiti quotidiani negli ambiti culturali, sociali, economici e politici, sviluppando in loro il senso del dovere praticato al servizio del bene comune.[1130] *Un secondo livello* riguarda la formazione della coscienza politica per preparare i cristiani laici all'esercizio del potere politico: Coloro che sono o possono diventare idonei per la carriera politica, difficile ma insieme nobilissima, vi si preparino e cerchino di seguirla senza badare al proprio interesse e al vantaggio materiale».

La sequela di Gesù e la consacrazione messianica portano all'impegno sociale per gli svantaggiati e i più poveri.

Proprio l'amore, in quanto principio d'azione del popolo di Dio che scaturisce dallo Spirito Santo, è infatti la *dynamis*, la forza, che investe l'agire cristiano in tutta la sua ampiezza. In quanto tale è "carità politica". Ad essa si deve la gratuità e il perdono, ma anche la ricerca della giustizia e della pace. È amore *per* la verità, ma rimane pur sempre *carità*. Abbraccia con la tenerezza di Dio, sollevando dalle situazioni, in cui cadono o sono gettati i suoi figli, inconciliabili con la sua immagine e la sua figliolanza. Per questo occorre ricomporre teoria e prassi, recuperando tutto il valore storico della carità. Proprio la carità porta alla liberazione come forma concreta di una prassi che si radica nell'agire di Dio. Avremo modo di osservare che quando l'amore non arriva a questo spessore, l'immagine della Chiesa e la sua conseguente missione nel mondo, si offusca, facendo perdere di vista l'ampiezza e la profondità della realtà investita dal Vangelo. Pertanto affronteremo il tema dell'agire cristiano collegandolo, successivamente, anche ai differenti modelli di Chiesa che vi sono alla base.

2° CAPITOLO
Pensare sensibilmente ed agire solidariamente

2.1 *Teoria* e *prassi* nella storia del pensiero occidentale

2.1.1. Le origini del problema

Affrontando l'argomento in maniera sistematica, si potrebbe dire che si tratta del rapporto tra idea e realtà, in tutte le sue variazioni. È il rapporto tra parola e fatto, coscienza ed essere, pensare ed agire, soggetto ed oggetto. Le posizioni che lo hanno indicato sono tra le più controverse e le più varie della storia della filosofia. Vanno dalla negazione del secondo polo, che verrebbe sempre e comunque assorbito nel soggetto pensante o interrogante, all'affermazione contraria che ritiene il primo come semplice cristallizzazione di ciò che accade nella realtà fattuale[26]. Tra questi due estremi c'è un florilegio di posizioni intermedie e variegate. Anche per la teologia il rapporto in questione non è stato, e non è tuttora, di secondaria importanza. Ha assunto diverse connotazioni storiche e al presente si può ricondurre a quello tra i principi e l'attuazione storica del cristianesimo, tra la sua essenza e la sua modalità concreta e visibile, insomma tra il Vangelo e la Chiesa, come pure tra la vita contemplativa e quella attiva. Per ciò che ci interessa maggiormente, investe il legame tra riflessione teologica e attività pastorale.

Le origini del binomio riassunto in teoria-prassi sono ricondotte da alcuni fino a Erodoto, che distingueva tra *theōrein* e *istorein*, (vagamente traducibili come *teorizzare* e *storicizzare*[27]), due atti ritenuti fondamenti della scienza storica, mentre la scuola ionica riteneva la *theōría*, una contemplazione spirituale di cose astratte[28]. Da Platone in poi si trova l'associazione con *theion* (divino). La filosofia è considerata *theōría* in quanto è ricerca cognitiva dell'ultimo fondamento divino del reale. La distinzione di Aristotele è nota. C'è una vita che pensa (*bios theōrētos*, cioè vita teoretica) e una realtà vitale che agisce (*bios praktikos*, cioè vita pratica). La sua tripartizione è divenuta ormai classica: *theōría*, *praxis*, *poiēsis* (cioè teoria, prassi, produzione). La prima riguarda il pensare in quanto tale, la seconda è una particolare forma di conoscenza tesa all'agire morale, la terza indica invece l'attività più propriamente tecnica e artigianale[29].

Nel seguito della storia del pensiero greco, si esaspera una sorta di dualismo che spinge sempre più il momento teorico verso la gnosi. Proprio questa riesce ad assorbire in sé, attraverso l'ascesi, l'aspetto più propriamente pratico. Tommaso d'Aquino riprendeva dalla filosofia greca la *teoria* in quanto conoscenza speculativa, e riservava la dimensione pratica al comportamento etico. Riteneva, con Aristotele, che la scienza coltivata al fine della conoscenza, è sapienza e ne deduceva che la teologia, pur non essendo una scienza pratica, è pur sempre scienza, oltre che sapienza[30].

---

26 W. POST, «Theorie und Praxis», in K. RAHNER (ed.), *Herders Theologisches Lexikon* 7, 263-268.

27 In realtà il primo termine indica l'esaminare, il secondo l'investigare.

28 Cf *Ivi*, 265.

29 I passi citati sono *Topica* (145) e *Metafisica* (1025 b 25 ss): cf W. PANNENBERG, E*pistemologia e Teologia,* Queriniana, Brescia 1975, 219, che rimanda a E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* II/2,5 ed., 1963.

30 Sull'intera questione cf M. D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaka Book, Milano 1985. L'autore racconta anche le incomprensioni incontrate da Tommaso per aver ribadito il carattere scientifico della teologia andavano dallo scetticismo al sospetto da parte di quanti ritenevano una tale legittimazione scientifica un deprezzamento della teologia. Tra questi lo stesso papa Gregorio IX, autore di una lettera sui teologi di Parigi, dei quali lamentava una «commistione adulterina con la dottrina dei filosofi» (Cf *Ivi*, 47-48). A Parigi e a Napoli Tommaso poté continuare a insegnare ugualmente, anche se i suoi oppositori dopo la sua morte (1274), riuscirono a far condannare i presunti "errori" del suo pensiero. I sospetti continuarono per circa un mezzo secolo, quando, grazie a Giovanni XXII, la dottrina di Tommaso fu pienamente riabilitata.

Ricorreva al concetto di scienza della sua epoca, osservando che in quanto scienza umana, la teologia è subalterna alla scienza divina, quella di Dio comunicata all'uomo attraverso la rivelazione. Concludeva che la teologia è una scienza teorica, perché essendo sapienza, contempla nella carità ciò che Dio ha comunicato all'uomo[31].

Il nominalismo ha insistito sulla *cognitio practica*, la conoscenza pratica, ritenendo che ad orientare la volontà dell'uomo e a determinarne l'agire è proprio la conoscenza di Dio, fine della persona umana. Per Duns Scoto la conoscenza del fine non si può separare dalla conoscenza dell'oggetto e ciò ha rilevanza per la prassi[32]. È una posizione che, mentre sembrerebbe a prima vista riconciliare prassi e teoria, ha per effetto un allontanamento ulteriore dei due poli del problema. Infatti, tanto il soggetto quanto la coscienza finiscono con l'allontanarsi sempre di più dagli oggetti con i quali hanno a che fare. L'esito non può essere che uno: si buttano le basi per quei moderni sistemi scientifici spesso chiamati pre-assiomatici, perché separano l'operazione logica formale degli enunciati di base (*assiomi*) dalla loro applicabilità e corrispondenza al reale. In questo modo, si abbandona il mondo "oggettivo" alla deriva del metodo induttivo e della conoscenza meramente sperimentale. Influssi negativi di una simile procedura nel campo teologico odierno possono ravvisarsi nella tendenza, ancora presente in una certa teologia occidentale, a curare fino alla smania gli aspetti scientifico-formali delle formulazioni, trascurando il loro imprescindibile legame con la fede e con la prassi del popolo di Dio.

2.1.2. Il mondo protestante e la "teologia pratica"

Facendo qualche riferimento storico alla discussione più propriamente teologica, possiamo annotare come soprattutto il mondo protestante fosse originariamente ostile a qualsiasi idea di teologia come scienza teorica. Lutero affermava con determinazione che «la vera teologia è pratica» e che «la teologia speculativa appartiene chiaramente al diavolo»33. Il motivo di questo radicale cambiamento di prospettiva dalla tradizione medioevale, risiede nel fatto che per Lutero l'oggetto della teologia non è Dio in quanto tale, ma solo il suo rapporto con noi. Secondo il riformatore, «il soggetto proprio della teologia è l'uomo, reo di peccato e perduto, e Dio giustificatore e salvatore dell'uomo peccatore»[34].

Da Lutero in poi il mondo evangelico del XVI e XVII secolo ha preferito parlare della teologia come *scienza pratica*, anche se occorre precisare che una simile denominazione non si riferiva di per sé a un esercizio etico-religioso. Indicava invece il rapporto salvifico e il risvolto antropologico dell'agire di Dio. Non mancavano posizioni altrettanto ferme, come quella di J. H. Alsted, il quale ammetteva una definizione della teologia come scienza solo in un senso molto lato: conoscenza delle cose divine, a partire dalla Scrittura e senza alcun rifacimento o elaborazione teoretica. Dopo il radicalismo dei primi riformatori, altri hanno riconosciuto alla teologia il carattere di *scienza pratica* in stretto riferimento a Dio e all'esistenza umana. La teologia *positiva* ha assunto una connotazione anch'essa antagonistica alla teologia scolastica, disdegnata come "dotta" o "accademica", e ha ribadito l'importanza di ancorare la prassi cristiana alla *sola Scriptura*.

---

31 La *Summa Theol.* nell'art. 2 della I *quaestio* afferma esplicitamente che la teologia è una scienza subalterna ai principi della scienza di Dio. Ma Pur comprendendo tanto l'aspetto teorico e quello pratico, «la teologia è più teorica che pratica perché, di fatto, si occupa più delle cose divine che degli atti umani» (*Ivi*, art. 4).

32 *Ordinatio* I, n. 297.

33 LUTERO, WA TR 1, n. 153 (citato da W. PANNENBERG, *Epistemologia*..., op. cit., 222).

34 LUTERO, WA 40, 2, 328, 17, così annota ancora Pannenberg, che sottolinea il taglio esistenziale e pastorale del concetto di teologia come scienza pratica.

L'orizzonte, alquanto ristretto, di questa concezione poté essere superato grazie a Schleiermacher, che operò, nel secolo scorso, una sintesi tra concetto positivo e concetto pratico della teologia. Riaffermò che la dottrina deve restare sempre ancorata alla positività della Parola di Dio e tuttavia riconobbe il carattere "pratico" della teologia, a motivo della presenza della Chiesa nella società. Da allora in poi, a partire da Troeltsch, la teologia evangelica, seguita successivamente da quella cattolica, ha visto riconosciuto il suo carattere "storico", in quanto scienza del cristianesimo. Il riferimento alla prassi, ha portato in sostanza la teologia a legarsi sempre più alla storia, fino a rischiare di ridurre tutto ad essa. La reazione all'impostazione storicista non tardò a manifestarsi. Venne in primo luogo dalla teologia dialettica. Barth insorse contro con decisione, parlando della teologia come della scienza di Dio e della sua rivelazione, a servizio della Parola di Dio, che rimane sempre soggetto di ogni altra parola umana. A quella Parola va l'ossequio e l'obbedienza dell'intelletto e della volontà. Ammettendo la teologia come servizio, sul piano ecclesiale, Barth ritenne la teologia possibile solo come "autoesame scientifico" della Chiesa, cioè come autocorrezione continua del suo stesso parlare di Dio.

È una posizione alla quale si è avvicinato anche Ebeling, per il quale l'oggetto della teologia è l'evento linguistico nell'ascolto della Parola di Dio. La teologia esamina il processo secondo cui tale evento si svolge e, interpretando l'annuncio, ha di mira la sua proclamazione nell'assemblea. Da qui nasce la "responsabilità ecclesiale" che deve animare non solo i teologi, ma anche la teologia nel suo insieme, sicché la teologia è una "scienza responsabile". È un'attività che deve muoversi nell'ambito della fedeltà al "dato storico", costituito nella sua essenzialità dal fatto che Dio ha parlato. Fedeltà al fatto significa anche fedeltà ai suoi contenuti. Ne discende che l'ermeneutica non è una scienza come le altre scienze, perché non è fine a se stessa, ma è finalizzata all'annuncio corretto e fedele della Parola di Dio. La responsabilità ecclesiale, che Ebeling ascrive ai caratteri specifici della teologia, è in sé un fatto positivo e viene a colmare una lacuna: l'importanza comunitaria, ecclesiale, di ogni teologare. In questa maniera, Ebeling ed altri teologi evangelici moderni, che pur non ripudiano il carattere scientifico della teologia, recuperano la sua dimensione *pratica*, grazie all'ecclesialità oltre che alla storicità salvifica di quel rapporto determinante tra Dio e l'uomo tanto caro ai primi protestanti.

2.1.3. Prassi, sperimentazione, ed esperienza

Da questa breve panoramica si può già ricostruire un primo spezzone della storia del travagliato rapporto tra teoria e prassi. È una storia che segna comunque la modernità, nella quale la ricerca più propriamente scientifica privilegia sempre più la conoscenza empirica. Sono note le posizioni di Galileo, da una parte, e di Bacone, dall'altra. Non sono che gli inizi di una tendenza che affermerà sempre più il valore della sperimentazione in quanto atto che costringe la natura a manifestare se stessa e le sue leggi. La prassi è sostanzialmente il potere che lo scienziato ha nei confronti di ciò che lo circonda. In questo modo la teoria è solo ciò che ha bisogno di essere dimostrato attraverso la sperimentazione, diversamente perde qualsiasi valore conoscitivo. Non ha infatti alcun valore ciò che non può essere dimostrato sperimentalmente. Il problema della conoscenza si afferma con queste caratteristiche, fino ad assumere connotati chiaramente antimetafisici.

Il mondo filosofico dell'epoca non può ignorare il problema e nemmeno negare i successi che la scienza va conseguendo grazie al suo metodo. Non può, d'altro canto, rassegnarsi a semplice scientismo. Tende allora ad una nuova sintesi tra momento teoretico e momento empirico, cercando di comprendere le condizioni generali e il funzionamento complessivo del conoscere. Lo sforzo di Kant è di ristabilire un equilibrio tra ciò che molti avevano visto come definitiva

separazione, tra la *ragione pura* e la *ragione pratica*. Questi due lemmi compendiano secoli di controversie e di approfondimenti, che sono risultati determinanti sia per il mondo scientifico sia per quello teologico. Rappresentano non due diverse ragioni, ma due modi differenti che la ragione ha di porsi di fronte al reale. La *ragione pratica* richiama immediatamente alla prassi, ma questa non è nella filosofia di Kant semplice banco di prova di una teoria, perché ha essa stessa una sua impalcatura e un suo impianto teorico.

Quella di Kant è una sintesi provvisoria e si manifesta ben presto precaria, per i noti problemi di comunicazione che solleva tra le due modalità di conoscere e tra lo stesso conoscere e la consistenza della realtà conosciuta. Spinge infatti una larga parte della filosofia successiva a privilegiare il momento *teoretico*, ideale, come fonte del reale, al punto che per Hegel la prassi non è altro che l'apparizione (*Erscheinung*) storica della ragione, anzi proprio la ragione costituisce la realtà[35]. Spinge un'altra parte a dare valore preminente all'elemento *pratico*, esperienziale o materiale che sia. La cosiddetta "sinistra hegeliana" sviluppa una critica serrata all'autogiustificazione ideologica in cui incorre la posizione di Hegel e rivendica alla prassi un primato non solo critico, ma anche *rivoluzionario*. Ciò accade nel senso che ogni teoria diventa soggetto ed oggetto di critica, alla luce di una dialettica storica, i cui soggetti si affermano l'uno a spese dell'altro. Tutto avviene in un processo che non è mutevole per dialettica interna, ma che attraverso la rivoluzione, tende ad una conciliazione ultimativa tra teoria e prassi, tra anticipazioni ideali e condizioni storiche reali.

2.1.4. Moderni tentativi di conciliare prassi e teoria

Come si sarà notato, le posizioni sono molto diverse, anche se è immediatamente da precisare che anche tendenze contrapposte, come queste accennate, non elidono l'uno o l'altro momento, come talora è dato di sentire. Teoria e prassi sono sempre ugualmente presenti, sebbene sotto le più varie denominazioni. Sono effettivamente troppo importanti entrambe, perché possano essere annullate. Negarne una o l'altra equivarrebbe a negare uno degli aspetti fondamentali del modo di essere nel mondo. Nessuno pensa realmente di poter cancellare definitivamente l'una a vantaggio dell'altra. È vero piuttosto che si tratta di capire in che maniera teoria e prassi siano interdipendenti e quale delle due abbia un *primato*, che, se non sempre o in tutti è un primato di valore, è tuttavia in tutti di importanza strutturale per la conoscenza. Il problema diventa allora capire se la prassi abbia origine da una teoria previamente formulata o se la stessa teoria non sia che il risultato di una prassi già sperimentata e consolidata.

Accanto all'opera di sintesi sempre ritentata dalla filosofia, gioverà ricordare anche un'altra corrente culturale che sembra proporre una soluzione alternativa. Ci riferiamo al romanticismo prima e all'esistenzialismo dopo. In ambedue si compie il tentativo di congiungere la significanza della vita individuale e collettiva con lo stesso pensiero umano. L'esistenza, con le sue impreteribili ragioni, riaffiora come ragione ultima e definitiva. Se ciò è il substrato comune a tanta letteratura e cultura contemporanea, non manca chi si dedica a un approfondimento più sistematico del valore che l'elemento vitale e *pratico* hanno per l'uomo e quindi per la realtà in genere. M. Blondel riprende l'antico e ricco filone dell'elemento vitale legato all'agire dell'uomo. Passa dalla rinominazione tomista "della *praxis* aristotelica a quella che Tommaso d'Aquino aveva ribattezzato come *actio*. Infatti Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*[36] aveva caratterizzato l'agire umano

[35] Il pensiero di Hegel sulla prassi (cf *Vorrede zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts*) è, a ragione, presentato come differente tanto da quello di Platone, quanto da quello di Fichte. Per il filosofo greco la prassi era superata continuamente dall'idea, e dunque dalla teoria, ad essa preesistente e ad essa ogni prassi continuamente si riferiva. Per Fichte la teoria costruisce, dandole concrezione oggettuale, la prassi.

[36] VI, 3-4.

distinguendolo da quello animale e lo aveva chiamava *prassi*. Tommaso aveva parlato invece di *actio,* azione, indicando con ciò l'attività umana come tale, pur privilegiando quella spirituale, riguardante il pensiero, la volontà e la contemplazione. Per Tommaso l'*actio* è azione transitiva (come la produzione aristotelica), oppure azione immanente (l'attività spirituale)[37].

Blondel, e in genere la *filosofia dell'azione*, continuano ad adoperare il termine "azione" e non quello di prassi. Fanno dell'azione il principio per attingere la realtà, fino ad arrivare al suo referente ultimo, l'Assoluto[38]. L'opera fondamentale del filosofo francese è contemporaneamente *saggio di una critica della vita* e *saggio di una scienza della "pratique",* termine tradotto recentemente con "*prassi*". Il principio determinante l'intera l'impalcatura di Blondel resta tuttavia l'*action* in quanto tale, vale a dire, ciò che costituisce l'esperienza umana fondamentale. Irrinunciabile e innegabile presupposto ed espressione di qualsiasi vivere umano, l'azione trascina con sé una serie di domande che iniziano e terminano con la questione fondamentale: «La vita umana ha o non ha un senso? E l'uomo ha un destino? lo agisco, ma senza neanche sapere che cos'è l'azione, senza aver desiderato di vivere, senza conoscere esattamente né chi sono né addirittura se sono»[39].

Non si tratta di *una* domanda, ma *della* domanda, ed è singolare che nasca e muoia con l'azione, o meglio con l'attività umana, mai riducibile a mera speculazione, ma che costituisce un anello di congiunzione tra il contemplare le cose e il volerle. Siamo sulla scia di John Henry Newman, considerato uno degli antesignani della filosofia dell'azione, che scriveva:

> «quando un grande enunciato [...] si diffonde in una moltitudine di uomini e di questi richiama l'attenzione, esso non è soltanto ricevuto passivamente [...] ma diventa un principio attivo dentro di loro, portandoli ad una contemplazione sempre nuova di esso, ad una sua applicazione in svariate direzioni e alla sua diffusione ovunque»[40].

Blondel, al pari di tutta quella corrente culturale che si rifà all'azione, non misconosce dunque l'atto più eminentemente teoretico dell'uomo, ma vede anche questo come azione, e ne cerca una collocazione all'interno delle differenti dimensioni dell'attività umana. Prende insomma sul serio l'agire in quanto tale, incluso quello della riflessione teoretica, indagando su ciò che smuove e porta avanti proprio l'agire in quanto tale.

La posizione del pragmatismo, nella sua forma più grezza, costituisce un passo indietro rispetto al marxismo. Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx aveva ancora colto un immancabile rapporto che deve sempre intercorrere tra teoria e prassi, pena lo scadimento della teoria a scolasticismo senza nerbo oppure della prassi a misticismo senza critica. La tesi 2 infatti recitava:

> «La questione se al pensiero umano corrisponda una verità oggettiva non è una questione teorica, ma una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere (*Macht*), l'aldiquà del suo pensiero. La disputa sulla realtà o la non realtà di un pensiero che si isoli dalla prassi è una questione puramente scolastica»[41].

Ma ciò significava pure che anche la prassi da sola è monca, se è vero che colui che si affida unicamente ad essa, senza vagliarla criticamente, scade in un «misticismo senza critica». Il fatto è che pur essendo una sorta di verifica della teoria, la prassi è ulteriormente verificata da questa, in una circolarità che le rende entrambe organicamente complementari. Ma c'è di più. Si parte da una

---

37 Cf *Summa Theol*. II, I, q. 3, a. 2; q. 111, a. 2; II, I, q. 57 a. 4.

38 M. BLONDEL, *L'azione. S*aggio di una critica della vita e d'una scienza della prassi, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993 (l'originale è del 1893).

39 *Ivi*, 65.

40 J H. NEWMAN, *Saggio di una grammatica dell'assenso* (1970), così citato da G. REALE / D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* 3, La Scuola, Brescia 198911, 532.

41 Così la tesi 2, citata da E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* I, Suhrkamp, Frankfurt a M., 1980, 311.

concezione che non si limita a far discendere la prassi dalla teoria, ma vede la stessa realtà *costringere* la mente umana a formulare la teoria. Ciò significa che la prassi interviene a modificare il mondo e determina in definitiva la formulazione della corrispondente teoria. È rimasta celebre la domanda (con la relativa risposta) che manifesta il capovolgimento di prospettiva del rapporto teoria-prassi: «Le necessità teoriche riusciranno a diventare necessità immediatamente pratiche? Non basta che il pensiero spinga alla loro realizzazione, è necessario che la realtà stessa tenda al pensiero»[42].

L'intero sistema sembra voler ancora conciliare i due termini in gioco, ritenendo che se la prassi cambia la natura, non lo fa in modo automatico, perché richiede l'elemento conoscitivo, la coscienza. Ma in questa maniera prassi e teoria appaiono complementari e reciprocamente referenziali. Se una certa concezione marxiana lo affermava in linea di principio, non si soffermava tuttavia sul modo e sulle formalità che rendessero possibile una simile sintesi. Né era mossa dalla preoccupazione di salvaguardare una qualche verità dal pericolo della sua relativizzazione attraverso il momento pratico. Il marxismo successivo a Marx è invece soggiogato dal fascino del moto rivoluzionario come leva che forza il momento teorico, sì da sussumere qualsiasi teoria attraverso la conquista dei mezzi di produzione del proletariato. Lenin proclamava: «Per la rivoluzione non basta che le masse sfruttate e oppresse abbiano coscienza dell'impossibilità di vivere come prima e reclamino cambiamenti; per la rivoluzione è necessario che gli sfruttatori non possano più vivere né governare come prima»[43].

Ben altra preoccupazione mostra Blondel, a cui invece sta a cuore che la soggettività umana, proprio a partire dall'agire, resti fondamentalmente aperta alla trascendenza. Non si tratta di una nuova concezione sulla genesi della verità a partire dalla prassi, come se la verità fosse dipendente e riplasmabile attraverso la prassi. Per il filosofo francese la verità ha sempre un'importanza fondamentale e l'azione non è che uno dei mezzi, anzi è la via maestra per coglierla. L'autore scrive verso la conclusione del suo saggio:

> «Pertanto lo studio dell'azione ha come risultato necessario quello di giustificare gli stessi termini del problema che si impone a tutti, offrendo una spiegazione esaustiva dell'originaria ambizione dell'uomo, e quello di determinare la legge della vita umana, con la semplice constatazione di ciò che è: *Veritas norma sui*. Non c'è esortazione o istruzione che valga quanto quella visione dell'inevitabile. [...] Dobbiamo semplicemente lasciare che quella verità necessaria si dispieghi nonostante tutte le sue resistenze. Bisogna avere abbastanza fiducia in essa per non attendere nulla se non dalla sua sola presenza»[44].

Se la prassi sembra essere immanente ad un pensiero che diventa esso stesso modificatore del mondo, si tratta sempre, di una prassi che non si regge senza la luce della verità. Il pensiero non la plasma *ex novo*, ma piuttosto la scopre. E nondimeno non si può negare quella circolarità di cui si parlava: «dal pensiero alla prassi e dalla prassi al pensiero: il cerchio deve essere chiuso nella scienza perché lo è nella vita»[45].

Ma il problema è proprio questo: sapere quanto la scienza sia specchio fedele della vita o quanto piuttosto non sia una sorta di sistema che finisce con l'alimentare se stesso, inventandosi non solo gli strumenti, ma persino i pezzi su cui lavora. Il pericolo è sempre quello di cadere in un circuito

---

[42] «Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genugt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken werden» (La citazione è tratta da *Zur Kritik der Hengelschen Rechtsphilosophie,* in K. MARX - F. ENGELS, *Werke* I, Berlin 1968, 386.

[43] V. I. LENIN, «L'"estremismo" malattia infantile del comunismo», in *Opere XXXI, 96* (citato da F. A. DEL VAL, «Prassi», in M. MARTINI [ed.], *Dizionario di filosofia contemporanea*, Cittadella, Assisi 1979, 44.

[44] M. BLONDEL, *L'azione. S*aggio..., op. cit., 579.

[45] *Ivi.*

che si autoalimenta, così come il maniaco finisce coll'offrire sempre nuove ragioni ad una ragione che ha perso irrimediabilmente il contatto con la realtà. Se ciò può succedere alla scienza in quanto tale, può accadere anche alla teologia. Da qui l'importanza di riscoprire il valore *pratico* delle asserzioni teologiche, ovvero la loro incidenza sulla vita e il valore che la vita ha su di esse.

Affiora lo spinosissimo problema della consistenza della verità e della sua indisponibilità, per definizione, a manipolazioni dovute alla prassi. L'equilibrio di Blondel e la sua attenzione all'elemento spirituale come base determinante e qualificante l'azione non danno certo adito ad alcuna relativizzazione della verità. A torto egli venne accusato di modernismo. Come i suoi commentatori non tralasciano di annotare, quell'accusa era totalmente ingiusta, sebbene avesse pesato tanto su di lui, da far mettere all'*Indice dei libri proibiti* i suoi *Annales de Philosophie Chrétienne*, nei quali egli aveva espresso il suo pensiero sotto pseudonimo[46]. È ugualmente sostenuto che la posizione equilibrata di Blondel non sempre si ritrovasse nei suoi collaboratori o discepoli. L'equilibrio in effetti si perde allorquando in un contesto più filosofico o specificamente più scientifico alcuni estrapolano la sua dottrina sull'azione dal suo *humus* spirituale ed esistenziale.

Radicalizzando la centralità dell'azione, rivisitata come prassi, e mettendo in risalto condizionamenti e circostanze in cui questa ha luogo, proprio una corrente della Filosofia dell'azione preparò il passaggio al Pragmatismo. Pensatori come W. James, e J. Dewey[47] recuperano il termine "prassi", ma ne capovolgono la prospettiva di fondo, al punto che l'azione non è un mezzo per raggiungere la verità, ma è essa stessa il criterio della verità. L'azione è per il pragmatista l'esperienza, non solo come strumento di verifica, ma come elemento che discrimina la verità o la non verità. Si potrebbe dire che la prassi non è più ciò che caratterizza il soggetto umano o il suo esprimersi in quanto tale, ma piuttosto ciò che dimostra significanza o irrilevanza di ogni cosa e, con ciò, ne determina la verità. La prassi non viene definita, eppure decide di volta in volta ciò che è reale e ciò che non lo è.

Sebbene con altri intenti, la sociologia ritorna sui rapporti interumani, e quindi sull'agire come modalità tipica dell'uomo. Ci riferiamo a una corrente della sociologia che considera l'azione non come semplice modalità dell'essere relazionale dell'uomo, ma la radice del suo vivere sociale. L'azione contiene già la società, perché il soggetto agente, proprio perché *agisce*, deve sempre essere correlato all'altro e quindi alla società. Vi è *orientato* e persino *predeterminato*, perché è la società a costituire l'insieme delle condizioni che rendono possibile ogni modalità dell'agire[48]. L'agire è, di conseguenza, un continuo reagire e interagire. Ciò che l'agente compie è sempre frutto di una scrittura collettiva. Anche il concetto che egli si forma di sé nasce e si plasma in questa realtà sociale, al punto che si afferma che la "mente" e la società sono strettamente interdipendenti, come lo sono il concetto di sé e il concetto dell'altro[49].

L'acquisizione di queste interconnessioni fondamentali non può certamente prescindere dalla complessità del soggetto, né per ciò che riguarda la sua libertà (e la conseguente progettualità), né per ciò che riguarda il suo immediato e costitutivo rapporto con l'altro. Ma asserire ciò significa affermare qualcosa di più di quanto sosteneva la filosofia aristotelico-tomista. Infatti la prassi non può essere ricavata solo dalla differenza tra mondo umano e mondo non umano. Per due motivi

---

46 Alcune affermazioni dell'*Umani Generis*, del 1950 e allusioni dell'enciclica *Pascendi* (*Ds* 3477, 3481) sembrano prendere di mira il pensiero di Blondel, il cui equilibrio fu peraltro reso precario da Laberthonnière. Solo successivamente si chiarì che Blondel non cadeva sotto la censura del magistero (cf Lettera di Montini a Blondel: *La vie intellectuelle 17* [1945] 40). Sulla posizione di Blondel a proposito della cosiddetta *apologetica dell'immanenza* cf K. H. SCHELKLE, «Apologetik. IV Immanenzapologetik», in *Herders-Theologisches Lexikon* 1, cit., 165-167.

47 Sono fondamentali di W. JAMES, *Pragmatismo*, del 1907 e J. DEWEY, *Esperienza e natura*, del 1925.

48 Cf E. DURKHEIM, *La scienza sociale e l'azione*, Il Saggiatore, Milano 1972.

49 Cf *L'interazionismo simbolico*, in particolare: G. H. MEAD, *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze 1966.

fondamentali: è diventato oggi abbastanza chiaro che il mondo cosiddetto non umano costituisce un'unità con l'uomo ed inoltre l'indagine sull'agire porta più lontano di ciò che appare a prima vista.

L'analisi dimostra che *agire* è sempre *interagire*, fino ad affermare che la prassi è comunque *interprassi*, nel senso che l'interazione si gioca non solo tra il mio io e l'altro io, ma anche tra il suo agire e il mio agire, sicché l'agire dell'uno influenza l'agire dell'altro ed è da questo influenzato. Lo conferma da più parti anche la ricerca sociologica: sia quando appronta a una dottrina adeguata dell'*interazione*, che quando ricorre all'*agire comunicativo,* come modo di agire tipico della comunicazione. In modo specifico, la psicologia sociale conduce una più approfondita analisi sull'interazione come reciproca influenza dei soggetti, nelle varie forme sociali della vita umana. Essa rimanda alla prima infanzia per la fondamentale acquisizione degli strumenti comunicativi, che contemporaneamente abilitano alla socializzazione e sono frutto di essa, e sostiene che ciò costituisce la base del processo per la formazione della propria personalità[50]; oppure considera determinante l'interazione tra gruppi[51]; o ritiene, infine, che il processo stesso dia origine a veri e propri sistemi sociali[52].

In conclusione, le scienze umane sono oggi in grado di indicare l'interconnessione esistente tra l'agire e il pensare come un rapporto dinamico. Ci consentono di evitare i massimalismi ideologici e le facili scorciatoie epistemologiche, alle quali anche la teologia non è stata indifferente, per guardare alla realtà *umana* come realtà comunque *interumana* e per rilevare l'agire del singolo come continuo relazionarsi all'*altro.* In questa maniera, anche se non dimostrano (cosa del resto non richiesta), nemmeno contraddicono il fatto che l'agire dell'uomo possa essere meglio inteso in un contesto teologico più ampio. E il contesto, per il credente in un Dio che si rivela nella storia, è il dialogo interattivo tra l'agire di Dio e l'agire dell'uomo[53]. Si tratta di un *inte-ragire* teologicamente qualificante, perché dà un senso particolare (per noi di natura *ecclesiale*, oltre che *storica*) all'agire umano come interagire con l'intenzionalità di Dio, nella contestualità sempre interagente della comunità come suo popolo e, per noi, come popolo delle beatitudini.

2.1.5. L'agire presso le culture non occidentali

Tutto il discorso fatto significa che la teologia deve essere capace di leggere i segni della presenza salvatrice di Cristo in questo nostro tempo, interpretandolo alla luce dell'agire di Dio. Parliamo di un agire (una prassi) che si è per sempre caratterizzato come storia vissuta e reale nella persona di Cristo. Proprio tale storia vissuta nel passato travalica il passato, perché è storia che plasma continuamente la storia di tutti, essendo diventata generatrice di una nuova qualità della storia. Come? Attraverso la categoria della memoria trasformatrice della passione e della risurrezione di Cristo. Su questa scia essa dischiude gli spazi di futuro che quella memoria ogni volta rende possibile[54]. Ma ciò comporta anche una solidarietà continua che la teologia vive con la

---

50 Cf J. THIBAUT- H. KELLEY, *The social psichology of groups*, New York 1959.

51 Cf R. F. BALES, *Interaction process analysis*, s.l., 1953.

52 Cf J. L. MORENO, *Principi di sociometria*, il Mulino, Milano 1964 e T. NEWCOMB, *The acquaitance process*, New York 1961. Cf ancora M. SHERIF, *L'interazione sociale*, il Mulino, Bologna 1972.

53 Abbiamo esposto in maniera più sistematica queste caratteristiche già nelle nostre prime pubblicazioni. Cf G. MAZZILLO, *Teologia come prassi di pace,* La Meridiana, Molfetta (Bari) 1988; ID., *Gesù e la sua prassi di pace*, La Meridiana, Molfetta (Bari) 1990; per riprenderle, per la parte riguardante l'essere umano, in ID., *L'uomo sulle tracce*…, cit.; e, per la parte riguardante Dio, in ID., *Dio sulle tracce dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.

54 Cf J. MOLTMANN, *Che cos'è oggi la teologia?*,Queriniana, Brescia 1991, 6ss. Per la riflessione sul versante cattolico cf J. B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978; ID. «Memoria passionis, nel pluralismo delle religioni e delle culture», in *Regno-attualità* (*n. 22* , 2000), p. 769ss;

sofferenza che caratterizza ogni epoca e con i sofferenti del presente, oltre che con quelli del passato. Ciò che Moltmann chiama "compito terapeutico" della teologia, non è l'offerta di una consolazione a buon mercato da parte di chi crede in una vita migliore nell'aldilà, bensì una partecipazione al soffrire dell'uomo in riferimento alla prassi di Gesù. La solidarietà anamnetica è compartecipazione alla sorte del momento: è la riproposizione di quel *jetzt-Zeit* (*il tempo che è adesso*) che già per Benjamin era il continuo fluire e rimescolarsi del carico del passato nella spinta propulsiva verso il futuro. Tutto questo perché

> «L'"attualizzazione" della teologia non può essere solo adattamento allo spirito dei tempi moderni, ma deve anche essere partecipazione alle sofferenze del momento presente e opposizione alle loro cause. Il potenziale salvifico e liberante della memoria salvifica di Cristo non si rivela tutto nel "modernismo", ma nell'aver parte alle storie di dolore del presente e nel mettersi dalla parte delle vittime del "mondo moderno»»[55].

Da queste premesse deriva che la prassi comunicativa dell'uomo deve confrontarsi con l'agire di Dio, passando attraverso la prassi di Cristo in un modo diretto ed esplicito. Collegandosi ad essa, diventa prassi solidale, inserendosi nel circuito della solidarietà di Dio, perché non c'è vera comunicazione che non sfoci nella solidarietà e non vi può essere solidarietà se non in un contesto giustificativo complessivo, costituito dalla comunicazione. Tutto ciò ci fa scorgere i limiti della modernità occidentale e ci consente di recuperare la solidarietà nel complesso valoriale di altre culture. Il significato ecumenico e *comunicazionale* di un simile dialogo è ovvio, anche se occorre ricordare che le nostre ricerche "europee" a riguardo sono ancora insufficienti. Sono però da chiedere con insistenza e da intraprendere al più presto, per dare credibilità all'apertura verso l'altro, verso il *diverso*, così come invoca una possibile *teologia europea della liberazione*.

In ogni caso, i limiti della nostra concezione culturale moderna appaiono appena si tenta un confronto con il mondo culturale *non moderno*, a partire da quello "arcaico". È vero: l'universo che si dischiude alla ricerca è pressoché illimitato. Molte sono le aree storiche e geografiche che si presentano a chi vuole affrontare la materia, così come sono molti e variegati i loro sottoinsiemi. Il nostro riferimento non può offrire che nozioni generiche, pur volendo cogliere la solidarietà come valore fontale di un mondo così complesso. Eppure si può asserire che in esso la solidarietà è il grande principio vitale che attiva la realtà complessiva in cui l'individualità si situa[56].

Al di là delle multiformi caratterizzazioni culturali delle religioni "arcaiche" e meno "arcaiche", si può cogliere nella maggior parte di esse la coscienza della realtà come *essere comune*. Alcune religioni attuali mostrano persino interesse per l'agire e per la persona di Gesù, come di *essere per gli altri*[57]. Percepiscono il valore della comune appartenenza e ciò trova riscontri notevoli persino nella ritualità religiosa in genere, sulla base di una concezione della vita come relazione fondamentale e inalienabile[58]. Il tema della solidarietà presso popoli non europei, o presso forme culturali arcaiche anche del bacino europeo è un tema di per sé vastissimo. Nella filosofia occidentale coincide con la ricerca condotta dall'antropologia. Nelle religioni in genere è da ricercare sotto denominazioni non sempre univoche, che sono, ad esempio, *partecipazione, comunità*, *unicità* e *totalità*. Uno dei padri della fenomenologia delle religioni, G. van der Leew, dà il giusto rilievo alla solidarietà presso le grandi religioni, individuandola nel senso primitivo della *comunità*:

ID., «Mystik der offenen Augen», in *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* (2013/4) 17-20 (la traduzione di quest'ultimo articolo è leggibile in: www.puntopace.net/VARIE/MetzSpiritualitaCristianaDegliOcchiApertiTraduzione.pdf.

55 J. MOLTMANN, *Che cos'è…*, cit., 7.

56 Per una informazione relativa alle grandi religioni e alle culture ad esse connesse cf AA.VV. *Le religioni del mondo*, Paoline, Roma 1984.

57 Cf H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 276-291.

58 Cf R. PANIKKAR, *Culto e secolarizacion*. Apuntes para una antropología litúrgica, Ediciones Marova, Madrid 1979.

«Il primitivo pensa e agisce collettivamente. L'individuo non è niente senza gli altri; agiscono in lui la famiglia, la stirpe, la tribù [...] Presso i Germani l'uccisione di un parente è peggio assai di un delitto [...] equivale ad un vero suicidio. Parimenti, in Israele, la rottura della pace tra fratelli [...] è un'assurdità. Presso i Greci è l'uccisione del parente che risveglia ed attira le Erinni»[59].

Il vincolo parentale e tribale non è però che un'espressione di un rapporto più profondo tra l'uomo e ciò che lo circonda, avvertito come legame ancestrale e originario. La coscienza individuale ruota intorno a uno stesso principio vitale. Intercetta una partecipazione profonda che si protende verso la totalità degli esseri viventi[60]. Per i popoli e le culture a caratterizzazione arcaica la realtà germoglia continuamente da una medesima sorgente che coincide con la vita universale.

In forza di questo vero e proprio principio dell'esistenza, vive ogni cosa, tanto la persona che l'essere in genere. Grazie ad esso gli esseri naturali e soprannaturali sono in azione, pur con caratteristiche particolari. Da questa medesima origine deriva il dialogo tra uomo e uomo, e tra uomo, mondo soprannaturale e mondo naturale. È un rapporto che assume la forma della comunione.

A qualcosa di simile perveniva verso la fine del secolo scorso, il missionario ed etnografo R. H. Codrington, scoprendo che per i Melanesiani tutto il mondo è pervaso da una forza soprannaturale chiamata *mana*[61]. La ricerca successiva ha messo in luce che, sebbene in altre forme, una simile percezione è fortemente presente presso i pigmei Bambuti e i Bantu congolesi per l'Africa, e presso i Sioux e gli Irochesi per l'America del Nord. Le concezioni filosofiche legate alle religioni e alle culture orientali ritengono, a loro volta, che la vita individuale sia inserita in quella comunitaria, sicché la stessa religione è vista come un processo di comunicazione tra piccole tradizioni e grandi tradizioni[62]. Le religioni africane e in genere tutte le religioni similari, a caratterizzazione *cosmologica*, ruotano intorno alla realtà comunitaria. Essere esclusi dalla comunità è peggio che morire[63].

Le religioni indiane, antiche e recenti, fin dall'antichissima epoca vedica, hanno netta la percezione di una forza che fonda e sostiene tutto l'esistente: il *brahman*. È la totalità fondativa che riaffiora nel monismo del *Vedanta:* una sorta di profondità in cui la singolarità affonda nel momento in cui si libera del proprio io[64]. Un'appartenenza così forte si rinviene anche nell'Islamismo, che non contempla soltanto il rapporto tra Dio e il suo devoto ma anche l'appartenenza e la dedizione alla comunità, l'*umma* (da *umm*, madre)[65].

Anche solo da questi accenni si può comprendere l'importanza della solidarietà discendente direttamente dall'elemento comunitario presente nelle culture sviluppatesi antecedentemente o al di fuori della "modernità" occidentale. Ma cosa succede nel nostro mondo occidentale? Dalla

---

59 G. VAN DER LEEW, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975, 192.

60 Anche Buber fa un diretto riferimento a quel coacervo ancora indistinto, e tuttavia fondamentale, in cui presso alcuni popoli si coglie la relazione: «Questo carattere relazionale proprio degli inizi, ma che si protrae per lungo tempo, di tutti i fenomeni essenziali, facilita pure la comprensione di un elemento spirituale della vita primitiva; è tra i più seguiti e trattati, anche se non ancora sufficientemente afferrato, dalla scienza contemporanea. Si tratta di quella forza del tutto misteriosa rintracciata sotto molte forme nelle credenze o nella scienza (la stessa cosa sotto questo riguardo) di numerosi popoli primitivi; di quel Mana od Orenda, da cui si risale fino al bramanesimo nel suo significato originario e poi fino alla dynamis e alla charis del papiro magico e delle lettere degli apostoli» (M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1990, 16).

61 V. MACONI, «Le religioni dei popoli privi di scrittura», in G. CASTELLANI (ed.), *Storia delle religioni* 1, fondata da P. Tacchi Venturi, UTET, Torino 1970(6a), 257-258.

62 Cf C. LESLIE (ed.), *Uomo e mito nelle società primitive*. Saggi di antropologia religiosa, Sansoni, Firenze 1978, 235ss.

63 Cf N.S. BOOTH, «Esempio 9: Religioni africane», in AA.VV., *Le religioni del mondo*, op. cit., 161-165.

64 Cf J. FONDA, «Le religioni dell'India», in G. CASTELLANI (ed.), *Storia delle religioni* 5, op. cit., 275ss.

65 Cf M. LELONG, «Comunità musulmana», in *Grande Dizionario delle Religioni*, diretto da P. Poupard, Piemme/Cittadella, Casale Monferrato (AL)/Assisi 1990^2, 363-365.

nostra esperienza e dalle letture sull'argomento riceviamo netta sensazione che è ormai venuto il momento di prendere coscienza delle conseguenze devastanti dell'ideologia di una libertà individuale illimitata. Essa è apparsa spesso anticomunitaria, o comunque tutta protesa al solo individuo e alla soddisfazione dei suoi bisogni. Nella storia della nostra cultura non ha avuto vere e proprie correzioni di rotta. Al più, si è intravisto, con Kant e con l'Illuminismo in genere, un unico limite in un precetto negativo: *non ledere la libertà altrui*. È pur sempre qualcosa, ma questa pura e semplice limitazione non può bastare. Non solo perché può sconfinare alla fine con l'indifferenza verso l'altro, ma perché la solidarietà, come atteggiamento positivo e non limitativo, appare oggi più che mai presupposto indispensabile anche al dispiegamento di ogni forma di libertà[66].

In questo sempre più urgente bisogno di un principio etico fondamentale, universalmente riconosciuto, abbracciante la solidarietà e la responsabilità, la prassi cristiana ha certamente molto spazio davanti a sé. Non deve proporsi certamente un'azione presenzialista o concorrente a quanti si ispirano allo stesso principio, nemmeno per contrapposizione a chi si esprime per un radicale affrancamento da ogni derivazione cristiana o religiosa del soggetto moderno[67]. Superando semplificazioni e schematismi, che rischiano di essere sempre parziali, il popolo di Dio deve comunque registrare come positivo il crescente bisogno di una mobilitazione etica concertata, pur nel doveroso rispetto del pluralismo religioso e culturale. L'adozione di un principio etico così decisivo implica anche una particolare concezione dell'uomo, alla quale esso è sempre da ricondurre. Se anche non tutti sottoscriverebbero l'idea di Duns Scoto, il quale magistralmente riteneva, in maniera globale e preliminare, che ogni soggetto creato fosse creato solo per l'amore[68], il popolo di Dio deve cercare un consenso minimo nella responsabilità verso l'altro anche come presupposto e garanzia dello stesso dispiegamento esistenziale di ogni persona[69].

2.1.6. Superare le sempre insorgenti forme di soggettivismo

Si può facilmente convenire sul fatto che, prima ancora della riflessione filosofica, la storia della nostra libertà abbia dimostrato che quando si ritiene che la soggettività non abbia alcuna responsabilità nei confronti dell'altro, l'imbarbarimento è vicino. Si arriva, più rapidamente di quanto si supponga, a ogni genere di nefandezza: dall'etnocidio, allo stupro, dalla tortura alle dittature più feroci, fino all'indifferenza sistematica e diffusa per chi soffre e muore. Si può

---

66 Riportiamo un parere, che è anche una breve sintesi storica, proveniente dal convegno patrocinato dall'Unesco, a Valenzia, dal 28 al 30-1-1998, avente come tema di fondo la responsabilità: F. VOLPI, «terzo millennio. Il decalogo è questo», in *La Repubblica* (80-1-1998) 36. Nel tema più generale della carta dei nuovi doveri, a cinquant'anni dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo, l'autore scrive: «Quando nel 1948, all'indomani del conflitto mondiale e della scoperta dei crimini del nazionalsocialismo, fu stesa la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, la preoccupazione dominante era di rafforzare le protezioni dell'individuo contro gli eccessi del potere politico e i totalitarismi. Ampliando i principi della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, allora si intendevano tutelare le libertà fondamentali dell'individuo in modo che il contratto sociale fosse bene rispettato. Già qualche anno più tardi, tuttavia, la preoccupazione che si nota è diversa: si comincia ad avvertire come pericolo non solo l'eccesso di forza, ma anche la debolezza del Leviatano, cioè la sua capacità di soddisfare i nuovi diritti economici e sociali a cui gli individui aspirano in misura crescente. Documenti come il Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali (Onu, 1966), la Carta dei diritti e dei doveri economici degli Stati (Onu, 1974) o la Dichiarazione sui diritti umani e sullo sviluppo scientifico e tecnologico (Onu, 1982) mostrano un'attenzione rivolta non più tanto alle libertà fondamentali quanto a diritti di natura economica, sociale e culturale. Al capitalismo selvaggio, in cui lo Stato tutela soltanto le libertà fondamentali e garantisce il libero gioco della concorrenza, si contrappone la rivendicazione di questi ultimi diritti invocando l'intervento attivo dello Stato per soddisfarli. Appare a questo punto evidente che i diritti possono essere garantiti solo individuando e impegnando il soggetto cui imputare i corrispettivi doveri»

67 Cf H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966.

68 Parlando della creazione, questi afferma che Dio *vult habere alios condiligentes* (vuole avere altri che amino insieme con lui): DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense*, III d. 32 q. 1 n. 6.

69 C'è una tesi, a riguardo, così formulata: «compi quanto è in tuo potere quando l'esistenza altrui dipende dal tuo intervento». Cf H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990 (ed.orig. tedesca 1979).

ugualmente convenire che ogni soggettività esiga almeno un contesto complessivo dove si prevedano le finalità alle quali la libertà umana non può sottrarsi[70]. L'antropologia, prima ancora che la teologia, non può certamente sottrarsi alla verifica *relazionale* e di conseguenza *comunitaria.* L'uomo non vive da solo, né può prescindere dagli altri. L'altro, gli altri, non sono una sorta di piazza dove il singolo passa, pensando solo a se stesso. Sono, al contrario, soggetti con i quali la singola persona interagisce e proprio nella relazione realizza se stessa[71].

Tutto ciò è stato recepito, come già accennato, almeno da una parte della filosofia recente e della sociologia contemporanea[72]. Lo ritroviamo nella letteratura e nell'arte, nella cinematografia e nell'esperienza di ogni giorno. Oggi è materia di magistero costante, quasi quotidiano in Papa Francesco, che ne caratterizza gli ambiti e le motivazioni antropologiche e cristiane, invitando a superare l'individualismo diffuso, diventato purtroppo, costume abituale del vivere, fino a fargli esclamare:

> «La cultura del benessere, che ci porta a pensare a noi stessi, ci rende insensibili alle grida degli altri, ci fa vivere in bolle di sapone, che sono belle, ma non sono nulla, sono l'illusione del futile, del provvisorio, che porta all'indifferenza verso gli altri, anzi porta alla globalizzazione dell'indifferenza. In questo mondo della globalizzazione siamo caduti nella globalizzazione dell'indifferenza. Ci siamo abituati alla sofferenza dell'altro, non ci riguarda, non ci interessa, non è affare nostro! Ritorna la figura dell'Innominato di Manzoni. La globalizzazione dell'indifferenza ci rende tutti "innominati", responsabili senza nome e senza volto»[73].

La realtà non solo pagana, ma antievangelica, generata e perpetuata dalla globalizzazione dell'indifferenza, deve portarci a globalizzare invece l'amore e i progetti che vanno nella direzione della solidarietà:

> «L'individualismo postmoderno e globalizzato favorisce uno stile di vita che indebolisce lo sviluppo e la stabilità dei legami tra le persone, e che snatura i vincoli familiari. L'azione pastorale deve mostrare ancora meglio che la relazione con il nostro Padre esige e incoraggia una comunione che guarisca, promuova e rafforzi i legami interpersonali. Mentre nel mondo, specialmente in alcuni Paesi, riappaiono diverse forme di guerre e scontri, noi cristiani insistiamo nella proposta di riconoscere l'altro, di sanare le ferite, di costruire ponti, stringere relazioni e aiutarci "a portare i pesi gli uni degli altri" (*Gal* 6,2). D'altra parte, oggi nascono molte forme di associazione per la difesa di diritti e per il raggiungimento di nobili obiettivi. In tal modo si manifesta una sete di partecipazione di numerosi cittadini che vogliono essere costruttori del progresso sociale e culturale»[74].

Noi cristiani, e la teologia in primo luogo, dobbiamo motivare lo scopo e la direzione di un percorso che inverta decisamente la rotta: dall'individualismo che globalizza ormai l'indifferenza alla solidarietà che comincia con il riconoscere l'azione dello Spirito di Dio in tutti i luoghi, a partire da quelli dove vivono i più poveri. Nella stessa sezione del suo scritto Papa Francesco prosegue:

> «Il sostrato cristiano di alcuni popoli – soprattutto occidentali – è una realtà viva. Qui troviamo, specialmente tra i più bisognosi, una riserva morale che custodisce valori di autentico umanesimo cristiano. Uno sguardo di fede sulla realtà non può dimenticare di riconoscere ciò che semina lo Spirito

---

70 La parte propositiva del libro citato di A. Rizzi vuole aprire una riflessione sulla solidarietà come principio intorno al quale far ruotare il discorso della liberazione.

71 Cf G. MAZZILLO, La t*eologia*..., op. cit., 31ss.

72 Cf P. DONATI, «Relazione sociale», in F. DEMARCHI, A. ELLENA e B. CATTARINUSSI (edd.)., *Nuovo Dizionario di Sociologia,* Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 1721-1729.

73 *Omelia a Lampedusa,* 8/07/2013, leggibile da:
http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html.

74 *Evangelii gaudium* 67.

Santo. Significherebbe non avere fiducia nella sua azione libera e generosa pensare che non ci sono autentici valori cristiani là dove una gran parte della popolazione ha ricevuto il Battesimo ed esprime la sua fede e la sua solidarietà fraterna in molteplici modi. Qui bisogna riconoscere molto più che dei "semi del Verbo", poiché si tratta di un'autentica fede cattolica con modalità proprie di espressione e di appartenenza alla Chiesa. Non è bene ignorare la decisiva importanza che riveste una cultura segnata dalla fede, perché questa cultura evangelizzata, al di là dei suoi limiti, ha molte più risorse di una semplice somma di credenti posti dinanzi agli attacchi del secolarismo attuale. Una cultura popolare evangelizzata contiene valori di fede e di solidarietà che possono provocare lo sviluppo di una società più giusta e credente, e possiede una sapienza peculiare che bisogna saper riconoscere con uno sguardo colmo di gratitudine»[75].

La riflessione teologica deve tener conto di tali radici e ripartire da esse. Non può ridurre la dimensione etica del vivere con gli altri a semplice appendice di un'esistenza inesorabilmente individualistica. Recependo l'ispirazione delle teologie della prassi occorre pertanto cogliere lo stretto collegamento che la libertà del singolo deve avere con il dispiegamento di quella altrui, sì da proporre il progetto di fondare l'agire del cristiano su una sua concezione essenzialmente comunitaria[76].

Il punto di partenza deve essere l'idea teologica, già neotestamentaria, che Dio non è "individuo" ma "comunità" di persone. E ciò esige, come vedremo, che la nozione cristiana della *koinōnia* (comunione) sia applicata alla concezione complessiva della storia e della prassi, ma anche al compito e alla missione della Chiesa nel mondo[77]. La riflessione teologica ha finora interloquito con l'uomo della modernità (soggetto libero e dotato di mezzi per espandere la sua autonomia). L'ha accettato talora acriticamente, talora invece ne ha stigmatizzato la natura fondamentalmente individualistica[78]. Le teologie della prassi propongono invece un cambiamento radicale di questa prospettiva.

Come si deve valutare tale intento? Ci sembra sufficientemente fondata l'analisi della natura individualistica dell'uomo moderno. Abbiamo già mostrato che le forme estreme dell'individualismo, in cui cade la nostra società occidentale, hanno la loro base nella carenza etica sul piano della relazione e della responsabilità. Non ci soddisfa certamente nemmeno lo schiacciamento della persona cui possono portare alcune culture alternative alla nostra. Né possiamo essere così ingenui da ritenere che il mondo non "civilizzato" nella direzione della nostra "civilizzazione", che qualcuno con disprezzo, altri con nostalgia, chiamano talora *selvaggio*, sia tutto idilliaco e non abbia bisogno di purificazione, se non di correttivi veri e propri per ciò che riguarda alcune forme di esercizio di potere patriarcale o di altro genere. Dall'illuminismo francese in poi il nostro mondo ha potuto alimentare il mito del *buon selvaggio*[79], ma spesso solo per evasione o per ricerca di esotismo. Noi riteniamo che, valutando criticamente ogni situazione, occorre sempre insistere sulla coppia valoriale *solidarietà-responsabilità* come base di una nuova prassi di rispetto dell'altro, di convivenza pacifica tra popoli diversi e di crescita comune. Tale fondamento, per un verso, converge con ciò che ricaviamo dalla riflessione sul popolo di Dio, popolo delle beatitudini, per un altro riceve un'ulteriore e insperata spinta in avanti.

---

75 *Ivi*, 68.

76 Cf J. COMBLIN, *Antropologia cristiana*, Cittadella, Assisi 1987.

77 J. I. GONZALEZ FAUS, «Antropologia, persona e comunità», in I. ELLACURIA - J. SOBRINO (edd.), *Mysterium Liberationis*..., op. cit., 570-593.

78 Si è parlato così della necessità di «deprivatizzare la fede», oggi affetta da un imborghesimento dovuto al clima culturale incentrato sul soggetto e sui suoi esclusivi diritti. Cf J. B. METZ, *La fede*..., op. cit.

79 Cf A. RIZZI, *L'europa*..., cit., 46ss.

2.2 Le beatitudini come sintesi tra mistica e politica

2.2.1 La sintesi della "teologia delle realtà terrestri"

Dopo aver presentato per somme linee la problematica del rapporto teoria-prassi nel suo contesto più generale, occorre dire che la teologia ha risentito notevolmente dello sviluppo avuto in questo secolo da questo tema e dalle soluzioni di volta in volta prospettate. Negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, nascevano o si affermavano dappertutto nel popolo di Dio gruppi e movimenti che riscoprivano il valore delle cosiddette *realtà terrestri*. Essi davano corpo a quanto i teologi avevano anticipato in epoca pre-conciliare sul valore della realtà umana a partire dal progetto salvifico di Dio, un progetto riscoperto come onnicomprensivo della realtà nella sua interezza, la realtà di Dio e la realtà dell'uomo[80]. Sono noti i nomi di Teilhard de Chardin, di D. Chenu e di altri teologi, la cui opera è legata a queste tematiche. È l'opera di pionieri, che, rivalutando l'attività dell'uomo all'interno di una più ampia e profonda teologia dell'incarnazione, hanno compiuto una sorta di *svolta antropologica*. Quest'ultima è legata soprattutto all'opera di K. Rahner. Furono così poste le basi per quelle riletture teologiche che, intorno agli anni sessanta e settanta, rispondono ai nomi di *teologia della speranza*, *teologia politica*, *teologia della liberazione* e, accanto a queste, *teologia della pace*.

Sono comunque riletture teologiche che, pur da angolazioni diverse, sono accomunate dall'interesse per la concretezza storica dell'uomo salvato dalla Grazia. Ma sono anche accomunate dalla scoperta del valore dell'opera dell'uomo come *risposta di fede* e *obbedienza della fede*. Anche in questo caso l'obiettivo è una sintesi continuamente ricercata e storicizzata tra *credere* ed *agire*, tra *fede* ed *opere*. Ciò accosta una parte della teologia protestante e la parte più innovativa della teologia cattolica. Vede uniti teologi europei ed extraeuropei, che non di rado si sono formati nelle scuole europee. Le loro teologie appariranno certamente differenziate e in alcuni casi dissimili, ma non per questo del tutto divergenti. Il fondo comune della *svolta antropologica* resta e viene unanimemente riconosciuto, anche se cambia la contestualità dell'uomo e della salvezza di cui Dio gli fa dono. È l'uomo minacciato dall'omologazione e robotizzazione nel Nord Europa, un uomo sempre più incapace di sperare e di credere, perché irretito dal capitalismo e dall'opulenza. Ma è anche l'uomo oppresso dai poteri militari e dall'*apartheid* nei paesi extraeuropei. È l'uomo *non-persona* nei paesi poverissimi dell'America Latina, che ha fatto sollevare una seconda domanda, accanto a quella già terribile di «come parlare di Dio dopo Auschwitz»: «come parlare di Dio permanendo tuttora Ayacucho»[81].

Nella ricostruzione delle riletture teologiche postconciliari, fiorite tanto al Nord che al Sud del mondo, si afferma, a ragione, che quelle più significative non sono più *teologie del genitivo*, ma vere e proprie *teologie prospettiche*, che guardano cioè l'universo teologico da una determinata angolazione. Cercando i fatti che hanno determinato una tale svolta, alcuni menzionano l'acquisita convinzione dell'indispensabilità dell'*impegno politico*. Indicano con tale lemma un impegno storico-sociale capace di dare carne e concretezza alla salvezza di Dio. È un impegno storico che appare rafforzato dall'acquisizione di una nuova sensibilità *escatologica*. Da una parte, si storicizza nell'oggi e nell'ortoprassi la *retta dottrina*, l'ortodossia. Dall'altra, proprio per il riferimento alle ultime cose (*ta escatà*) si vuole impedire alla teologia di ridurre la salvezza a un valore storico-

---

80 Cf G. FROSINI, *La fede e le opere*. Le teologie della prassi, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992; e A. FIERRO, *Introduzione alle teologie politiche,* Cittadella, Assisi 1977.

81 Se Auschwitz infatti è un ricordo che pesa come un enorme macigno, Ayacucha indica una città peruviana devastata dalla miseria. Significa cimitero e non è soltanto un ricordo, ma una realtà in atto. Cf «Dire Dio dopo Auschwitz, durante Ayacucho. Dialogo tra Jürgen Moltmann e Gustavo Gutierrez», in *Mosaico di pace* 4 (1993/2) 11-26.

terreno. I teologi impegnati in questa rilettura complessiva dell'agire umano non considerano mai esauribile il Regno di Dio nella vicenda intramondana, fosse anche la più esaltante e la più rivoluzionaria possibile[82].

Anche i differenti percorsi, che la teologia ha attraversato in questo secolo, si possono capire meglio tenendo presente questa doppia indispensabilità: l'impegno storico e il riferimento escatologico[83]. Ciò avviene nel mondo evangelico e nel mondo cattolico. Il percorso di K. Barth e della teologia dialettica in genere, pur insistendo sulla impredicatività di Dio e sul valore preminente della sua Parola su ogni altra parola (compresa quella teologica), non può non ricorrere alla mediazione della storicizzazione della salvezza di Dio e della stessa Parola. Ribadisce che si tratta di una salvezza sempre gratuita e soccorrevole verso l'uomo di oggi, che tuttavia ha una sua contestualità esistenziale, alla quale anche quella teologia fa continuo riferimento. In forza di queste considerazioni, anche la teologia evangelica arriva a una sua svolta antropologica. Con R. Bultmann affronta decisamente e sistematicamente il problema del soggetto, mentre con J. Moltmann tira le prime conseguenze pratiche dell'impegno del cristiano per un mondo rappacificato in Cristo e in continuo avanzamento verso l'*eschaton* finale. In campo cattolico la *nouvelle teologie* di lingua francese affianca la svolta antropologica, già accennata, di K. Rahner, mentre da uno dei suoi discepoli, J. B. Metz, emerge con nuovo impulso la cosiddetta *teologia politica*.

In questo *humus teologico*, che storicizza la salvezza nell'oggi e parte dalla concretezza dei soggetti storici emergenti, si afferma la teologia della liberazione in tutte le sue forme (da quella latino-americana alla *black theology,* dalla teologia asiatica alla teologia femminista). La teologia cerca di saldare insieme i due tradizionali capi dell'aggrovigliata matassa teologica: la libera offerta salvifica di Dio e la risposta dell'uomo. Da una parte, la Grazia, la cui efficacia storica è stata immessa irreversibilmente ed escatologicamente nel mondo come dinamismo scaturente dalla risurrezione di Cristo; dall'altra, l'azione umana come risposta e cooperazione a un compito liberante, da adempiere in maniera adulta e intelligente, a partire dalle effettive situazioni dei soggetti. Ciò tiene conto delle loro effettive condizioni: sia quelle di natura esistenziale e psicologica, che le altre di natura sociale e politica[84]. In una parola, si tratta di una saldatura che valorizza le varie analisi condotte recentemente sull'uomo (analisi storica, psicologica, economica, politica) e valuta la realtà alla luce del Vangelo e dei *segni dei tempi*. Sono gli stessi segni che Giovanni XXIII e il Concilio hanno considerato vere chiavi per comprendere il progetto di Dio non sull'uomo in astratto, ma sugli esseri umani di oggi[85].

2.2.2 La dimensione mistico-politica della realtà redenta

In questa comprensione *dell'uomo* alla luce della fede e nella riconsiderazione *della fede* partendo dall'uomo situato, c'è un reale ascolto di Dio. Se ne cercano le tracce nella storia. C'è un nuovo e fecondo atteggiamento contemplativo e persino mistico. È la comprensione infatti della storia, a partire dalla "memoria sovversiva" del Crocifisso risorto, secondo l'espressione di J. B. Metz, che ha sviluppato ulteriormente la *svolta antropologica*, sino ad arrivare ad una *svolta politica.* Sul volgere

---

82 Cf G. FROSINI, *La fede* ..., op. cit., 145.

83 Cf R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, particolarmente 559ss. L'autore menziona quattro movimenti di percorso: dialettico, antropologico, politico, ecumenico-planetario.

84 Sulla possibilità e le modalità di un'effettiva cooperazione umana con Dio in quanto prassi storica cf C. MOLARI, «Introduzione all'edizione italiana», in I. ELLACURIA - J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis.* I concetti fondamentali della teologia della liberazione, Borla/Cittadella 1992, 12ss: «rapporto tra speranza storica e regno di Dio».

85 La lettura e l'interpretazione dei segni dei tempi avviene infatti, per il Vaticano II, non solo *alla luce del Vangelo*, ma anche alla luce *dell'esperienza umana*. Cf *GS* n. 4 (*EV*/1, 1324) con n. 46 (*EV*/1, 1466).

degli anni '70 e agli inizi degli anni '80, riteneva più che mai urgente riscoprire il valore "politico" della fede cristiana, ma attribuiva parimenti alla teologia il compito di pervenire alla sua dimensione doppiamente critica: tanto rispetto alla società contemporanea e alle realizzazioni storiche ecclesiali, che rispetto alle concettualizzazioni teologiche[86].

È un'operazione importante che vuole coniugare insieme mistica e politica. Mistica, perché l'ambiente vitale in cui ogni teologare nasce e si sviluppa rimane saldamente ancorato alla Parola di Dio e all'esperienza redentiva e liberante di Cristo. Politica, perché la "memoria sovversiva" di Cristo ha una significanza pubblica e storicamente efficace. L'opera di Metz, alla quale si collegano molti dei progetti teologici più recenti, è significativamente espressa in questo binomio, lo stesso che fu scelto come titolo della miscellanea dei suoi discepoli e amici teologi, pubblicata nel 1988, in occasione del suo 60° compleanno, appunto: *mistica e politica*[87].

La sintesi è da intendere sulla linea di una continua e permanente tensione tra caratteristiche irriducibili tra loro e che sono l'esigenza della *sequela Christi* e la dimensione testimoniale della stessa fede, una fede cioè che vive e si incarna nella storia e nella società. Il binomio porta però ad ulteriore chiarificazione lo sforzo della teologia contemporanea di cogliere una dimensione teologica nell'agire del cristiano e della Chiesa. Dalla "teologia delle realtà terrestri" alla stessa "teologia politica", dalla "teologia della speranza" alla "teologia della liberazione", lo sforzo di sintesi è pur sempre tra la dimensione mistica dell'esistenza cristiana e la testimonianza pubblica della fede.

Così lo è ancora più espressamente nella *teologia della pace,* perché in essa avviene una sorta di dispiegamento di entrambe, in quel crocevia rischioso, eppure inevitabile, dove la salvezza di Dio deve essere concretizzata in scelte e opere di vita. Si tratta di scelte storiche dove la speranza escatologica diventa speranza efficace per gli infelici e da parte degli infelici. Pertanto diventa inizio di effettiva liberazione. Qui la teologia della pace manifesta tutta la sua potenzialità, che è quella di rendere più immediatamente evidente lo spessore storico e collettivo di una salvezza che abbraccia tutto l'uomo e tutti gli uomini. Essa si collega direttamente all'*eschaton*, all'evento del Cristo vincitore della morte e di ogni inimicizia. Attinge alla dimensione mistica e cristologica della salvezza, ma ne considera contemporaneamente la sua carne storica e il suo spessore politico. Adoperando come criterio ermeneutico questo fecondo binomio, tenteremo ora di leggere più da vicino gli espliciti abbozzi di una teologia della pace, per approdare alla nuova sintesi elaborabile sulla base delle beatitudini.

2.3. "Teologie della prassi" e "teologia della liberazione"

Non è un caso che il primo studio sistematico dal titolo esplicito *Teologia della pace* sia stato compiuto da un autore che, pur essendo europeo, compare tra i teologi più noti della teologia della liberazione latino-americana. Si tratta di Joseph Comblin, la cui opera *Théologie de la paix* fu pubblicata a Parigi agli inizi degli anni '60. È lo stesso autore di cui è spesso citata una recensione sulle cosiddette *teologie della prassi* a partire dal 1930. In quest'ultima opera, registrando gli impulsi innovatori della teologia degli inizi del nostro secolo, l'autore li ravvisava nel ritorno alle tre fonti prioritarie del metodo teologico: fonte biblica, patristica e liturgica. Segnalava come realmente decisivo l'ingresso dell'*azione* come tema teologico esplicito[88]. Indicava in essa la base delle nuove

---

86 Cf J. B. METZ, *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978.

87 Il libro (vedi bibliografia) s'intitola infatti *Mystik und Politik*. Curato da Schillebeeckx, raccoglie contributi non solo di autori europei come Kuno Füssel, Helmut Peukert, Herbert Vorgrimmler, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle, ma anche di autori latino-americani come il Card. Paolo Evaristo Arns, Gustavo Gutièrrez, Leonard Boff ed altri.

88 Cf J. COMBLIN, *Verso una teologia dell'azione*, Ave, Roma 1967.

teologie raccolte sotto le dizioni: *teologia della storia*, *teologia delle realtà terrestri* e *teologia del laicato*[89]. Le connotava come teologie dell'azione, ma, a questo riguardo, è da dire che esse non scadono mai nel pragmatismo. Al contrario, sono pervase da un senso escatologico e da una spiritualità che sfocia non di rado in quella sana dimensione mistica che accompagna e giustifica un maturo e consapevole agire del cristiano nel mondo. Ne costituisce la base e il nutrimento, ma è anche una risorsa per non cadere nell'ideologia e nelle facili illusioni di aver raggiunto già l'ideale. Infatti la spiritualità mantiene al suo interno ciò che è stata chiamata "riserva escatologica!".

Tutto ciò si può ritrovare anche qui quella sintesi che ha animato anche la teologia successiva precedentemente considerata, la stessa che ritroviamo al fondo della *teologia della pace* di J. Comblin[90]. Si tratta di una prospettiva che ci interessa particolarmente e sulla quale ritorneremo dopo alcune informazioni essenziali sulle cosiddette teologie del III mondo, tra cui, in particolare, la *teologia della liberazione*, che pur provenendo da una delle regioni del III mondo, come un tempo si diceva, oggi è riconosciuta come vera e propria teologia avente valore universale e pertanto "teologia della Chiesa"[91].

2.4. Area geografica ed humus spirituale della teologia della liberazione

2.4.1. Aree geografiche e periferie esistenziali

Una particolare questione riguarda l'identificazione dell'area dove si colloca la riflessione teologica di cui ci interessiamo. Si tratta di un'area geografica da determinare soltanto con l'indicazione dei relativi meridiani e paralleli? Si è parlato già dell'ambito che ci riguarda come quello del Sud contrapposto al Nord.

Sì è vero, una contrapposizione di blocchi che intersecano il globo terrestre in senso orizzontale e verticale si trova anche nei documenti ufficiali della Chiesa, come ad esempio già l'*Instrumentum Laboris* del Sinodo del 1984, in cui al nr. 6 si rilevava che è «in atto un contrasto riguardante popoli interi, e in seno a tutto il genere umano ridotti a due blocchi contrapposti», che poi sempre nello stesso numero erano menzionati nella contrapposizione Est-Ovest e in quella Nord-Sud. Per ciò che riguarda quest'ultima, è da considerare in continuità con la presa di coscienza dello "squilibrio crescente" di cui parlava Paolo VI nel 1967, nella *Populorum Progressio*, che al nr. 8 descriveva tale contrasto in questi termini:

> «i popoli ricchi godono di una crescita rapida, mentre lento è il ritmo di sviluppo di quelli poveri. Aumenta lo squilibrio: certuni producono in eccedenza beni alimentari, di cui altri soffrono crudelmente la mancanza, e questi ultimi vedono fare incerte le loro esportazioni».

Il terzo Sinodo dei Vescovi convocato sul tema "L'Evangelizzazione nel mondo" dal 27 settembre al 26 ottobre del 1974, nella sintesi del Card. Joseph Cordeiro, riprendendo il tema della "divisione crescente" tra ricchi e poveri, tra le cosiddette nazioni sviluppate e quelle in via di sviluppo, adottava al nr. 4 l'espressione comune del III mondo per indicare l'area geografica dell'Africa, America Latina-Asia e parte dell'Oceania. In questo stesso numero si precisava a proposito che

---

89 L'ambito regionale esaminato è prevalentemente quello francofono e i titoli e gli autori riportati sono diventati significativi al di là di quell'area geografica: G. THILS, *Théologie des réalités terrestres,* t. I - *Préludes*, Desclée, Bruges-Paris 1947; t. II - *Théologie de l'histoire*, Desclée, Bruges-Paris 1949; M.-D. CHENU, *Le Saulchoir: una scuola teologica*, Marietti, Casale Monferrato 1982; E. MOUNIER, *Feu la chrétienté*, Seuil, Paris 1950; Y.-M. J. CONGAR, *Jalons pour une théologié du laïcat*, Cerf, Paris 1953.

90 J. COMBLIN, *Teologia della pace*, 2 voll., Paoline, Roma 1966

91 Cf il citato di libro di in G. GUTIÉRREZ - G. L. MÜLLER, Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa.

«vi sono popoli che vengono sottoposti al servizio di altri oppressi, e vengono ridotti in una situazione di ingiustizia non solo sul piano locale tra le singole nazioni, ma anche sul piano internazionale e mondiale. L'ingiustizia è radicata nelle stesse strutture socio—economico—politiche, per cui: individui e gruppi, popoli e nazioni rimangono poveri, ingiustizia che viene espressa anche in varie forme di discriminazione, come il razzismo, l'apartheid»[92].

La citazione conferma, da un lato, l'identificazione del "terzo mondo" con le grandi aree geografiche dove vivono in maggioranza i poveri e gli oppressi. Ci permette di elencare le grandi zone geofisiche maggiormente interessate: Africa, America Latina, Asia e parte dell'Oceania. Contiene tuttavia, dall'altro lato, indicazioni preziose perché non si riduca il problema dello "squilibrio crescente" a pure e semplici aree geografiche. Le varie forme di discriminazioni e di ingiustizie strutturali (di natura socio—economico—politica) sono infatti fenomeni, che toccano anche paesi che non compaiono nell'elenco dei continenti del III mondo. L'apartheid e il razzismo non sono solo in Africa, sono anche nell'America del Nord. Le ingiustizie strutturali che danno luogo a fenomeni di povertà, di emarginazione, di dipendenza, di emigrazione, di disoccupazione ecc., sono anche nel I e nel II mondo

Parallelamente alla presa di coscienza dei problemi accennati, si sono sviluppate quelle teologie che sono state chiamiate "del terzo mondo", ma che non hanno avuto origine solo nelle regioni elencate tra quelle del terzo mondo. In effetti, in America Latina (e quindi in un'area del III mondo) è nata la forma più nota della "teologia della liberazione", mentre la cosiddetta "teologia nera" (la *black theology*), pur ispirandosi e riferendosi continuamente all'Africa, è nata invece nell'America del Nord, nel contesto della discriminazione razziale. Parimenti negli Stati Uniti d'America si è particolarmente affermata la cosiddetta teologia femminista, che almeno per l'impostazione generale fa riferimento alla teologia della liberazione, perché tende ad una liberazione ed emancipazione della donna. A sua volta La cosiddetta "teologia politica", che esplora le implicanze etico-politiche e tematizza il superamento dell'eurocentrismo teologico-religioso e l'interdipendenza tra povertà e ricchezza, come si è visto, è nata in Europa. Volendo in definitiva chiarire il luogo di origine delle teologie del III mondo, si dovrà dire che tale luogo rappresenta solo orientativamente il terzo mondo come area geografica, ma non può ridursi ad un'area geofisica.

2.4.2. Povertà, poveri ed impoveriti

Il terzo mondo è qualcosa di più. È l'area culturale ed umana dove vivono i poveri e gli oppressi, gli emarginati e i dimenticati dalla storia ufficiale e dall'egoismo dei potenti e dei ricchi. Anche da molti che tali non sono e tuttavia si accontentano di ciò che hanno senza curarsi che altri siano invece in totale penuria.

Ciò succede, da una parte, per la lotta per la sopravvivenza e per la difesa dell'esistente e, dall'altra, perché, come molto acutamente ha scritto qualcuno, oggi, a distanza di decenni dalla nascita delle varie forme della teologia della liberazione, dopo il crollo delle ideologie si assiste ad una sorta di stasi spirituale e culturale, che siamo già fortunati se può preludere ad una rinascita morale e valoriale. In realtà a qualcuno è sembrata una vera e propria capitolazione in un nichilismo di fatto, dal quale occorre immediatamente uscire, perché sembra paragonabile ad un buco nero che risucchia risorse e valori, riassorbe la stessa sete della giustizia e la ricerca della verità, che da sempre sono innate nell'uomo e spingono verso un superamento dell'esistente.

Le parole che Susanna Tamaro scrive a riguardo sono molto amare:

---

[92] Cf L'Evangelizzazione nel mondo. I documenti principali della III Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi, ElleDiCi, Torino 1976, 98.

«Nella mia generazione — quella cresciuta nei primi anni Settanta del secolo scorso — c'era sicuramente molto idealismo e molta ribellione nei confronti di quelle che ci avevano preceduto; eravamo convinti che il mondo che avremmo costruito sarebbe stato decisamente migliore di quello che avevamo alle spalle. Ma, accanto all'idealismo, c'era anche molta ideologia»[93].

Con l'ideologia crescevano vistosamente e acriticamente le infatuazioni per le scorciatoie, inclusa la violenza, onde cambiare radicalmente e immediatamente la società. E così pure le scorciatoie per la felicità, immediata ed istantanea, come quella procurata con le droghe:

«È difficile pensare oggi alla pervasività violenta di quei tempi. La via della liberazione doveva passare attraverso la distruzione dei legami affettivi — considerati retaggio della società borghese — e l'uso e abuso di sostanze stupefacenti, Lsd in primis, portentosi e magici destrieri, capaci di condurci in un mondo di una creatività senza confini. Il fanatismo terrorista ha letteralmente falcidiato la mia generazione, il resto lo ha fatto la diffusione a macchia d'olio dell'eroina».

In realtà quegli anni, ai quali molti guardano con rassegnata e invincibile nostalgia, hanno lasciato indelebili fiotti di sangue e tante lacrime:

«Due realtà sono state un po' troppo facilmente rimosse dai nostalgici di quell'età dell'oro. Le stragi, i morti, i feriti, le vite spente dietro le sbarre, quelle finite in un gabinetto, con una siringa conficcata nel braccio, sono sbiadite dalla memoria di molti. Non dalla mia. Per questo dico: i tempi della mia adolescenza non erano migliori di questi, erano soltanto terribili in modo diverso».

Ciò che colpisce è che se la violenza e il senso di distruzione di quegli anni creava nei giovani il bisogno di andare oltre, di tentare delle alternative, a costo anche di perdere tutto, oggi tale bisogno sembra scomparso dall'orizzonte dell'animo giovanile[94].

Scomparso perché? Forse che gli idealisti di ieri erano migliori di quelli di oggi? No, perché semplicemente non appare – e si fa di tutto perché non appaia – ciò per cui vale sempre la pena di tentare di cambiare la vita e di cambiare la società:

«Dalla nostra rabbia e dal nostro furore, purtroppo, non è scaturito l'universo meraviglioso che sognavamo, ma piuttosto un mondo cupo, livellato e livellante, capace soltanto di spingere le nuove generazioni verso una diversa forma di disperazione. Oggi non esiste più il Sistema contro cui ribellarsi, non c'è più l'oppressione di una famiglia da combattere. Il grande nemico è il niente»[95].

A questo niente pervasivo oggi, almeno in alcuni, si accompagna il cinismo, che, secondo Susanna Tamaro, è anche il frutto del «martellamento dei media», senza che alcuno protesti e senza che alcuno proponga un'altra via.

Non vogliamo capitolare anche noi in una rassegnazione che, come in un circolo vizioso, rafforza l'impotenza e con essa accresce il senso del nulla. Vogliamo invece che, proprio a partire

---

93 S. TAMARO, «Salviamo la generazione del nulla. Al posto delle ideologie, un vuoto confortevole impone la sua idea del Bene», in *Corriere della Sera*/Cultura (14/05/2014), 34. Il testo riprende la «lectio magistralis» di Susanna Tamaro per l'inaugurazione, in quello stesso giorno, del Salone di Torino. Leggibile anche da: www.corriere.it/cultura/14_maggio_08/salviamo-generazione-nulla-267ffe50-d686-11e3-b1c6-d3130b63f531.shtml.

94 *Ivi*: «Le architravi delle nostre giornate erano l'autodistruzione e la disperazione, come lo sono per molti ragazzi di oggi. Solo che noi, invece di impasticcarci in un rave party, andavamo in autostop in Afghanistan, al posto di schiantarci con la macchina alle quattro di mattina, ubriachi, ci facevamo ammazzare in un conflitto a fuoco».

95 *Ivi*, dove il testo continua così: «Un niente confortevole, dalle sembianze falsamente amichevoli, un niente che vuole il tuo bene, senza mai dirti davvero che cos'è il bene. Come sono convinta che il nostro malessere di allora abbia avuto origine dalla tragedia delle due guerre mondiali vissute dai nostri genitori e nonni, e confluite — come l'epigenetica ora ci conferma — direttamente nelle nostre vite, rendendole cariche di furore e di fragilità, altrettanto credo anche il disagio attuale abbia radici negli sconquassi del Novecento. Le cronache di ogni giorno ci parlano ormai, con un'inquietante regolarità, di suicidi di adolescenti, spesso perseguitati dal gruppo; di mamme che uccidono i propri figli; di padri che, per vendicarsi delle proprie compagne che li hanno abbandonati, uccidono i loro bambini e poi tentano il suicidio; di figli che uccidono i padri o le madri, o entrambi».

dalle potenzialità inedite e spesso umanamente impossibili ed insperabili, si arrivi ad una svolta che sia allo stesso tempo morale e culturale.

Ciò vuol dire che il primo passo da compiere è avvertire tramite il riconoscimento della nostra povertà (davvero morale e globale: non abbiamo più le ragioni del vivere, anche se ne abbiamo i mezzi) tutto il nostro impellente bisogno di liberazione. Il secondo e più difficile è svegliare dal comodo torpore quanti hanno scelto il "vuoto confortevole", mostrando la vanità, la distruttività e l'autodistruttività di quel vuoto. Occorre urgentemente ri-declinare su questo versante l'essenza del cristianesimo: il messaggio di una salvezza diretta, personale, globale, come salvezza da tale vuoto, come salvezza dal nulla che rischia di avvolgere tutto e tutti. Se è difficile capire da che cosa Gesù ci "salvi", è più facile mostrare che egli ci tira fuori dalle ombre della morte di questo vuoto, che pur essendo "confortevole", non ci consente di andare da nessuna parte[96].

Tanto più è urgente scoprire come la salvezza ricevuta e offerta fa parte di quella "carità politica" che è un tutt'uno con ciò che abbiamo chiamato "patrimonio in attesa" e che viene da noi ripreso altrove per una sintesi ragionata ed aggiornata anche rispetto al *Compendio di dottrina sociale della Chiesa* e al Magistero di Papa Francesco[97].

Intanto dobbiamo qui far almeno un accenno a quel bisogno di liberazione sottostante a ciò che noi teologicamente chiamiamo "salvezza" e che pulsa nella vita umana, tra la percezione del sacro e la ricerca di felicità, affacciandosi come richiamo forse tacitato o dimenticato oltre il *vuoto* ed il nulla, che non danno, né potranno mai dare alcuna felicità.

Rimandando ad un approfondimento specifico su questo punto[98], occorre dire che restando nel comodo torpore non possiamo renderci conto che gli altri, "quelli del terzo mondo" o "delle periferie esistenziali", pur appartenendo alla nostra stessa famiglia umana, non possono permettersi né torpore, né alcun vuoto. Loro sì, hanno tutte le ragioni per vivere, ma non ne hanno i mezzi. Perciò la vita stessa li spinge all'azione.

Dal punto di vista della fede e anche della nostra coscienza ecclesiale, essi costituiscono anche un ambito teologico che è di fondamentale importanza per l'origine e lo sviluppo delle teologie che ci sono venute e continuano a venirci dal III mondo. Si tratta di un popolo di poveri e di oppressi, di persone che non contano, potremmo dire di "non-soggetti storici" che tuttavia proprio dalla Parola di Dio vengono resi soggetti di storia e Popolo delle beatitudini.

Infatti i *poveri,* o come meglio sarebbe dire, gli *impoveriti*[99], sono stati riscoperti come vero e proprio valore evangelico, al punto che si parla di un «potenziale evangelizzatore» presente in essi[100].

Tali *impoveriti*, cioè resi poveri dallo sfruttamento, dagli effetti della colonizzazione, o semplicemente dalla dimenticanza e dall'indifferenza, interpellano la coscienza morale di ogni credente e dell'intero popolo di Dio. Erano e sono purtroppo ancora – anzi sono più numerosi –

---

96 Cf, a riguardo, alcune nostre considerazioni su Gesù come *salvatore*, a partire dalla sintesi offerta in *Mosaico di pace* (Luglio 2012): «Risalire gli abissi» e *Mosaico di pace* (Giugno 2013), leggibili, come tutta la serie del biennio 2012-2013, in «*ABC della TEOLOGIA della pace*» dal sito *Mosaico di pace* ed anche da www.puntopace.net.

97 Cf www.puntopace.net/VARIE/SettimanaSociale2014/PatrimonioInAttesa.pdf, testo che riprendiamo nella parte sistematica «Per un approccio teologico alla politica. Progetti politici umani e disegno salvifico di Dio».

98 Cf G. MAZZILLO, «La vita umana tra percezione del sacro e ricerca di felicità» in http://www.puntopace.net/Mazzillo/VitaTraSacroeRicercadiFelicita-PZ29-11-13-%20_2_.pdf.

99 Cf G. MAZZILLO, «Beati i poveri o gli impoveriti?» (Convegno: La Bibbia sulle strade dell'uomo, Catanzaro 20/11/2013), in fase di pubblicazione, leggibile anche da www.puntopace.net/Mazzillo/BeatiImpoveriti.pdf.

100 *III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano di Puebla*, 1147.

coloro che sono stati indicati come larve umane o non-persone, tanto che nel confronto con i teologi europei a fronte del problema teologico di *come parlare di Dio dopo Auschwitz,* è ancora tristemente attuale il problema di «Come parlare di Dio *permanendo Ayacucho*». A fronte del campo di sterminio degli Ebrei, il cui ricordo brucia nella memoria, il secondo non ha smesso ancora di bruciare nella meno nota città peruviana *Quechua*, che significa *cimitero,* e nei cimiteri di tutti gli sterminati per fame o che si trascinano, al limite della sopravvivenza, i più poveri tra i poveri[101].

2.4.3. Guardare con i propri occhi negli occhi degli impoveriti

Solo chi ha visto con i suoi occhi qualcosa di simile può aprire la mente e il cuore, come è successo anche a G. L. Müller, che è stato effettivamente in Perù, ha collaborato con G. Gutiérrez, "padre della teologia della liberazione", ed è oggi il cardinale prefetto della *Congregazione per la Dottrina della Fede*. Perciò egli ha potuto scrivere testi come questo:

> «Ma comprendiamo in modo adeguato le condizioni di vita nei paesi del Sudamerica? Sappiamo dell'opprimente povertà che giornalmente costa la vita a migliaia di bambini, anziani e malati solo perché manca loro il minimo indispensabile per vivere? Conosciamo l'angoscia che attanaglia le persone intrappolate nella loro malattia, spesso costrette ad accettare, quale barlume di speranza, quale via d'uscita la morte, e questo quando invece in Europa un piccolo intervento compiuto con un'attrezzatura medica di base avrebbe loro salvato la vita?»[102].

Conosciamo, allora, se non abbiamo fatto esperienza? Chi viene a contatto non tanto con la povertà, ma con i poveri, si rende conto che la povertà materiale è aggravata e come perpetuata da quella culturale e talvolta morale:

> «Ai disagi esistenziali e ai pericoli si aggiunge, quale forma consapevole di umiliante oppressione, l'istruzione insufficiente. E anche il non riconoscerla quale grave causa di povertà, dunque come problema da risolvere, può essere considerato un aspetto di quella oppressione. L'istruzione scolastica come dato ormai acquisito in molte parti del mondo ha generato un senso di superiorità nei confronti dei paesi del cosiddetto terzo mondo. E tuttavia non sono da rinvenire proprio qui le radici dello sfruttamento, tanto di quello intellettuale quanto di quello materiale?»[103].

Dicevamo "talvolta", perché non sempre è così. Anzi laddove, grazie alle comunità di base e alla teologia della liberazione gli impoveriti prendono coscienza di essere ricchi spiritualmente ed evangelicamente, avviene qualcosa di simile a ciò che ha colpito anche G. Müller:

> «… Si resta stupiti quando, incontrando le persone in Sudamerica, si vede e si percepisce una fede piena di gioia e di vita. La fede testimoniata apertamente e trasmessa con amore è tra i tesori più grandi di queste popolazioni, pur gravate da preoccupazioni quotidiane per la loro stessa vita. In molti incontri, questa fede gioiosa e vissuta mi ha dato forza ed è diventata anche per me una fonte di ispirazione. Guardare a ciò che è veramente essenziale nella vita. Affidarsi a Dio, il creatore e vero compimento dell'umano. La sofferenza di ogni giorno è la realtà che, nel *Padre nostro,* fa domandare ogni giorno alla gente del Sudamerica il pane quotidiano. A far muovere le loro labbra non è l'opulenza consumistica, ma la fame terribile. Nella situazione economicamente e politicamente critica dei paesi latinoamericani, il popolo vede nella chiesa l'unica speranza»[104].

Chi ha guardato negli occhi l'immagine vilipesa e tuttavia vivente di Cristo in tali impoveriti può così anche rendersi conto del miracolo della forza liberante della fede, attingendola come risorsa spirituale anche per la propria vita credente e la propria vicenda ecclesiale.

---

101 Cf «Dire Dio dopo Auschwitz, durante Ayacucho. Dialogo tra Jürgen Moltmann e Gustavo Gutierrez», in *Mosaico di pace* 4 (1993/2) 11-26.

102 G. L. MÜLLER, «Il futuro comune dell'unica Chiesa: solidarietà in Cristo», in G. GUTIÉRREZ - G. L. MÜLLER, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Editrice Messaggero di Sant'Antonio-Editrice Missionaria italiana, Padova-Bologna 2013, 174-176.

103 *Ivi*, 176.

104 *Ivi*.

A questa testimonianza è da aggiungere la costatazione che la teologia della liberazione è viva e vivente e tale resterà. È vivente nella carne e nella storia dei poveri e in chi, come noi, non può fare altro che solidarizzare con loro e continuarne a parlare, facendone oggetto continuo delle proprie ricerche, perché essi sono la sfida e il banco di prova della Chiesa e della stessa teologia[105].

La sensibilità del Vaticano II su questo punto è nota[106]. Se «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo» (*GS* 1), su questo presupposto si cerca la via più evangelicamente praticabile, perché il *povero* sia *nei fatti* ciò che è gli e riconosciuto *nei diritti*. Certamente ciò significa non una sopravvalutazione della povertà, ma un riconosciuto valore del povero e dei poveri in generale. Non della povertà in quanto tale, perché se questa ha il valore spirituale indiscusso sulla via della sequela è una povertà scelta e non subita. Viene scelta per amore di Cristo e per amore dei poveri. Altro è per gli "impoveriti", per i quali spesso è miseria, menomazione, disprezzo, emarginazione.

A questo riguardo vale sempre ciò che Gutiérrez ed altri teologi del III mondo non si stancano di chiarire: essere amici dei poveri significa lottare contro la (loro) povertà. Quando si parla di tale situazione di povertà strutturale, a ragione si dice che essa è «inumana ed antievangelica»[107]. Pertanto ciò che si impone come compito improcrastinabile, ma più da assecondare, che da iniziare *ex novo* perché esso è già in atto nelle comunità ecclesiali di base in America Latina e altrove[108], è promuovere tutto ciò che porta il povero a diventare *soggetto*: soggetto storico e protagonista di storia. Quest'ultimo aspetto confluisce nella riflessione più direttamente pastorale come prassi di liberazione integrale[109].

2.5. La concentrazione della ricchezza e le periferie povere

2.5.1. Situazione

La divaricazione crescente tra poveri e ricchi non è una fatalità. Si tratta di aree economiche, geografiche e politiche aventi significato in una visione d'insieme che è l'interdipendenza tra i popoli e le loro risorse, di cui già parlava Giovanni XXIII nella *Pacem in Terris* (nr. 68 e passim). Nemmeno è una maledizione divina lo squilibrio crescente di cui abbiamo sentito nella *Populorum progressio*, perché all'arricchimento sfrenato di alcuni popoli, classi sociali, singoli individui, corrisponde l'impoverimento sistematico di altri popoli, altre classi sociali, altri singoli individui.

Tocchiamo così uno dei punti nevralgici nell'impostazione dell'argomento Nord-Sud: l'interdipendenza politico-economico-finanziaria tra le nazioni ricche e le nazioni povere tra di loro e, all'interno delle singole nazioni (sia povere che ricche), tra le classi più ricche e le classi più

---

105 Cf G. MAZZILLO, «Poveri», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), in *Nuovo dizionario di teologia*, Ed. Paoline, Roma 1988, 1180-1188; leggibile anche da qui: www.puntopace.net/Mazzillo/NDT%20-%20Poveri-Mazzillo.pdf. Specificamente sui poveri e sulla povertà come sfida per la fede e per la Chiesa cf E. KLINGER, *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Benzinger Verlag, Zürich 1990 (alla lettera: Povertà. Una sfida di Dio. La fede del Concilio e la liberazione dell'uomo).

106 Sull'origine della Chiesa povera e della Chiesa dei poveri, espressioni oggi ricorrenti nel magistero di Papa Francesco, cf G. MAZZILLO, «Una Chiesa povera, una Chiesa dei poveri. Per uno stile credibile dell'essere cristiani oggi», in ARCIDIOCESI METROPOLITANA CATANZARO-SQUILLACE, *Il Concilio Vaticano II. Tra memoria e profezia. Atti del Convegno*, Grafica Simone Sas, Catanzaro 2012, 103-123, leggibile da www.puntopace.net/Mazzillo/RelazioneMazzillo-CZ-20-10-2012.pdf.

107 G. GUTIÉRREZ, «Situazione e compiti della teologia della liberazione», in G. GUTIÉRREZ – G. MÜLLER, *Dalla parte dei poveri*, op. c, 45-72.

108 Cf G. MAZZILLO, «Comunità ecclesiali di base», in G. CALABRESE – P. GOYRET – O. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 322-329, leggibile anche da: www.puntopace.net/Mazzillo/MazzilloComunitaEcclesialiBase.pdf:

109 Per un approfondimento del valore dei poveri nella teologia e sul compito della chiesa nel recepire e realizzare il loro *essere soggetti*, cf G. MAZZILLO, *Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes*, Würzburg, Univ., Diss., 1983, Datenbank: UB Tübingen, Universitätsbibliothek Tübingen, Signatur: US 85.2482.

povere. È l'interdipendenza che oggi viene posta sotto il nome di rapporto tra centro e periferie. Su tale interdipendenza ci sono differenti teorie e modelli interpretativi.

2.5.2. Il parere di un economista statunitense di Harvard

Arriviamo qui all'interpretazione sociologica della povertà di cui ci occuperemo brevemente, vedendo alcuni esempi da parte di economisti appartenenti ai paesi ricchi ed esempi di interpretazione da parte di paesi poveri. Tra i primi ricorderemo uno che ha fatto scuola negli Stati Uniti d'America e nei paesi occidentali che agli Usa di solito si ispirano e da essi dipendono: J. Kenneth Galbraith. Nato nel 1908, di origine scozzese, ma cittadino americano, fu dal 1937 professore ad Harvard, impegnato politicamente nel partito democratico, di cui rappresentò l'anima contraria alla guerra del Vietnam, è autore di molti saggi, tra i quali *Il Capitalismo americano*, *La società opulenta*, *L'economia e l'interesse pubblico* e *La natura della povertà di massa*. In quest'ultimo saggio, che vedremo più da vicino, edito da Mondadori nel 1979, l'autore distingue già dall'inizio due tipi di povertà:

> «Si possono distinguere due forme di povertà: in alcune società c'è quella che affligge pochi o, in ogni caso, una minoranza. In altre società c'è la povertà che affligge tutti, tranne pochi. Le cause che determinano il primo tipo di povertà, quello del singolo povero o di una famiglia in una comunità in predominanza benestante, sono state a lungo studiate e dibattute. Quali caratteristiche - morali, genetiche, familiari, educative, razziali, sociali, igieniche- fanno sì che alcune persone siano escluse da un generale benessere? La causa della povertà individualizzata rimane una questione di notevole importanza. Gli stadi finora attuati evidentemente non concordano su molti punti. Continua addirittura ad esistere una tendenza estrema di opinione che ritiene la sofferenza di alcuni un destino determinato per volontà divina oppure una cosa giustamente meritata, per un'intrinseca inferiorità delle persone stesse. Tuttavia non è questo il tipo di povertà del quale mi voglio interessare qui. Il mio interesse è rivolto alle cause che determinano la povertà in quelle comunità, generalmente rurali, dove quasi tutti sono poveri dove, se c'è prosperità o benessere, si tratta della fortuna eccezionale di pochi»[110].

Se da un punto di vista sociologico può essere ritenuta valida la fondamentale differenza tracciata da Galbraith tra la povertà come fenomeno di massa e la povertà come eccezione all'interno di un sistema economico di benestanti, è però possibile ricondurre ad unità i due aspetti della povertà, considerando come tra la povertà di alcuni (siano essi singoli o popoli) e la ricchezza di altri (singoli o popoli anche in questo caso) c'è una relazione.

Di che tipo di relazione si tratta? In realtà, sebbene non in maniera tecnica, i documenti ecclesiali citati e molti altri che provengono dalle realtà ecclesiali del terzo mondo, e che considereremo a parte, ci rimandano ad una interdipendenza tra ricchezza e povertà, una interdipendenza causale oltre che descrittiva; potremmo dire una interdipendenza strutturale.

In realtà, il tema non è nuovo. Ne aveva parlato per primo Ambrogio di Milano quando, commentando le angherie di Acaz ai danni di Nabot nel libro *De Nabutha Israelita*, aveva arringato i ricchi chiedendo: «La terra è stata creata in comune per tutti, per i ricchi e per i poveri, perché ve ne appropriate voi soli o ricchi?»[111]. E ancora: «Non è del tuo avere, che tu fai dono al povero; tu non fai che restituirgli ciò che gli appartiene. Poiché quel che è stato in comune per l'uso di tutti è ciò che tu annetti»[112]. Ricchezza e povertà si possono e si devono dunque ricondurre ad un'iniqua spartizione dei beni e delle risorse.

---

110 J. K. GALBRAITH, *La natura della povertà di massa*, Mondadori, Milano 1979, 13-14.

111 PL 14, 565-588: qui I, 2.

112 PL 14, 747, citata anche dalla *Populorum Progressio* nr. 23.

È un'idea, questa, che non è tanto punto di partenza, ma anche punto di arrivo dell'analisi dei sociologi e teologi del terzo mondo. Che cosa pensa Galbraith a questo proposito?

L'autore, nei capitoli II e III del suo libro, cita tra le cause della povertà di massa alcune solitamente addotte e che egli critica con dei contro-esempi storici, che dimostrerebbero il contrario di quanto affermato:

- la povertà della stessa terra (non fertile, pietrosa ecc.): in pratica una carenza endemica di risorse;

- la cattiva gestione ed amministrazione delle proprie risorse da parte dei popoli, o per propria imperizia o per sfruttamento da parte di latifondisti esosi o da parte dei capitalisti;

- Il circolo vizioso che vede la povertà come conseguenza della mancanza di capitale per un decollo economico e in mancanza di capitale come effetto della stessa povertà;

- l'incapacità da parte dei poveri di far sentire la propria voce ai vari livelli dove si potrebbe cambiare il corso delle cose, dal momento che la lotta per la sopravvivenza assorbe tutte le energie;

- un'altra serie di cause che secondo l'autore appare inconveniente nominare: più o meno una certa «pigrizia etnica», dipendente da certe situazioni climatiche, le quali influenzerebbero il contrasto Nord-Sud sia a livello di geografia del globo terrestre sia all'interno dei singoli paesi;

- un'altra causa discussa da Galbraith e da lui criticata è l'eredità colonialistica dei paesi del terzo mondo, sfruttati dai paesi ricchi e incapaci ormai di una ripresa economica che faccia recuperare il divario tra paesi ricchi e paesi poveri;

- un'altra causa della povertà addotta dagli economisti del terzo mondo che Galbraith critica, pur riconoscendovi qualche elemento di validità: il funzionamento di trasformazione delle materie prime che, essendo trasformate nei paesi ricchi, fanno andare la forza lavoro dai paesi produttori di materie prime verso quelli che trasformano gli stessi prodotti.

Contro tali cause Galbraith, che ha sempre a disposizione esempi storici che, a suo modo di vedere, dimostrerebbero il contrario, pensa di poter nominare le vere cause della povertà di massa: un circolo chiuso o circolo vizioso che egli descrive nei termini di «equilibrio della povertà» (cap. III) e «l'adattamento» (cap. IV). Per ciò che riguarda il primo, afferma che la povertà, a causa dell'esplosione demografica, rimangia ed annulla tutto ciò che gli investimenti e gli aiuti dall'estero avrebbero messo in moto come fattori economici tendenti a battere la stessa povertà. Per ciò che riguarda il secondo motivo generatore di povertà, ci sarebbe un continuo ricadere in forme di miseria, a causa di una cultura originaria dalla stessa povertà, per cui, stanchi di lottare, i poveri si rassegnano alla loro miseria, non avendo più neppure forza per uscirne, non volendo alla fine nemmeno reagire. In tale situazione anche il cristianesimo avrebbe una sua responsabilità. Delle principali religioni del mondo Galbraith scrive «Tutte senza eccezione insistono sull'acquiescenza; alcune di esse in modo molto specifico. La beatitudine che il cristianesimo concede ai sottomessi è categorica. Non si nega il dolore della povertà, ma la ricompensa spirituale è molto alta. Il povero va in paradiso passando attraverso la cruna dell'ago; il ricco rimane fuori: con i suoi cammelli»[113].

2.6. La povertà vista dalla prospettiva dei poveri

2.6.1. Riflessioni critiche di carattere generale

[113] J.K. GALBRAITH, op. c., 56.

Lasciamo per ora da parte le ultime affermazioni piuttosto banali, se non triviali - nel senso etimologico della parole - di Galbraith. Sono affermazioni da piazza o da trivio, o forse meglio da salotti di ricchi. La risposta più appropriata all'accusa rivolta al cristianesimo di essere panacea del male della povertà non può non venire che dai cristiani del III mondo, i quali, nella loro lotta contro la povertà, mettono a repentaglio la propria vita. Sappiamo bene che molti catechisti, molti cristiani anonimi, oltre a preti e anche a qualche vescovo, hanno pagato con la vita il loro impegno per una più equa ripartizione delle risorse. Il Vangelo è stato ed è per molti non un tranquillante che addormenta, ma al contrario la dinamite che sveglia le coscienze.

Una riprova viene dalla persecuzione che questi cristiani subiscono da parte dei dittatori che proteggono i ricchi ed i loro privilegi. In alcuni paesi dell'America centrale possedere una Bibbia era considerato un fatto sovversivo. Alcuni "campesinos" che ne sono stati trovati in possesso, sono stati uccisi a scarica di mitra da soldati che in più di un caso - bisogna dirlo per obiettività di informazione – erano armati dagli USA e spesso addestrati dai "Consiglieri militari" da essi mandati. Le teologie che introdurremo in questo corso sono la risposta migliore all'accusa di addormentamento delle coscienze che opererebbe il cristianesimo.

Ma non è solo questo a dimostrare la celerità di alcuni giudizi di Galbraith. Anche sul piano più strettamente scientifico - quello politico-economico - bisognerà pure ascoltare gli esperti del III Mondo, per sentire il loro parere su fatti che li riguardano così da vicino. Una certa "correttezza ermeneutica" esige che siano presi in seria considerazione le voci di quelli che vivono il dramma della povertà di massa dal di dentro. Si tratta di autori i cui nomi non ricorrono nei libri degli esperti dei paesi ricchi, anche se sono autori che cercano di andare alle cause storiche e politiche della povertà.

Ma è proprio sul terreno delle cause che l'analisi di Galbraith appare debole. L'autore indica tali cause in alcuni fenomeni che, seppure descrivano il fatto nelle sue manifestazioni, non sono le vere cause che spiegano l'origine della povertà. Allo stesso modo, una malattia può essere descritta nella sua virulenza, può essere persino indicata come inguaribile, e tuttavia non essere colta nelle cause che l'hanno originata. Con l'"equilibrio" della povertà e con "l'adattamento" ad essa si può spiegare perché la povertà sia difficile da superare, ma non se ne sono ancora indicate le cause che l'hanno avviata, le quali si devono analizzare in un contesto politico-socio-economico preciso, che, anche se Galbraith non lo esclude espressamente, nemmeno approfondisce più di tanto.

Pertanto la sua diagnosi della povertà resta solo una buona descrizione della sintomatologia del male. Nonostante la sua buona volontà, anche Galbraith rimane troppo ancorato ad una visione del fenomeno dalla prospettiva dei paesi ricchi. Si sforza di prendere sul serio la "povertà", ma prende davvero sul serio i poveri? Ne è una dimostrazione l'accantonamento totale degli aspetti umani del problema, di quella "ricchezza" dei poveri che è la loro umanità. L'autore non tiene conto di una realtà profondamente radicata nei poveri, quella della loro unica ricchezza: i propri figli. Scrive: «Considero le misure di controllo delle nascite come un elemento di importanza estrema. Tuttavia non tratto l'argomento in questa sede, dato che tali misure variano, a seconda dei periodi, in quanto a influenza sull'equilibrio di povertà del quale mi occupo»[114].

Si ignorano inoltre i problemi umani oltre che strutturali derivanti dalla terapia che l'autore propone e che è l'*emigrazione*. La storia della recessione di questi ultimi anni ha dimostrato come tale soluzione non solo non risolve il problema della povertà, ma dimostra a quali nuove forme di oppressione gli emigranti vanno incontro, quando nel paese di immigrazione i posti di lavoro

[114] J.K. GALBRAITH, op. c., 38: nota 1.

cominciano a scarseggiare per la popolazione locale. Nell'edizione tedesca del volume di Galbraith, il capitolo sull'emigrazione (cap. VIII nell'edizione italiana) si apre con un aforisma che suona: «nutrisciti onestamente, non restare nel tuo paese»[115].

Non ci sentiamo di condividere l'invito ad emigrare, per diverse ragioni, tra le quali, non ultima, è quella di una presupposta (anche se non espressa) superiorità di civiltà del paese dove si emigra. Ci interessano tuttavia più da vicino i motivi psicologici ed umani che colpiscono gli emigrati e le loro famiglie. Si chiamano tra l'altro: sradicamento, perdita di identità, frantumazione delle famiglie etc... Al motto riportato da Galbraith «non restare nel tuo paese», preferiamo quello di alcuni gruppi calabresi, che, in un lavoro di sensibilizzazione condotto "in loco", per arginare l'emigrazione, si sono rivolti ai loro corregionali con queste parole: «Lottare per restare, restare per lottare, lottare per cambiare!».

2.6.2. Alcuni esempi di lettura della povertà da parte di autori del III Mondo

Miguez Bonino, uno dei rappresentanti della *teologia della liberazione*, riassume nei punti seguenti le critiche alla politica degli aiuti, da parte dei paesi ricchi ai paesi del III mondo, finora perseguita e fondata su una *teoria dello sviluppo*.

- La teoria dello sviluppo presuppone che le tappe di una società (quella dei paesi ricchi) siano percorribili e recuperabili da un'altra (quella dei paesi poveri);

- Tale teoria parte da una valutazione falsa: le calma passiva dei poveri. Proprio questa calma si è trasformata in inquietudine;

- Tale teoria ignora che la qualità della vita raggiunta nei paesi ricchi diventa sempre più problematica agli occhi del paesi del III Mondo. Gli obiettivi che i primi si sono prefissati sono sempre meno affascinanti agli occhi di questi[116].

La storia più recente della "politica dello sviluppo" ha dimostrato che le sue premesse erano false. Nonostante gli aiuti, la distanza tra paesi ricchi e paesi poveri non solo non si è ridotta, ma si è ingigantita. Alla teoria sottostante anti *politica dello sviluppo*, elaborata del paesi ricchi, si e sostituita la teoria della dipendenza, elaborata soprattutto da alcuni studiosi del paesi poveri. Il concetto di *dipendenza* implica una correlazione diretta tra la ricchezza e la povertà sia a livello di rapporti internazionali che a livello di rapporti all'interno di una singola nazione.

E. Galeano apre il suo libro dal titolo: *Las venas abiertas de America Latina* (Le vene aperte dell'America Latina[117]) con queste parole:

> «La suddivisione di lavoro a livello internazionale consiste in questo: alcuni paesi si specializzano nel guadagnare, altri nel perdere. La nostra parte di mondo, che noi chiamiamo America Latina, ebbe uno sviluppo precoce già dai tempi lontani, durante i quali gli europei del Rinascimento si spinsero nel mare ed affondarono i loro denti nella sua gola, essa si specializzò nel perdere. I secoli trascorsero mentre l'America Latina perfezionò questa sua funzione. Non si tratta più del regno delle meraviglie, in cui la realtà supera la tavola e la forza dell'immaginazione ha dovuto indietreggiare con vergogna di fronte ai trofei della "Conquista". Eppure questa parte di mondo è ancora al servizio di bisogni di stranieri, essendo la fornitrice ed il magazzino di scorta delle materie prime e del mezzi alimentari per i paesi

---

115 J.K. GALBRAITH, *Die Arroganz der Satten. Strategien für die Überwindung der Weltweiten Massenarmut*, München 1980, 103.

116 Cf M. BONINO, *Theologie im Kontext der Befreiung*, Göttingen 1977, 34-36 (Teologia nel contesto della liberazione).

117 Il libro è stato consultato in una versione tedesca, curata da alcune associazioni promozionali in favore del III Mondo (Dritte - Welt - Läden e. v. e GEPA), più precisamente: E. GALEANO, *Die offenen. Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart*, Wuppertal 1981).

ricchi, che nel consumo di essi guadagnano di gran lunga più di quanto l'America Latina non guadagni nella produzione degli stessi beni»[118].

Si potrebbe ora obiettare che i tempi di cui parla Galeano sono passati e che l'America Latina non ha più la funzione fornitrice di materie prime che aveva precedentemente. Non è così e Galeano non trascura di arrivare ad un'analisi più dettagliata della situazione attuale:

«L'America Latina – scrive - è una regione dalle vene aperte... La catena delle dipendenze, che s'intrecciano tra loro, la quale ha ben più di due elementi, è cresciuta a dismisura e abbraccia in America Latina anche l'oppressione dei piccoli paesi da parte di quelli più potenti e, all'interno di ogni paese, abbraccia lo sfruttamento delle risorse alimentari interne a delle forze lavoratrici da parte delle grandi città e dei grandi porti che sono nutriti proprio da queste»[119].

2.6.3. La riconsiderazione della povertà secondo il modello centro-periferia

Le ultime espressioni di Galeano hanno indicato alcuni ambiti toccati dalla relazione esistente tra povertà e ricchezza. È una correlazione di dipendenza che riguarda i rapporti tra:

a) nazioni povere colonizzate e nazioni ricche colonizzatrici;

b) nazioni povere sfruttate delle loro risorse e nazioni ricche sfruttatrici delle risorse delle prime;

c) nazioni più povere all'interno di un continente e nazioni più ricche nello stesso continente;

d) regioni più povere all'interno di una nazione e regioni più ricche nella stessa nazione.

L'elenco delle manifestazioni della «relazione di dipendenza» potrebbe continuare. Di solito queste sono raccolte in uno schema interpretativo che ha il nome di «teoria della dipendenza». Uno dei classici sostenitori di questa teoria è Theotonio dos Santos che dà questa definizione della dipendenza:

«Per dipendenza noi intendiamo una situazione, nella quale l'economia di determinati paesi è condizionata dallo sviluppo e dall'espansione di un altro paese, ai quali essa è soggetta. Il rapporto di interdipendenza tra le economie di due o più paesi, così come tra le economie di questi e il commercio mondiale, prende le forme di dipendenza, quando alcuni paesi (dominanti) sono nella situazione di espandersi e di svilupparsi in modo continuo con le proprie forze, mentre altri paesi (quelli dipendenti) possono far questo solo come riflesso dell'espansione dei primi, il che può avere sullo sviluppo di questi ultimi effetti positivi oppure negativi»[120].

Gli autori estendono il concetto di dipendenza anche ai singoli paesi e all'economia all'interno dello stesso paese. Chiamando "centro" tutti i fattori che condizionano lo sviluppo (o il sottosviluppo) dei settori da essi dipendenti, e chiamando "periferia" ciò che è condizionato dai primi, si fa in genere notare come oggi ci sia una stretta correlazione tra la crescente integrazione transnazionale di alcuni settori e la conseguente crescente disintegrazione di alcune nazioni.

Se i primi settori entrano sempre più nella sfera del "centro", gli altri diventano sempre più periferici rispetto ai primi. Il rapporto di dipendenza centro-periferia, che ha la sua manifestazione macroscopica a livello mondiale nel conflitto Nord-Sud[121], si ritrova anche tra le stesse nazioni del

---

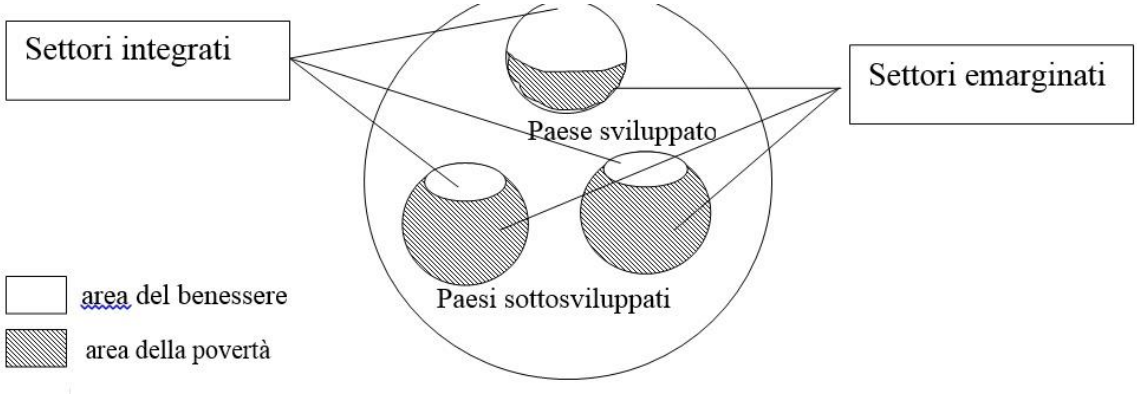
118 Sul rapporto tra colonizzazione e dipendenza cf Terzo Mondo, Piccola enciclopedia dello sviluppo: una storia di oppressi ed oppressori (2° fascicolo), Bologna 1981.

119 *Ivi*, 11.

120 T. DOS SANTOS, «Über die Struktur der Abhängigkeit» (Sulla struttura della dipendenza), in D. SENGHAAS, *Imperialismus und Strukturelle Gewalt* (Imperialismo e violenza strutturale), Frankfurt 1976, 243, nostra traduzione.

121 Cf Rapporto Brandt: *Nord-Sud. Un programma per la sopravvivenza*, Mondadori Milano, 1980.

Nord come in quelle del Sud e all'interno di ogni singola nazione. Tra questi vari livelli di interazione c'è però un dinamismo di dipendenza secondo questo schema[122]:



Gli autori portano a sostegno della tesi della "dipendencia" altri schemi più dettagliati, che mettono in relazione il crescente divario tra paesi ricchi e paesi poveri e quello parallelamente avanzante tra settori integrati (con il centro) e settori emarginati (periferici). Rimandando per lo studio dei dettagli alle opere citate[123], basterà qui dire che l'espressione di Paolo VI sullo squilibrio crescente tra poveri e ricchi non è una frase ad effetto. È suffragata da studi scientifici che, andando oltre la mera descrizione fenomenologica di Galbraith, esaminano le concatenazioni causali del fenomeno ed elaborano una teoria generale che può fare da sfondo sociologico al discorso teologico della liberazione e che interessa le varie teologie delle quali ci occupiamo.

2.7. Ciò che accomuna le teologie del III Mondo

2.7.1. Metodologia

Nelle prefazione di I. Capestrers al libro di Mons. Pedro Casaldaliga: *La morte che dà senso al mio credo*, si fanno i nomi di alcuni sacerdoti e laici che sono stati uccisi a causa del loro impegno per la liberazione della gente alla quale appartenevano.

> «La morte reale, nuda, crudele, perseguitata, attesa, dalla speranza di Pedro (scrive Cabestrero)… nata dalla croce di Cristo e anche più implacabile della stessa morte. . . la morte che giunse, non meritata, a1 gesuita Ioan Bosco che cadde ai piedi di Pedro con cervello spaccato da una pallottola dum-dum sparata a bruciapelo della mano di un anonimo chiamato Ezy, il quale fuggì, poi fu incarcerato e ora è libero. La morte che rase al suolo il villaggio degli Indios bororo a Meruri, falciando a mitraglia le vite del missionario Rodolfo e dell'indio Simao. La morte perseguita e raggiunge, già da tempo, il popolo del sertao, rifugiati, peones e indios; per questo si pongono tra il popolo e la morte questi uomini Rodolfo, Joao. . . e vengono uccisi. (Pedro in questo libro scrive: "La estrema destra minaccia i vari vescovi anche con la morte. È ancora, forse più di sempre, ora di martirio…)»[124].

Le espressioni riportate testimoniano una prassi di persecuzione contro una prassi di liberazione degli oppressi. Testimoniano come la solidarietà degli apostoli della liberazione con gli oppressi sia diventata solidarietà fino al punto che essi stessi, sono oppressi e perseguitati. La persecuzione non

---

122 Lo schema è riscontrabile in O. SUNKEL, «Transnationale Integration und nationale Desintegration: Der Fall Lateinamerica» (Integrazione transnazionale e disintegrazione nazionale: il caso America Latina), in SENGHAAS, *Imperialismus und Strukturelle Gewalt*, op. c. 258-315.

123 Tra le molte altre, erano citate all'epoca queste monografie: A. G. FRANK, *Kapitalismus und Unterentwicklung im Lateinamerica* (Capitalismo e sottosviluppo in America Latina), Frankfurt 1969; F. HOOTART, «Gli aspetti globali della dipendenza e dell'oppressione», in *Concilium* 4 (1961) 7-30. L'intero quaderno di *Concilium* n. 4 è dedicato a "Tensioni tra le chiese del primo Mondo e le chiese del Terzo Mondo".

124 P. CASALDÀLIGA, *La morte che dà senso al mio credo*, Cittadella, Assisi 1979, 12-13.

si ferma, ma non può arrestare nemmeno l'agire di quanti fondano la loro prassi su una fede: la fede nella risurrezione che giustifica la lotta contro l'ingiustizia e la sopraffazione, anche a costo del martirio. È in questo contesto di fede vissuta, di prassi liberante, di comunione di destino con le vittime dell'ingiustizia, che è da ricercarsi il metodo della *riflessione teologica* che fa nascere ed accompagna i processi di liberazione nei quali i cristiani si sono coinvolti.

La teologia della liberazione – e in genere le teologie del III mondo – nascono dunque in un *humus* di impegno storico. Sicuramente non sono nate a tavolino come puro fatto intellettuale ed accademico.

Nel 1978, Gustavo Gutiérrez scriveva a proposito del "discorso teologico" sulla "morte della teologia" sviluppato nei paesi ricchi:

> «In alcuni ambienti si parla con frequenza della morte della teologia. Non interessa qui discutere direttamente il tema… Sia quel che sia di questa morte della teologia, il fatto più consistente è la morte del teologo. Non stiamo giocando con le parole, e neppure parlando soltanto in senso figurato: ci riferiamo a morti reali. I profeti, Giovanni, Paolo, e tanti altri che hanno cercato di annunciare e interpretare la parole di Dio, sono stati teologi e anche in quanto tali sono stati assassinati. Come tutti sanno, ci sono molti altri casi nella storia; limitandoci solo al presente, ricorderemo che attualmente in America Latina vivere e pensare la fede in solidarietà con le lotte delle classi sfruttate ha portato alla morte, alla prigione, all'esilio molti cristiani»[125].

G. Gutiérrez scriveva queste righe nel 1978, quando la teologia della liberazione era già diventata per molti cristiani militanza e testimonianza. Dieci anni prima l'Episcopato latino americano si era riunito a Medellin (24/8-6/9/1968) schierandosi chiaramente e profeticamente dalla parte dei poveri, nei termini di *preferenza* e di *solidarietà* a vantaggio di questi[126]. La scelta dei poveri è, secondo il pensiero dei vescovi raccolti a Medellin, contestuale ad una prassi di testimonianza e di servizio:

> «La Chiesa dell'America Latina, date le condizioni di povertà e di sottosviluppo del continente, avverte l'urgenza di tradurre questo spirito di povertà (di Cristo) in gesti, atteggiamenti e norme che facciano di essa un segno più luminoso e autentico del suo Signore. La povertà di tanti fratelli invoca giustizia, solidarietà, testimonianza, impegno, sforzo e superamento perché si compia pienamente la missione salvifica affidata dal Cristo. La situazione presente esige, poi, da vescovi, sacerdoti, religiosi e laici, lo spirito di povertà che, "spezzando i legami del possesso egoistico dei beni temporali, stimola il cristiano a disporre organicamente l'economia e il potere a beneficio della comunità" (Paolo VI, Allocuzione durante la Messa del giorno dello sviluppo, Bogotà, 23. 8. 1968). La povertà della Chiesa e dei suoi membri nell'America Latina deve essere segno e impegno. Segno del valore inestimabile del povero agli occhi di Dio, impegno di solidarietà con coloro che soffrono»[127].

La preoccupazione dei vescovi è, come si sarà potuto notare, di carattere eminentemente pastorale e pratico. I principi teologici sono un tutt'uno con una prassi che, se per buona parte viene ad essere invocata, per un altro verso e già una realtà in atto. È la realtà delle comunità cristiane di base, delle quali si dice testualmente:

> «La possibilità di vivere la comunione a cui è stato chiamato, il cristiano deve trovarla nella sua "comunità di base": vale a dire una comunità locale o ambientale, che corrisponda alla realtà di un gruppo omogeneo e che abbia una dimensione tale da permettere a ciascuno del suoi membri di trattare gli altri in modo personale e fraterno. Di conseguenza, lo sforzo pastorale della Chiesa deve essere

---

125 G. GUTIÉRREZ, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981, 121.

126 Cf MEDELLIN, *Testi integrali delle conclusioni della seconda Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano*, Quaderni ASAL 11-12 (1974) Roma, 229-239.

127 MEDELLIN, cit., ivi 228-229.

orientato alla trasformazione di queste comunità in "famiglia di Dio", cominciando col farsi presente in esso come fermento mediante un nucleo, anche piccolo, che costituisca una comunità di fede, di speranza e di carità (LG 8)»[128].

I testi menzionati non ci offrono soltanto spunti preziosi per riflettere e riscoprire realtà, delle quali oggi si sente purtroppo parlare sempre meno, ma ci indicano soprattutto un modo particolare di riflettere sulla presenza della Chiesa nell'ambiente in cui essa si trova a vivere. Più in generale, ci danno un esempio di come si possa sviluppare un discorso teologico che tenga conto dei principi fondamentali dell'incarnazione e della carità che muove da Dio ed è Dio stesso, traducendo l'amore e la solidarietà in una precisa realtà storica. Se dovessimo usare due termini a noi noti dalla nostra teologia, diremmo che la teologia dogmatica e quella pastorale sono organicamente e intimamente collegate tra loro in situazioni come queste, dove l'annuncio della Verità è anche e soprattutto "fare la verità".

A ben considerare le cose, proprio la stretta correlazione tra il *dogma* e la *prassi* costituisce la grande novità metodologica del "fare teologia" da parte dei teologi del III Mondo. Anche se bisogna subito aggiungere che tale correlazione non è sempre espressa ovunque in termini identici, né in un bilanciamento dappertutto perfettamente equilibrato tra i due poli, che stanno al discorso teologico come due fuochi stanno ad un'ellisse.

Il rapporto tra aspetto dogmatico e aspetto pastorale rimanda al dibattutissimo problema teologico (e in genere epistemologico) del rapporto tra teoria e prassi. Riguardo a tale problema, le teologie del III Mondo parlano in genere di un "primato della prassi", intendendo con questo non una sottovalutazione dell'aspetto teoretico e in genere dogmatico del discorso di fede, ma volendo sottolineare le implicanze pratiche e quindi testimoniali e profetiche del "fare teologia". Gustavo Gutiérrez riassumeva nelle prime pagine del libro che lo ha poi fatto conoscere in tutto il mondo, *Teologia della liberazione*[129], i vari modi di intendere la teologia sotto questi titoli: la teologia come sapienza; la teologia come sapere razionale; la teologia come riflessione critica sulla prassi.

Il primo modo di fare teologia risale ai primi secoli della Chiesa, in cui la teologia era strettamente legata alla vita spirituale. Ha a suo attivo un collegamento fecondo tra riflessione e vita cristiana e a suo passivo, in più di un caso, una svalutazione del mondo e della vita presente. *Il secondo modo* di intendere la teologia risale all'epoca in cui si operò una sfortunata scissione tra spiritualità e teologia. Soprattutto con la Scolastica, la teologia divenne sempre più un sapere scientifico, perdendo quella sintesi vitale che essa aveva ancora in S. Tommaso d'Aquino, secondo il quale, la teologia oltre ad essere scienza, è anche sapienza, la quale scaturisce dalla carità che unisce l'uomo a Dio[130]. *Il terzo modo* di fare teologia è quello che Gutiérrez chiama «riflessione critica sulla prassi», ed è il modo proprio della teologia della liberazione. Ad operare questo cambiamento metodologico hanno contribuito, secondo l'autore, diversi fattori, tra cui:

la riscoperta della carità come centro della vita cristiana;

la riscoperta della spiritualità, come un nuovo modo di approccio del cristiano al mondo;

la sottolineatura degli aspetti antropologici della rivelazione;

la scoperta della vita stessa della Chiesa come luogo teologico;

la sollecitazione teorica e pratica venuta dal marxismo;

---

128 *Ivi*, 229.

129 G. GUTIÉRRIEZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1981; l'opera originale uscì in spagnolo a Lima nel 1971.

130 Gutiérrez rimanda a questi testi: *Summa Th.* I-II, q. 9, a 12, ad I; e al commento a Summa Th. I, q. I di M. CORBIN, *La fonction et les principes de la theologie selon la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, in *Recherches de Science Religieuse 55* (1967), 321-366.

in genera la scoperta dell'azione e, di conseguenza, della prassi storica come punto di partenza di ogni riflessione teoretica[131].

Gutiérrez conclude:

«Tutti questi elementi sono serviti a cogliere meglio come la comunione col Signore significhi, necessariamente, una vita cristiana che abbia il suo centro nell'impegno, concreto e creatore, di servizio agli altri. Ci hanno portato, pure, a riscoprire o a esplicitare la funzione della teologia come riflessione critica».

La riflessione critica viene spiegata successivamente dell'autore non tanto nel senso di una giustificazione epistemologica, ma nel senso di una riflessione, che confronta criticamente la prassi della Chiesa e della società con le esigenze primarie della Parola di Dio: «Una teoria critica, alla luce della fede, animata da un intendimento pratico e, di conseguenza, indissolubilmente unita alla prassi storica»[132].

Pablo Richard ha enunciato tre formule riassuntive della teologia della liberazione, di cui la prima sembra ripetere fedelmente quella di Gutiérrez. Secondo P. Richard:

«La teologia della liberazione è una riflessione critica sulla prassi alle luce della fede; [...] è una teologia della salvezza nei dati storici e politici concreti del nostro tempo […]; è una teologia militante, che si appoggia all'analisi del cambiamento della storia»[133].

Come si sarà notato, la prassi riveste dunque un carattere tutto particolare. Essa non genera, tuttavia, i concetti teologici fondamentali, che non sono, per questo, ad essa subordinati, come qualcuno erroneamente sostiene. Nella prassi si opera la critica, che avviene alla luce della Parola di Dio.

Hugo Assmann, ha scritto un libro intitolato significativamente: *Teologia della prassi di liberazione*, nel quale precisa il rapporto tra riflessione critica e fede nella centralità di Cristo, con queste parole:

«Una "teologia della liberazione" decisa a riflettere sulla prassi storica del presente e a riscattare, in funzione di questa, i processi di prassi significative del passato giudeocristiane - focalizzando la prassi radicale espressa nella morte di Cristo - costituirà una costante di criticità indispensabile nella lotta di liberazione»[134].

Ancora più chiaramente sul rapporto fede-prassi si esprime un altro autore, rappresentante della *Black Theology,* J. H. Cone.

A proposito della teologia, egli scrive:

«Come molti teologi, io credo che la teologia cristiana consiste nel parlare di Dio. Ma è anche qualcosa di più, ed è questo "di più" che rende cristiana la teologia. La teologia è un discorso sul carattere liberante della presenza di Dio in Gesù Cristo quando chiama il suo popolo all'essere per la libertà in questo mondo. Compito del teologo, come membro del popolo di Dio, è di *chiarire ciò in cui la Chiesa crede e ciò che la Chiesa fa in rapporto alla sua partecipazione all'opera liberatrice di Dio nel mondo*. Svolgendo questo compito il teologo agisce nei ruoli di esegeta, profeta, maestro, predicatore e filosofo»[135].

Sebbene espresso con altre parole, anche il metodo teologico della *Black Theology* è fondamentalmente lo stesso. Si tratta infatti anche qui di partire da una prassi liberante che

---

131 G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, op. c., 11-26.

132 *Ivi*, 21.

133 Traduzione dal tedesco delle citazioni di P. Richard, riportate da P. Rottlader, nel suo dattiloscritto, presentato, presso J. B, Metz a Münster come lavoro di diploma in teologia: *Politische Theologie und Theologie der Befreiung* — Februar 1979.

134 H. ASSMANN, *Teologia della prassi di liberazione*, Cittadella, Assisi 1974, 79.

135 J. H. CONE, *Il Dio degli oppressi*, Queriniana, Brescia 1978, 22-23. La sottolineatura è nostra.

coinvolge l'intero popolo di Dio, il quale partecipa dell'opera liberatrice di Dio nel mondo. La liberazione è, per la "teologia nera" innanzi tutto liberazione dalle oppressioni e soprusi di cui i neri sono fatti oggetto. È una liberazione fondata sull'antropologia teologica. Per questo motivo Anthony Burns, ex schiavo, poteva gridare «Dio mi ha creato uomo, non schiavo; mi ha dato gli stessi diritti di quell'uomo che mi ha rapinato e sequestrato per sé»[136]. La libertà umana è teologicamente fondata su quella di Dio e pertanto non può essere soppressa da nessuno al mondo. Pertanto John Cassandra poteva affermare: «Mi hai trattato come un mulo, ma ne sono uscito uomo»[137].

La prassi liberante che accomuna le teologie del III Mondo, è dunque principalmente una prassi cristiana, come sottolinea S. Galilea nel suo libro: *La teologia della liberazione dopo Puebla*. L'autore ne parla come di «una teologia che potremmo chiamare pastorale» e aggiunge:

> «Il suo punto di partenza preferenzialmente sono la vita della Chiesa, l'azione pastorale, l'impegno dei cristiani, la realtà umana in cui la Chiesa esercita la propria missione. In questo caso la vita e la prassi della Chiesa sono un "luogo teologico", ossia una base per elaborare e pensare il messaggio di Gesù. Pertanto l'azione pastorale e la prassi cristiana sono "l'atto primo" mentre la riflessione teologica è "l'atto secondo" che illumina e orienta l'azione»[138].

Anche per E. Dussel la teologia è «prassi di liberazione», spiegando che se essa in ebraico è *habodah*, in greco è *diakonia*, ma è pur sempre un *servizio* liberatore *transontologico*. Pertanto la liberazione è per Dussel, ritenuto filosofo della liberazione, non solo politica, ma erotica e pedagogica: teologia che libera il *povero*, libera la *donna* diventata oggetto sessuale, il *figlio* alienato[139].

Del complesso rapporto tra prassi e teoria in teologia parla anche J. Carlos Scannone in un'opera edita da K. Rahner nel 1977 in Germania e che porta il titolo significativo *Teologia liberante*[140].

Al valore primario della prassi si ricongiunge anche la teologia europea accennata che passa sotto il nome di *teologia politica* e che è rappresentata soprattutto da J. B. Metz, il quale già nel 1965 vedeva il cosiddetto problema ermeneutico della teologia non nel rapporto tra teologia sistematica e teologia storica, tra dogma e storia, ma tra teoria e prassi, tra comprensione della fede e prassi sociale[141]. Nell'opera *La fede, nella storia e nella società*[142], l'autore parla del "primato della prassi" collegandolo alla sequela di Cristo. Un'idea sintetica dell'impostazione e dei temi principali e innovatori di Metz, affini a quelli della teologia della liberazione, si ricava agevolmente dal retro di copertina dell'opera *Sul concetto della nuova teologia politica*:

> «La nuova teologia politica, nella forma in cui è stata iniziata e sviluppata da Johann Baptist Metz, ha modificato radicalmente i problemi fondamentali della teologia. In luogo del consueto pensiero di identità della teologia, essa introduce nella formulazione dei concetti teologici la situazione concreta, storica e sociale; si sostanzia dell'esperienza inquietante della non-identità di fronte alla storia della sofferenza nel mondo. Il presente volume raccoglie testi centrali, apparsi nel corso di tre decenni, sul concetto di questa nuova teologia politica. Risultano quindi riuniti testi meno recenti accanto a numerosi altri testi più recenti, non ancora reperibili o reperibili solo con difficoltà. Nel confronto con le più

---

136 Lettera di "Anthony Burns, to the Baptist Church at Union, Fanquier Co., Virginia", citata da J. CONE, *Il Dio degli oppressi*, op. c., 21.

137 Citato da J. CONE, «Contesto sociale della teologia: libertà storica e speranza», in AA.VV., *Teologie dal Terzo Mondo*, Queriniana, Brescia 1974, 21.

138 *Ivi*.

139 E. DUSSEL, «Dominazione-liberazione: un discorso teologico diverso», in *Concilium* 10 (1974) 47-72, qui 67-69 ss.

140 K. RAHNER, *Befreiende Theologie*, Stuttgart 1976; il saggio di Scannone comprende le pagine 77-96

141 J. B. METZ, «Die Theologie der Welt und die Askese», in R. V. BISMARK - W. DIRKS, *Neue Greuze I*, Stuttgart-Deten 1966, 171-174; cf IDEM, *Sulla teologia del Mondo. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1969 e per i chiarimenti sulla teologia politica: IDEM, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Queriniana, Brescia 1998.

142 J. B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978.

autorevoli teorie sociologiche e democratiche, Metz sostiene l'esigenza costante del discorso biblico su Dio. Una memoria di Dio, che richiami «l'autorità di coloro che soffrono», autorità ineludibile anche per la Chiesa, si fa cardine nelle discussioni sui principi morali della politica nel mondo odierno Un libro fondamentale nell'attuale dibattito teologico; un'opera che con *Sulla teologia del mondo*, e con *La fede, nella storia e nella società*, viene a costituire una trilogia della nuova teologia politica».

Da quanto si è detto, risulta confermato il metodo teologico sottostante alle teologie di cui ci interessiamo. La teologia come «riflessione critica sulla prassi alla luce della fede» è denominatore comune delle teologie del III Mondo come pure delle teologie europee ad esse collegate. Tale prassi non può non essere che una *prassi di liberazione degli oppressi*, di qualunque continente essi siano e in qualsiasi situazione di sofferenza si trovino. La liberazione tocca i diversi livelli enunciati da E. Dussel. Interessa il *povero* in generale, il *nero* e la *donna*[143], le persone emarginate, quanti patiscono violenza, chiunque si trovi in una situazione di oppressione. In questi diversi ambiti valgono in generale gli stessi principi della prassi liberante, fondata su un'analisi critica della società e su una determinata interpretazione antropocentrica del cristianesimo e delle sue fonti.

2.7.2. Contenuti delle teologie del III mondo

Dagli esempi finora addotti, si è visto come il cardine metodologico delle Teologie del III Mondo è la prassi messa in atto dalla Parola di Dio e in confronto costante con essa. È una prassi, pertanto, da verificare continuamente perché, se ha tanta rilevanza teologica, la riceve nella misura in cui corrisponde ai criteri di una vita vissuta con gli altri (criterio dell'ecclesialità) e in riferimento alla Parola liberante di Dio (criterio della dipendenza dalla Parola). Molti tra gli autori, come si è visto, parlano di un "primato della prassi" e di un'*ortoprassi*, che si fonda sul criterio ultimo della Rivelazione come messaggio di liberazione per l'umanità e sull'analisi della corrispondenza tra la prassi e la liberazione stessa. Il punto è così centrale per le teologie che consideriamo, che la prassi non è solo una questione di metodo, ma anche uno del contenuti che si riscontrano alla base delle diverse articolazioni teologiche.

Gli autori ne parlano espressamente e ne fanno oggetto di un'analisi che merita di essere approfondita, perché è spesso causa di incomprensione e di accuse da parte di altri teologi. Si mette infatti spesso l'ortoprassi in contrapposizione all'ortodossia, quasi come se l'una potesse esistere indipendentemente dall'altra.

Dal "primato della prassi" si passa poi in alcuni casi, a nostro avviso erroneamente, al primato dell'ortoprassi a discapito dell'ortodossia, ignorando che si tratta di due livelli diversi, dal momento che il primato della prassi rientra nel discorso metodologico, quello dell'ortoprassi nel discorso dei contenuti. Il passaggio è illegittimo perché non si può confondere tra metodo e contenuto, come deducendo sul piano squisitamente dottrinale (l'ortodossia) un discorso che è fondamentalmente di metodo. Se tale slittamento di piani dà luogo ad accuse di vario genere da parte degli avversari delle teologie del III Mondo, bisogna anche dire che in più di un caso tali teologie non si sono sufficientemente premunite contro il rischio di prestare il fianco a tali critiche. Non hanno infatti enucleato con sufficiente chiarezza un sistema organico che permetta di inquadrare l'ortoprassi nella stessa ortodossia.

A scanso di equivoci, andrebbe invece detto che l'ortodossia richiede necessariamente l'ortoprassi e che questa allora è una prassi corretta, quando corrisponde non a questa o a quella teologia, ma all'ortodossia dei contenuti centrali della Rivelazione, dell'Antropologia teologica, della Cristologia e dell'Ecclesiologia. A ben considerare questi diversi ambiti, apparirà pur vero

---

143 Un'introduzione ai temi di fondo sul ruolo e la figura della donna in teologia e in particolare nella Bibbia si trova in W. SCHOTTAUFF - W. STEGEMANN, *Traditionen der Befreiung*, 2. *Frauen in der Bibel*, München-Berlin (Tradizioni della liberazione, 2. Donne nella Bibbia).

ciò che le teologie del III Mondo sostengono, e cioè l'ineludibilità del problema della libertà dell'uomo e conseguentemente della liberazione. La libertà e la liberazione non sono però dei dati solo pragmatici. Dal punto di vista dottrinale, essi sono indispensabile presupposto di ogni discorso teologico e in tal senso appartengono necessariamente all'ortodossia.

Né la Rivelazione, né l'Antropologia sono infatti pensabili senza la libertà dell'uomo, che, per essere partner del dialogo salvifico di Dio, deve avere *l'idoneità* a *poter essere tale* e a *voler essere tale* e quindi deve avere necessariamente la libertà. Nel momento in cui Dio offre la sua alleanza a un Popolo, sia nell'AT che nel NT, ne deriva anche la possibilità di un rifiuto di essa, altrimenti non ci potrebbe mai essere un'accettazione libera e volontaria. L'offerta di alleanza crea allora le condizioni di libertà in questo stesso popolo che viene ad essere liberato da ogni forma di schiavitù e di assoggettamento a potenze mondane e idolatriche. Il discorso ecclesiologico presuppone, dunque, la prassi di liberazione che è innanzi tutto opera di Dio, ma è al contempo l'opera a cui Dio chiama anche l'uomo. La liberazione cristiana è a sua volta fondata nella prassi e nell'insegnamento di Cristo e quindi radicata nella stessa cristologia.

Dopo la *prassi*, un secondo grande filone, comune alle varie teologie qui prese in esame, riguarda la figura del *povero*. Si tratta del povero che concretamente sperimenta varie forme di oppressione che gli impediscono di essere, su un piano materiale, fisico, sociale, mortale, storico, ciò che egli è sul piano teologico: immagine di Dio. Il povero è pertanto colui che non può esprimere pienamente la sua dignità di figlio di Dio, perché impedito da fattori economici, sociali, culturali, razziali, sessuali.

Conseguentemente, emerge il terzo tema riguarda la sua *liberazione*. È una liberazione che ha come punto di partenza comune la visione della liberazione storica di Israele (Esodo) e la liberazione globale recata da Cristo all'umanità. Essa è da realizzare nella evangelizzazione liberatrice della Chiesa, che la adeguerà come liberazione dalle varie situazioni di oppressione.

La Chiesa è luogo di liberazione perché annuncia il Vangelo liberante e inoltre perché è popolo di Dio, come popolo di poveri.

I poveri costituiscono la base sociale della Chiesa, perché sono un luogo teologico privilegiato. Per essi la Chiesa fa la scelta preferenziale, non già solo in base alle urgenze di tale scelta nel nostro momento storico, ma perché il povero è prediletto da Dio, ed è icona vivente di Cristo. L'ecclesialità del povero non è sicuramente esaustiva, né esclude altri dalla Chiesa. È però da ammettere come fatto teologico importante, dal momento che la Chiesa è Popolo dell'Alleanza e quindi della liberazione e dell'affermazione della dignità e del valore degli oppressi.

Il povero, riscoperto come ogni uomo che soffre, ha un particolare rapporto con Cristo, che ha voluto identificarsi con «l'ultimo dei suoi fratelli più piccoli» (cf Mt 25).

3° CAPITOLO
Le Teologie del III Mondo nel contesto del rinnovamento della teologia

3.1. La teologia dal dopoguerra in poi: dalla ricerca dell'essenza alla scoperta dell'esistenza

Scriveva A. Fierro:

> «Umanesimo e autenticità dell'esistenza personale hanno polarizzato la teologia negli ultimi decenni. Fin dagli anni 30 e soprattutto verso la metà del secolo la teologia […] ha tenuto presente l'uomo e le sue qualità esistenziali. […] In quella teologia l'uomo si trova in primo piano, al centro della scena, come protagonista. Non che tolga Dio dalla scena. Dio, è ovvio, continua ad essere oggetto della teologia, Ma, per la prima volta nella storia della teologia, l'uomo - quest'uomo che la dogmatica aveva sempre date per scontato, come destinatario dei doni di Cristo - passa dalla penombra del sottinteso alla luce meridiana dell'esplicito. La dottrina teologica subisce il grande rovesciamento antropologico»[144].

La svolta di cui parla Fierro è senz'altro immediatamente riconoscibile nella teologia evangelica, la quale è stata subito recettiva rispetto alla svolta antropologica, maturata nelle pagine dei filosofi esistenzialisti europei e, prima ancora, nei cuori e nei pensieri di un'umanità brutalmente ferita da lutti, dolore, smarrimento e perdita d'identità in quei valori comuni precedentemente enfatizzati e in nome dei quali erano state dichiarate due guerre, i cui effetti erano sotto gli occhi di tutti.

Il problema del *senso generale delle cose* era divenuto il problema del *senso della morte e del dolore* del singolo. L'uomo ucciso in trincea, il bambino morto sotto i bombardamenti, il soldato tornato con una gamba sola non erano che gli esempi più sconcertanti delle tragiche conseguenze, alle quali la brutalità dell'uomo può portare. Le coscienze individuali si sentivano smarrite e tradite. Le situazioni erano tali da obbligare i filosofi e i teologi a dare centralità non solo *al problema dell'uomo* ma *all'uomo divenuto ormai problema*.

Fu la teologia protestante a muoversi per prima su questa linea. La teologia cattolica venne anch'essa coinvolta dalla nuova problematica antropologica, ma occorre dire che lo fu, almeno inizialmente, di riflesso e solo in alcuni suoi pensatori di spicco, le cui opere, proprio a causa di tale svolta, non furono esenti da critiche e anche da accuse da parte di altri teologi. Il panorama protestante si presentò invece, almeno inizialmente, più compatto ed ebbe nomi che hanno dato un grande contributo a tutta la teologia successiva, sia evangelica sia cattolica. Basti solo citare Paul Tillich, Karl Barth, Rudolf Bultmann.

3.2. La svolta antropologica in teologia

Influenzata dagli elementi menzionati, la teologia affrontò decisamente il problema dell'uomo come *esistenza, qui e adesso*, capovolgendo la prospettiva stessa dell'indagine antropologica. L'uomo cominciò ad essere considerato non più nella sua essenza, nelle sue caratteristiche ontologiche, inquadrate in un'ontologia universale, ma nelle sue caratteristiche di persona sofferente e creatrice, limitata ed assetata di novità, soggetta alla caducità e bisognosa di vivere autenticamente la propria avventura umana sulla terra.

All'*ontologia cosmologica*, in cui metafisicamente veniva inquadrato l'*essere* dell'uomo come "composito umano", si sostituì in molti un'ontologia esistenziale che partiva dalla considerazione

144 A. FIERRO, *Introduzione alle teologie politiche*, Cittadella, Assisi 1977.

fenomenologica dell'essere dell'uomo come di un essere-qui. Il *das Sein* (l'Essere) della filosofia tedesca diventò il "*Da-Sein*" (l'Esserci), con tutto il peso umano ed esistenziale che il "qui" (tradotto "-ci") possa avere. I filosofi dell'esistenza si trovarono sostanzialmente d'accordo su questo modo di accostarsi al problema dell'Esserci, mentre, fatte alcune eccezioni, un approccio di stampo fenomenologico esistenziale non precluse la via ad un'ulteriore riflessione teologica sull'uomo stesso. M. Heidegger, per esempio, non esclude, anzi lascia intatta la possibilità della decisione della esistenza credente; K. Jaspers parla della trascendenza come dell'"avvolgente" e di una fede anche filosofica in essa; G. Marcel, che si colloca già ad un livello di riflessione cristiana sull'esistenza umana, è il primo ad analizzare la struttura dell'*essere* e dell'*avere* nell'uomo e a parlare dell'uomo come "viator".

I teologi protestanti già citati, R. Bultmann e P. Tillich, reinterpretano il messaggio cristiano in categorie esistenzialistiche e pongono come elemento centrale del loro pensiero la decisione dell'uomo, interpellato dal messaggio sempre attuale della Parola di Dio. La decisionalità della fede è essenziale anche per K. Barth, sebbene questi rifiuti qualsiasi armamentario dottrinale di carattere razionale, che inficerebbe, a suo modo di vedere, la sovranità della Parola stessa.

Il taglio esistenzialistico della teologia raccoglie anche il filone più espressamente *storicista*, che si era affermato, per esempio ad opera di Dilthey, e quello personalista della filosofia dell'"io-tu" di M. Buber e di G. Marcel. Il carattere dialogale della stessa esistenza entrò nella definizione del rapporto religioso, tanto che Barth poteva affermare: «Il vero "io sono", l'"io sono" possessore di un contenuto in ultima istanza significa: io sono in un incontro»[145]. Da parte cattolica il tentativo più profondo di riconsiderare il Soggetto entro e al di là dell'obiettivismo neoscolastico viene da K. Rahner.

Raccogliendo la lezione kantiana del presupposto della soggettività e delle condizioni stesse che rendono possibile ogni altra conoscenza e superandone le aporie puramente cognitive in esse contenute, K. Rahner vedeva l'esistenza in un'apriorica e inscindibile riferibilità a Dio e considera l'uomo come l'essenza avente quale caratteristica strutturale una fondamentale autotrascendenza. Il discorso sull'uomo è necessariamente un discorso teologico, l'antropologia non può non essere che antropologia teologica. Egli scriveva:

> «Non appena si consideri l'uomo come essere dell'assoluta trascendenza verso Dio, "teocentrismo" e "antropocentrismo" teologico non appaiono più come due opposti, sì invece come un'unica cosa (espressa da due diverse angolature). L'una delle due prospettive è incomprensibile senza l'altra. L'antropocentrismo nella teologia non è quindi in contrasto con il teocentrismo. È piuttosto il rifiuto di quella teoria che considera l'uomo come un tema particolare accanto a molti altri (gli angeli o il mondo materiale, ad es.); o che afferma la possibilità di enunciati su Dio che non siano nello stesso tempo anche enunciati sull'uomo e viceversa; o che dice che essi sono correlati nel tema ma non nella conoscenza che del tema si acquisisce»[146].

La teologia di K. Rahner, compie in campo cattolico quella svolta antropologica, per molti versi già avvenuta in campo protestante, anche se in linea di principio e nei fatti la contiene e la giustifica in un contesto dialettico, che non mette Dio al secondo posto, ma lo assume come punto di riferimento costante per una comprensione trascendentale dell'uomo. Per l'esistente, infatti, la Trascendenza è all'inizio, alla fine e nel corso di tutto il suo cammino incontro al suo mistero.

---

145 K. BARTH, *Dogmatique*, X, Labor et fides, Genéve 1961, 268 citato da A. FIERRO, op. c., 19. Una nostra presentazione più approfondita e più recente sul valore della relazione io-tu anche per il rapporto religioso e soprattutto per la rivelazione in campo cristiano è reperibile in G. MAZZILLO, *Dio sulle tracce dell'uomo. Saggio di teologia della rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012.

146 K. RAHNER, «Teologia e Antropologia», in *Nuovi Saggi*, 3, Ed. Paoline, Roma 1969, 45-72, qui pp. 45-46. La prima redazione del saggio risale al 1968.

Dalla "misteriosità dell'essere" del primo K. Rahner, che nel 1937 ne parlava a Salisburgo nelle quindici lezioni sul fondamento di una filosofia della religione[147], all'«esistenziale soprannaturale» dei *Saggi di Antropologia Soprannaturale*[148]; fino all'"uomo come l'essere della trascendenza", del *Corso Fondamentale sulla Fede*[149], l'uomo è stato visto dall'autore in un intreccio (*Verschrangung*) tra filosofia e teologia, che, se coglie nel soggetto l'intima unità e continuità tra natura e sopranatura, tra l'ordine della creazione e quello della redenzione, lascia ancora da definire la sua collocazione e situabilità, nel pur intricatissimo intreccio dei rapporti interumani nella storia e nella società.

3.3. Dall'antropologia esistenziale alla "Teologia politica"

Il soggetto credente è da collocarsi, ed è di fatto situato, in una storia e in una società dalle quali la fede non può prescindere. È questa la sostanza del discorso teologico di J. B. Metz, discepolo di K. Rahner, che amplia l'orizzonte della riflessione sull'uomo alle sue manifestazioni ed espressioni storico-sociali.

Significativamente, una delle sue più importanti pubblicazioni porta il titolo già citato: *La fede, nella storia e nella società*. In quest'opera, le puntualizzazioni e gli approfondimenti dell'autore sono sviluppo di una riflessione iniziata al tempo in cui si cominciò a parlare di «teologia politica»[150]. Nonostante i malintesi e le polemiche che l'uso dell'espressione ha suscitato, la motivazione di partenza di Metz, contenuta nell'opera già citata *Sulla Teologia del mondo*", sembra sostanzialmente pertinente.

L'autore, prendendo in esame le risposte date dalla teologia all'accusa rivolta alla religione d'essere sovrastruttura e alienazione dell'uomo, se ne dichiara insoddisfatto. Non solo la teologia classica normalistica, ma anche quella recente detta "trascendentale" sono, a suo dire, insufficienti a dar ragione del carattere pubblico della fede. Se la prima di queste è stata puramente apologetica e difensiva, l'ultima è caduta in un'interpretazione esistenzialistica e personalistica che ha soggettivizzato troppo il messaggio cristiano, trascurando il valore della Parola di Dio come Promessa al mondo.

Come correttivo a una simile tendenza, Metz propone la "teologia politica" non già come una teologia *della* o *sulla* politica, bensì, come egli scrive, «in primo luogo come correzione critica di una tendenza estrema della teologia attuale alla privatizzazione»[151]. L'autore propone conseguentemente un programma di "*deprivatizzazione*" della teologia come primo compito teologico della teologia politica, altrettanto importante come quello della "*demitizzazione*". È un compito che di per sé non si pone in contrasto con una teologia "esistenziale":

> «questa esistenza infatti è oggi implicata fino al collo nelle mobilità sociali, per cui ogni teologia esistenziale e personale che non comprende l'esistenza stessa come un problema politico nel senso più ampio del termine, rimane astratta di fronte alla situazione esistenziale del singolo d'oggi»[152].

Un'ulteriore pericolosa riduzione da evitare è, secondo Metz, quella di cui alcuni suoi critici l'accusano: la riduzione della fede a ideologia o a sociologia. È un pericolo reale, e la storia della Chiesa conosce abbastanza politicizzazioni e identificazioni della promessa cristiana *sic et simpliciter*. L'integrismo, anche se è nuovo come termine, non è nuovo come fenomeno storico. Ma

---

147 Le lezioni sono raccolte in: K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Roma 1972; cf soprattutto cap. III: 101-145.

148 Cf K. RAHNER, *Saggi di Antropologia Soprannaturale*, Ed. Paoline. Roma 1965, sopr. p. 403 ss. (nel saggio 7, risalente al 1952).

149 K. RAHNER, *Corso Fondamentale sulla Fede*, Ed. Paoline, Roma 1977, 54 ss.

150 Sul concetto e sul dibattito relativo all'interpretazione di esso cf AA. VV., *Dibattito sulla 'teologia politica'*, Queriniana, Brescia 1971.

151 J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 19712, 107.

152 *Ivi*, 100.

quando si afferma, vuol dire che ci si è allontanati dalle sorgenti autentiche della fede, la quale deve restare, per essere tale, vigile e critica. È questa caratteristica di critica sociale e di riflessione autocritica della fede, nel suo rapporto al mondo, che fa evitare nuove forme di integrismo e consente al messaggio cristiano di conservare la sua perenne validità ad inesauribile ricchezza. In tale dialettica, che è un continuo superamento critico, Metz reinterpreta il *logion* della "sequela di Gesù" e la teologia della "memoria":

> «La "memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi" non può intendersi in uno schema di adesione puramente intellettuale e nemmeno esistenzialistico-trascendentale, ma come fede operante dai cristiani che rendono oggi presente il testamento d'amore di Cristo. Non di semplice ricordo - si tratta - ma di una vera mobilitazione della tradizione vista come "potenza critico-liberatrice contro l'unidimensionalità della coscienza imperante e contra la sicurezza di coloro per i quali "il tempo è sempre buono" (cf Gv. 7, 6)»[153].

Sintetizzando si può concludere, con Metz, che oggi è più che mai urgente riscoprire il valore "politico" del Cristianesimo. La teologia ha il compito di compiere tale riscoperta nell'acquisizione della dimensione critica che le è propria rispetto alla società contemporanea e rispetto alle concettualizzazioni teologiche in generale. Metz attinge questa forza critica nel rapporto prassi-teoria e in quello sequela-confessione di fede e ortodossia-ortoprassi, insomma in ciò che è, come si può notare, comune fondamento delle teologie del III Mondo. L'autore sottolinea la fondamentale inadeguatezza tra situazioni storiche e valori pur sempre impellenti e mai esauribili del messaggio cristiano. Lo scarto tra presente e futuro si fonda, almeno nelle prime opere di Metz, su un nuovo concetto di rivelazione, basato non sulla autorivelazione di Dio al singolo, ma sulla promessa di lui ad un intero popolo. L'autorivelazione non è semplicemente rivelazione di verità intellettuali alla soggettività pensante o alla singola esistenza, ma è promessa storica a un popolo che vive nella società. L'impegno politico che ne deriva si arricchisce di due componenti che ritroviamo espressi con molta forza in J. Moltmann. Sono la dimensione della promessa e il primato del futuro.

3.4. Teologia della speranza e teologia politica

La teologia della speranza ha avuto come suo maggiore rappresentante J. Moltmann. La sua opera *Teologia della speranza*, comparsa originariamente in tedesco nel 1964, porta il sottotitolo: *Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*[154]. L'istanza del teologo evangelico sembra essere principalmente quella di voler dare alla speranza un primato che, a suo giudizio, le spetta in tutta l'architettura teologica, ma che ancora le è negato. Solo quando la speranza avrà il primato che aveva nella Chiesa primitiva, la teologia ricomincerà ad esercitare la sua funzione di critica della società e il suo ruolo di stimolo nella costruzione di una storia più rispondente al progetto di Dio e al suo Regno di salvezza.

L'escatologia è per Moltmann il fondamento dell'impegno storico, che nei secoli è andato tanto più disatteso, quanto più la Chiesa si è adattata a situazioni politiche che hanno portato a compromessi con il potere. L'escatologia è diventata allora una semplice branca della teologi che, ridotta ad un'appendice ai capitoli della dogmatica, costituisce semplicemente un trattato sui "Novissimi".

La critica è pesante, ma accurata su contenuti ormai sterilizzati e pertanto non aventi più forza critica e trasformatrice della storia:

---

153 J. B. METZ, «La teologia politica in discussione», in AA. VV., *Dibattito sulla "teologia politica"*, op. c. 247 ss.

154 J. MOLTMANN, *Teologia della Speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di un'escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 19816.

«[Questi] non avevano alcun rapporto con le dottrine della croce e della risurrezione, della glorificazione e della signoria di Cristo e non ne costituivano una necessaria conseguenza. Quanto più il Cristianesimo assumeva la successione della religione di stato romana sostenendone inflessibilmente le esigenze, tanto più l'escatologia egli effetti mobilitanti, rivoluzionari e critici che essa esercita sulla storia che dobbiamo vivere nel presente, venivano abbandonati alle sette entusiastiche e ai gruppi rivoluzionari. La fede cristiana eliminava dalla propria vita quella speranza futura che ne costituisce il verbo e trasferiva il futuro in un aldilà o nell'eternità, mentre invece le testimonianze bibliche con essa tramandate sono ricolme di speranze di futuro messianico per questa terra in tal modo la speranza emigrava fuori dalla Chiesa e, sotto qualche aspetto deformato, si ritorceva sempre di nuovo contro di lei»[155].

La lunga citazione ci consente di cogliere il discorso di fondo di Moltmann. C'è uno stretto legame tra la speranza e la trasformazione del mondo. Non si tratta più di una semplice virtù tra le altre, ma della "passione del possibile" (Kierkegaard), grazie alla quale i cristiani non reggono la coda della storia, ma portano la fiaccola del futuro.

Ne scaturisce un impegno di trasformazione storico-sociale, che Moltmann non definisce ulteriormente, ma come Metz, cerca di enucleare nel superamento della "teologia della soggettività trascendentale dell'uomo" e di una teologia della rivelazione ancora troppo legate alla categoria greca "epifanica" che mette in risalto l'aspetto contemplativo, ma non quello creativo dell'uomo[156].

Recuperando il valore anticipatore e profetico della promessa, Moltmann considera le tappe storiche in cui questa ha avuto una sua centralità: sono i momenti vissuti dal popolo di Dio nell'AT e soprattutto l'evento della risurrezione di Cristo nel NT, la quale è celebrazione della fedeltà Dio e contiene non soltanto il compimento di un'aspettativa (quella di Cristo) e la sintesi della attese di un'intera umanità, ma la fondazione di nuove e inaudite speranze: la risurrezione degli uomini e la vittoria della vita sulla morte e sul dolore.

In questa prospettiva, ogni tentativo di interpretazione della speranza come fattore puramente immanente alla storia umana e limitata agli orizzonti di questa vicenda terrena, sarebbe riduttiva e contraddittoria con la teologia di Moltmann. Per l'autore è, al contrario, lo "scarto", il "plus-valore" della promessa di Dio rispetto al suo compimento e alle realizzazioni nella storia, a dare alla speranza la sua carica, la sua tensione, quasi a farne una molla che lancia sempre verso il futuro. In questo contesto s'inserisce la "missione cristiana" che riprende la spiritualità della Comunità dell'Esodo, diventa espressione, non privata ma pubblica, di una speranza comune agli altri uomini e celebrazione del culto della fratellanza umana[157].

A conclusione di questa rapida panoramica sulla teologia della speranza, si possono riconoscere in essa molti elementi comuni alla "teologia della missione nel mondo" e pertanto missione politica, in quanto essa tocca il complesso intreccio dei fattori sociali. È quanto Moltmann chiama "missione" e Metz "ominizzazione", opera iniziata con la creazione da Dio e per il cui sviluppo Dio chiama anche noi alla collaborazione con lui, essendo tutto ciò ancora da completare.

Nella concezione di Metz la Chiesa è per costituzione «un'istituzione di libertà critica della società»[158], mentre nella visione di Moltmann è comunità che celebra il culto della fratellanza umana. In entrambi la dimensione critica della speranza e della fede è fondamentale, come

155 *Ivi*, 9.

156 *Ivi*, soprattutto 55-91.

157 Cf *ivi*, 326 ss.

158 J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, op. c., *excursus* 4 pp. 129-132.

fondamentale è l'estensione del concetto di esistenza dalla singola soggettività a tutte le manifestazioni storiche e quindi politiche dalle quali anch'essa non può prescindere.

3.5. Punti di approdo del travaglio teologico contemporaneo

Dalla breve panoramica sul cammino della teologia dal dopoguerra in poi, non pretendiamo certo di dedurre conclusioni esaurienti a causa del complesso spazio sia quantitativo che qualitativo che la teologia investe. Non è nemmeno nelle nostre intenzioni voler essere esaustivi. Non potremmo neppure pretendere di esserlo, dato il volume delle indicazioni che sarebbero state necessarie per una ricostruzione più ampia.

Troppi aspetti sono rimasti lontani dalla nostra osservazione. II rinnovamento biblico, la dimensione ermeneutica, gli studi relativi al linguaggio in teologia, gli aspetti riguardanti la teologia come scienza e in genere quelli epistemologici, gli sviluppi delle linee teologiche innovatrici nel Vaticano II e molti altri mancano alla nostra ricostruzione. Il nostro intento era d'altra parte solo quello di cogliere un certo processo unitario in ciò che è più vicino alle teologie delle quali ci occupiamo. Sulla base delle considerazioni fatte, si può affermare che tale processo esiste e che ne sono anche ricostruibili alcune tappe fondamentali.

Una prima serie di osservazioni si concentra infatti sulla "svolta antropologica" avvenuta nelle altre scienze, che non tarda ad apparire in teologia. La filosofia del linguaggio, l'Ermeneutica, l'Epistemologia, gli studi etnologici ed antropologici sono da considerare cause concomitanti di un orientamento diverso, che ha la sue cause principale in una rilettura biblica, storica ed ecclesiologica nuova, che riscopre il valore della persona, e in definitiva del soggetto, alla luce di Dio e di fronte a Dio. Dio è visto nella sua manifestazione storica come Persona e Comunione di Persone. La vocazione all'esistenza degli uomini crea da parte sua dei soggetti chiamati singolarmente e comunitariamente ad essere soggetti storici. A noi sembra che la riscoperta della persona-soggetto storico rappresenti il nuovo nella teologia contemporanea. Sia che si resti in ambito strettamente esistenziale, sia che si vedano immediatamente le implicanze sociali dell'essere persona, sono ivi già implicite non solo la temporalità e la soggettività, ma anche la dialogicità, cioè la modalità del dialogo tra Dio e l'uomo, perché il rapporto di fede è un rapporto che pone a confronto *l'io dell'uomo* con *l'Io sono* di Dio.

La teologia politica e la teologia della speranza non possono né vogliono prescindere da queste premesse. Ne accentuano semmai gli aspetti interpersonali a livello sociale, ampliando la temporalità esistenziale alla storia e quella personale agli avvenimenti storici dei popoli del mondo.

4° CAPITOLO
La teologia della liberazione nel contesto della "liberazione integrale" e dell'"evangelizzazione liberatrice"

4.1. Premessa

Prima ancora delle due famose *Istruzioni su alcuni aspetti della teologia della liberazione*, l'allora cardinale Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, a proposito della teologia della liberazione diceva che si trattava di un «fenomeno straordinariamente complesso», del quale voleva occuparsi non in generale, ma «in un'accezione ristretta: un'accezione che comprende solo quei teologi che in qualche maniera hanno fatto propria l'opzione marxista»[159].

Come si noterà, da questa premessa si deduce: 1) che la Teologia della liberazione è una teologia complessa, che merita un'analisi molto accurata e differenziata; 2) che in essa c'è un filone di teologi che hanno fatto propria l'opzione marxista; 3) che c'è ugualmente un filone che non ha accolto tale opzione; 4) che tale filone non viene considerato, né si danno di esso valutazioni negative.

È nostra intenzione occuparci in questo capitolo di quella larga parte della "teologia della liberazione", in quanto fenomeno ecclesiale e teologico, che è oggi riconosciuta finalmente come "teologia della Chiesa", ma che comunque non è stata mai oggetto di riprovazione da parte del Magistero qualificato. Essa è frutto di un ripensamento del modo proprio della Chiesa di poter affrontare il tema dell'evangelizzazione nell'America Latina e in genere nelle zone in cui la povertà è tanto grande e diffusa, da essere una piaga della società.

È quanto la stessa Chiesa dell'America Latina ha fatto nelle due grandi assise dell'Episcopato di quel continente, quella di Medellin nel 1968 e di Puebla nel 1979, non volendo e non potendo prescindere da quella "liberazione integrale" che viene strettamente collegata all'evangelizzazione e, che non riguarda solo un continente, ma l'intera missione della Chiesa. Ne è una riprova il discorso di Giovanni Paolo II, tenuto a Roma il 21/02/1979, di ritorno dall'America Latina:

> «La teologia della liberazione è posta spesso in rapporto esclusivo con l'America Latina, ma dobbiamo riconoscere che è una urgenza di portata universale. La funzione della teologia è perciò di trovare il suo vero significato alla liberazione nei diversi e concreti contesti storici contemporanei. Appartiene alla verità chiamare con proprio nome la giustizia, lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e dello stato, dei meccanismi e dei sistemi economici»[160].

4.2. Sul concetto di liberazione

La "liberazione" ricorre come termine anche nel citato discorso di Giovanni Paolo II. Ha la sua giustificazione ed il suo contesto nei documenti di Medellin e Puebla, dove il concetto si precisa, di volta in volta, come «emancipazione totale, [...] liberazione da ogni maturazione personale e [...] integrazione collettiva»[161].

---

159 *Avvenire* del 4. 3. 1984, pag. 11, che rimanda al testo di un'intervista pubblicata in *30 Giorni* di Marzo dello stesso anno, una rivista che si è distinta per una sistematica operazione denigratoria della teologia della liberazione, corredando gli suoi articoli con foto di preti armati e teologi rivoluzionari violenti.

160 Citato in S. GALILEA, *La teologia della liberazione dopo Puebla*, Queriniana, Brescia, 1979.

161 MEDELLIN, *Testi integrali*, cit., 52-53 (I, 4).

Nei documenti di Medellin si parla del tempo presente come di un'epoca di «aspirazione alla liberazione, sviluppo e giustizia sociale»[162], mentre «un sordo lamento promana da milioni di uomini, i quali chiedono ai loro pastori una liberazione che non arriva loro da nessuna parte»[163]. «È una realtà teologica, nella quale la liberazione come opera di Dio include la liberazione dal peccato e da ogni forma di oppressione e di ingiustizia»[164]. «Nella storia della salvezza l'opera divina è un'azione di liberazione integrale e di promozione dell'uomo in tutta la sua dimensione, opera che ha come unico movente l'amore»[165]. Al centro della liberazione integrale è l'opera di Cristo che annuncia la liberazione ai poveri, vive nella povertà e fonda la Chiesa «come segno di questa povertà fra gli uomini»[166].

Ne scaturiscono: un impegno costante della Chiesa per la «liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini»[167]; una catechesi che faccia «totalmente sue le angustie e le speranze dell'uomo d'oggi, al fine di offrirgli la possibilità di una liberazione genuina, la ricchezza di una salvezza integrale nel Cristo»[168], un'educazione «capace di liberare i nostri uomini dalle schiavitù culturali, sociali, economiche e politiche che si oppongono al nostro sviluppo»[169] e un impegno laicale che sia segno e partecipazione al processo di «liberazione, di umanizzazione e di sviluppo»[170] della società. Il termine «liberazione» ricorre con moltissima frequenza nei documenti di Puebla. Il concetto viene ad essere precisato, sulla linea di Medellin, come liberazione integrale[171], volendo accogliere anche l'invito di Giovanni Paolo II che, nel suo discorso inaugurale, parla di una «retta concezione cristiana della liberazione»[172].

Citando l'*Evangelii Nuntiandi*, [*EN*] il papa prosegue:

> «La Chiesa ha il dovere di annunciare la liberazione di milioni di esseri umani è […] il dovere di aiutare questa liberazione a nascere» (*EN* 30); però ha anche il dovere corrispondente di proclamare la liberazione nel suo significato integrale, profondo, come lo ha annunciato e realizzato Gesù. "Liberazione da tutto ciò che opprime l'uomo. . . ma soprattutto liberazione dal peccato e dal maligno, nella gioia di conoscere Dio e di essere conosciuti da Lui" (*EN* 9). Liberazione fatta di riconciliazione e di perdono. Liberazione che erompe dalla realtà di essere figli di Dio, "che possiamo chiamare Abbà Padre", in forza della quale riconosciamo in ogni uomo un nostro fratello, il cui cuore può essere trasformato della misericordia di Dio. Liberazione che ci spinge, con la forza della carità, alla comunione, la cui sommità e pienezza troviamo nel Signore. Liberazione come superamento delle diverse schiavitù ed idoli, che l'uomo si forgia, e come crescita dell'uomo nuovo. Liberazione che, nella missione propria della Chiesa, "non può limitarsi alla semplice e ristretta dimensione economica, politica, sociale o culturale, che non può mai sacrificarsi alle esigenze di una qualsiasi strategia, di una prassi o di un risultato a breve termine (*EN* 33)»[173]

Nello stesso discorso, Giovanni Paolo II affermava:

---

162 *Ivi*, 172 (10, 2).
163 *Ivi*, 225 (14, 2).
164 *Ivi*, 61 (1, 3).
165 *Ivi*.
166 *Ivi*, 228 (14,7).
167 *Ivi*, 126 (5, 15).
168 *Ivi*, 151 (8, 6).
169 *Ivi*, 108 (4, 7); 110 (4, 9).
170 *Ivi*, 174 (10, 9); 177 (10, 13).
171 PUEBLA, *Documenti*, cit., Per le citazioni si segue l'enumerazione progressiva dei capoversi. Per la liberazione integrale: 141, 321, 465, 480, 696, 895, 1124.
172 *Ivi*, 29 (III, 6).
173 *Ivi*, 29-30 (III, 6).

«A livello di contenuti, è doveroso osservare qual è la fedeltà alla parola di Dio, alla tradizione viva della Chiesa, al suo Magistero. Quanto agli atteggiamenti, occorre ponderare qual è il loro senso di comunione con i vescovi, in primo luogo, e con gli altri settori del popolo di Dio; qual è il contributo che si dà alla costruzione reale della Comunità e con quale forma di amore si orienta la propria sollecitudine verso i poveri, gli infermi, i diseredati, gli indifesi, gli oppressi, e come, scoprendo in essi l'immagine di Gesù povero e sofferente, si premura di sollevare l'indigenza, e in loro intende servire Cristo (*Lg* 8)»[174].

Nelle parole citate, sembra prevalere la preoccupazione di un fraintendimento del concetto della "liberazione". Quasi a controbilanciare eventuali attualizzazioni unilaterali di esso, si insiste sull'aspetto della liberazione dal peccato e su una specificità della liberazione cristiana. È una preoccupazione che affiora anche nei testi dei documenti, che parlano di una liberazione "vera"[175], "vera e integrale"[176] "cristiana"[177], "autentica e cristiana"[178] e "integrale"[179]. In questi stessi testi sono tuttavia presenti un forte afflato teologico e un impianto ermeneutico nuovo, secondo i quali gli aspetti economici, culturali, sociali dell'oppressione e della conseguente liberazione, sono tutti riconducibili ad un discorso unitario complessivo, che vede le oppressioni storiche come "struttura di peccato" e la redenzione come una liberazione che affranca l'uomo nella sua inscindibile unità di spirito e materia, di soggetto e struttura, di persona e società. A ragione si parla di complementarietà e di inseparabilità:

«Ci sono due elementi complementari ed inseparabili: la liberazione da tutte le servitù del peccato personale e sociale, da tutto ciò che lacera l'uomo e la società e che ha la sua origine nell'egoismo e nel mistero dell'iniquità; e la liberazione per la crescita progressiva nell'essere, per la comunione con Dio e con gli uomini, che culmina nella perfetta comunione del cielo, dove Dio è tutto in tutti, e dove non ci saranno più lacrime»[180].

La dimensione storico-politica della liberazione si fonda sulla globalità stessa del suo concetto, che si estende a tutto l'uomo redento e a tutte le manifestazioni della sua esistenza. Il testo di Puebla recita:

«È una liberazione che si sta realizzando nella storia, quella dei nostri popoli e quella nostra personale e che abbraccia le differenti dimensioni dell'esistenza sociale, politica, economica, culturale, e il complesso delle loro relazioni. In tutto questo deve circolare la ricchezza trasformatrice del Vangelo, con l'apporto suo proprio e specifico, che deve essere sempre salvaguardato»[181].

Di conseguenza, la liberazione non è una semplice composizione di realtà diverse, ma cammino e processo storico salvifico di una *storia di salvezza*, che ha Dio come suo principio ed autore e la Chiesa come luogo dove tale processo salvifico è recepito, accolto, proclamato, attualizzato.

In questa visione eminentemente teologica, che unifica teologia e prassi storica, aspetto dogmatico e aspetto pastorale in una sintesi organica, sono comprensibili le raccomandazioni a non mutilare e ad applicare correttamente la liberazione[182]. In questa prospettiva, l'evangelizzazione non può non essere che liberatrice[183], essendo essa annuncio e «trasformazione dell'uomo in

174 *Ivi*, 30-31 (III, 6).
175 *Ivi*, nn. 281, 452, 979.
176 *Ivi*, n. 18.
177 *Ivi*, nn. 481, 482, 488, 489.
178 *Ivi*, n. 1026.
179 *Ivi*, nn. 141, 321, 465, 480, 696, 895, 1134.
180 *Ivi*, n. 482.
181 Ivi, n. 483
182 Cf *ivi*, n. 485.
183 Cf *ivi*, nn. 485, 487, 488, 489, 562 e l'intera sezione 4. 4. (491-506).

soggetto del suo proprio sviluppo, individuale e comunitario»[184]. La liberazione, infine, essendo ancorata al Vangelo, ricusa l'uso della violenza e della lotta di classe[185], si mantiene in rapporto comunionale costante con tutta la Chiesa[186] ed ha il culmine nella comunione di tutti gli uomini in Cristo[187].

4.3. La teologia della liberazione nelle due istruzioni della Congregazione per la dottrina della fede

I due documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede riguardanti la teologia della liberazione, ai quali abbiamo già accennato, avevano un intento soprattutto chiarificatore[188]. A differenza di quanto accade con altre tendenze teologiche ritenute dottrinalmente erronee, come ad esempio il modernismo, non contengono una condanna *in toto* della teologia in oggetto, ma solo di alcuni suoi aspetti. La stessa scelta lessicale di *Istruzioni* sottolinea l'intento di intervenire per precisare e puntualizzare più che di condannare. D'altronde si è già evidenziata persino una certa recezione da parte del magistero anche del valore complessivo (spirituale, esistenziale e politico) della liberazione[189]. È un valore che riguarda non solo l'Antica ma anche la Nuova Alleanza, come si evince dalla seconda *Istruzione*, che individua proprio la liberazione nell'annuncio del Vangelo ai poveri da parte di Cristo e nell'opera scaturente dal suo mistero pasquale[190]. Sul piano ecclesiologico, ne deriva che anche la Chiesa è per sua natura chiamata ad un'azione di autentica liberazione. Sebbene ci siano state «manchevolezze» e «ritardi», quest'opera non è nuova, ma ha segnato la prassi di quanti nella storia del popolo di Dio sono stati più fedeli al Vangelo di Gesù, a cominciare dai santi. Parlando della Chiesa la Congregazione della Dottrina della Fede afferma:

> «i suoi membri hanno coscienza delle proprie manchevolezze e dei ritardi in questa ricerca. Ma una moltitudine dei cristiani, fin dal tempo degli Apostoli, ha impegnato le proprie forze e la propria vita per la liberazione da ogni forma di oppressione e per la promozione della dignità umana. L'esperienza dei Santi e l'esempio di tante opere al servizio del prossimo costituiscono uno stimolo ed una luce per quelle iniziative liberatrici, che al giorno d'oggi si impongono»[191].

La prassi della liberazione che la Chiesa ha già compiuto e quella che deve ancora compiere legittimano l'adozione del suo termine anche in campo teologico, anche per il significato dato al "redentore", che nell'originale corrisponde al liberatore[192]. Nonostante la campagna denigratoria

---

184 *Ivi*, n. 485.

185 *Ivi*, nn. 486, 572.

186 *Ivi*, n. 489.

187 *Ivi*, n. 490.

188 Le *istruzioni* sono due: la prima, intitolata *Libertatis nuntius,* del 6.8.1984 (*EV*/9, 866-887) e la seconda dal titolo *Libertatis conscientia,* del 22.3.1986 (*EV*/10, 196-370). Al fine di contestualizzare meglio il contenzioso, sarà utile far riferimento anche alla lettera con la quale il Cardinale Ratzinger, allora prefetto della stessa congregazione, domandava spiegazioni a L. Boff sul suo libro (cf *Chiesa: carisma e potere.* Saggio di ecclesiologia militante, Borla, Roma 1983), la risposta dell'autore e il comunicato sul colloquio da lui avuto in *Il Regno* 29 (1984) 17/514, 537-556. Per ciò che riguarda G. Gutiérrez, egli rispose alle contestazioni mosse dalla stessa Congregazione nel marzo del 1983, cf *Il Regno* 29 (1984) 19/516, 620-628. Lo stesso autore chiarì i punti più controversi in una delle riedizioni della sua opera *Teologia della liberazione*. Sulla problematica all'epoca particolarmente sofferta e intricata cf *Il Regno* 29 (1984) 17/514, 537-556. Cf anche, per un'introduzione al tema del povero come problema teologico, G. GUTIÉRREZ, «Appunti per una teologia della liberazione», in Aa.Vv., *Religione, oppio o strumento di liberazione?*, Mondadori, Verona 1972, 23-73; Idem., *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981. Idem., *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1981.

189 Cf *Libertatis conscientia*, op. cit., n. 44, *EV*/10, 250-251.

190 *Ivi,* nn. 49-50: *EV*/10, 256-257.

191 *Ivi,* n. 57: *EV*/10, 269-270. Cf anche tutto il cap. IV: «La missione liberatrice della Chiesa».

192 Su ***goél*** (redentore = liberatore) cf Is 41,14; Ger 50,34; sul legame tra il liberato e il suo liberatore cf Lv 25,25. 47-49, Rt 3,12; 4,1; sulla liberazione come «acquistare per sé» (*padah*) cf Es 3,13; Dt 9,26; 15,15; Sal 130,7-8. Sono testi biblici riportati anche in: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Libertatis conscientia.* II Istruzione della congregazione per la Dottrina della Fede sulla Teologia della Liberazione, 22.3.1986, n. 44: *EV*/10, 249 (nota latina n. 32).

contro la teologia della liberazione e G. Gutiérrez, le attestazioni di stima anche verso la sua persona non sono mancate, nonostante tutto, nemmeno da parte dell'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, J. Ratzinger. Ecco che cosa ha raccontato K. Scannone, riferendo di un incontro sull'argomento, al quale aveva partecipato direttamente:

> «nel settembre del 1996, i vertici del Celam (la Conferenza degli Episcopati dell'America Latina, ndr.), con la partecipazione dell'autorità della Congregazione per la Dottrina della Fede (tra di loro il Cardinale Ratzinger e monsignor Bertone), si riunirono a Schoenstatt (Germania) insieme a un gruppo relativamente piccolo di teologi ed esperti latino-americani, per riflettere sul 'futuro della teologia in America Latina', invitati a sviluppare quattro temi, ossia: la Teologia della Liberazione, la dottrina sociale della Chiesa, il comunitarismo e il tema della teologia e della cultura. Io, che partecipai a quell'incontro, domandai agli organizzatori perché erano stati scelti questi temi. La risposta fu che li consideravano i più rilevanti (o tra i più rilevanti) per la teologia latino-americana del terzo millennio. Il primo dei temi fu svolto niente meno che da Gustavo Gutierrez (…). Va detto che veniva riconosciuto un ruolo decisivo per il futuro teologico dell'America latina tanto alla corrente principale della Teologia della Liberazione quanto alla corrente argentina. Posso testimoniare che, dopo la brillante esposizione di Gutierrez, Ratzinger elogiò esplicitamente il suo cristocentrismo e il suo senso della gratuità. Non è vero che si opponeva a Gutierrez o alla teologia di Gutierrez»[193].

In effetti, per G. Gutiérrez non c'è stata alcuna "sanzione", a differenza di altri, come Leonardo Boff o Tissa Balasuriya, mentre la storia e il significato della "teologia argentina del popolo", su cui si sofferma Scannone, pur costituendo una "specificità" tra le diverse forme della Teologia della Liberazione sub-continentale non è contro Gutierrez, né contro la sua opera. A ciò occorre aggiungere a proposito di una teologia vicina al popolo che «in questo momento attuale il suo studio interessa in modo particolare per il suo influsso tanto sull'approccio teologico e pastorale di papa Francesco quanto per la sua 'guia de ruta"' (mappa stradale), l'esortazione apostolica "Evangelii Gaudium"»[194].

In ogni caso, ritornando all'Istruzione *Libertatis nuntius*, si trova scritto: «Presa in se stessa, l'espressione "teologia della liberazione" è un'espressione pienamente valida: essa designa una riflessione teologica incentrata sul tema biblico della liberazione e della libertà e sull'urgenza delle sue applicazioni pratiche»[195].

Dov'è allora il problema? Le censure delle *Istruzioni* non riguardava di certo tutta la "teologia della liberazione" in quanto tale, ma alcune forme che sembravano oscurare il carattere "integrale" della liberazione stessa, parlandone principalmente in termini socio-politici. Ma a questo punto, con una certa sbrigatività, prendendo spunto anche da qualche teologo più pragmatico che critico-speculativo, e sotto la spinta di componenti ecclesiali di tendenza conservatrice, alcuni sono arrivati a negare legittimità a qualsiasi teologia della liberazione. Hanno scavalcato anche i pronunciamenti di sostanziale accettazione, pur con tutte le chiarificazioni intervenute, della "liberazione integrale" di Paolo VI, Giovanni Paolo II e dell'intero l'episcopato latino-americano[196]. Hanno ravvisato in essa solo un intento e un progetto politico, quello marxista, presentando come esplicita condanna ed estendendo in modo indebito a tutti i teologici e a tutta la teologia della

---

[193] J. SCARAMUZZI, «Intervento del gesuita argentino Scannone a un convegno sulle "radici di Papa Francesco" organizzato da Civiltà Cattolica e Pontificia Università gregoriana», citato da: http://vaticaninsider.lastampa.it/documenti/dettaglio-articolo/articolo/teologia-della-liberazione-teologia-de-la-liberacion-33056//pag/1/ .

[194] *Ivi*.

[195] *Libertatis nuntius*: *EV*/9, 884.

[196] Sull'intera questione cf anche. G. SILVESTRE, *Teologia della liberazione. Storia, Problemi, Conflitti, Prospettive e speranze*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 1996 e il più recente ID., «Per una teologia dai sud del mondo», in UNIVERSITÀ DEGLI STUDI MAGNA GRECIA DI CATANZARO, *Per un approccio alle teologie del contesto* (a cura di A. Mantineo), Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, 29-229.

liberazione le osservazioni critiche, «sulle deviazioni e sui rischi di deviazioni, pericolosi per la fede e per la vita cristiana, insiti in certe forme della teologia della liberazione»[197]. La Congregazione aveva invece ritenuto suo dovere "istruire" teologi e cristiani in genere, con un pressante invito alla vigilanza. Al giorno d'oggi, venuto meno il "pericolo" marxista, il problema appare molto più ridimensionato, mentre le "deviazioni" sono sembrate anche attribuibili ad un'applicazione teologica non sempre sufficientemente critica di una visione particolare della prassi, della storia e della società.

Per ciò che riguarda la prassi liberatrice, la seconda *Istruzione,* non ripudia il concetto di «prassi della liberazione», ma ne fa argomento dell'intero capitolo V, pur con la sottolineatura che si tratta di «prassi cristiana» scaturente dalla «Dottrina sociale della Chiesa». Il titolo intero è infatti: «La dottrina sociale della Chiesa: per una prassi cristiana della liberazione». Evitiamo qui ogni questione relativa alla locuzione «Dottrina sociale» e riteniamo che, comunque la si chiami, essa indica come sempre più vincolante per il cristiano una responsabilità storica, di natura socio-politica oltre che economica. Il corpo dei principi etici ad essa correlati costituisce comunque quel «Magistero sociale» che è frutto dell'esperienza del popolo di Dio e dell'approfondimento magisteriale che ne è seguito, soprattutto in questi due ultimi secoli[198].

L'idea della prassi della liberazione è ben presente, anche se talora con diverse terminologie, in questo *insegnamento sociale della Chiesa*. Al pari di altri concetti "nuovi" per il patrimonio tradizionale magisteriale (come, ad esempio, «primato della persona umana», «diritto al lavoro», «diritti fondamentali», «debito estero», «sciopero») anche la prassi (sociale e storica) è un'idea mutuata dalla scienze sociali e non appartiene alla tradizione lessicale della Chiesa. Ciò vale anche per tutte le altre categorie sociologiche, entrate ormai nel linguaggio magisteriale e nella riflessione morale. Sono categorie che hanno mostrato risvolti teologici, aventi natura di principio, oltre che di indole pratica. Sicché, ad esempio l'*alienazione*, analizzata dal marxismo inizialmente come *estraniamento* di sé del lavoratore oppresso, oggi è vista in tutte le sue espressioni nefaste di coartazioni e impedimenti psichici e storici che distolgono l'uomo dalla realizzazione del piano di amore salvifico di Dio nei suoi confronti[199]. Nell'insegnamento sociale magisteriale l'alienazione diventa così un concetto non tanto polivalente, ma una categoria pluristratificata, che va dall'impedimento di «fruire della propria umanità», all'incapacità di aprirsi alla relazione piena con l'altro, fino alle remore storiche di assecondare la «capacità di trascendenza» insita nell'animo umano[200].

---

197 *Libertatis nuntius*, Introduzione: *EV*/9, 867.

198 Sulla questione di principio e per una prima informazione sulla materia, cf G. PIANA, «Magistero sociale», in F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 681-708, soprattutto la parte II «Possibilità e limiti della "dottrina sociale della chiesa», ivi, 691-702.

199 Si parla di "alienazione", per contestarne la sua causa attribuita alla religione, ad esempio in Cf GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, n. 15; GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 38; ma se ne ammette anche l'esistenza , indicando nell'evangelizzazione la forza liberante capace di spezzarla: «All'interrogativo: perché la missione? noi rispondiamo con la fede e con l'esperienza della chiesa che aprirsi all'amore di Cristo è la vera liberazione. In lui, soltanto in lui siamo liberati da ogni alienazione e smarrimento, dalla schiavitù al potere del peccato e della morte. Cristo è veramente "la nostra pace", (Ef2,14) e "l'amore di Cristo ci spinge", (2Cor5,14) dando senso e gioia alla nostra vita» (GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 11. Cf anche *ivi*, n. 54).

200 GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus* n. 41: «È necessario ricondurre il concetto di alienazione alla visione cristiana, ravvisando in esso l'inversione tra i mezzi e i fini: quando non riconosce il valore e la grandezza della persona in se stesso e nell'altro, l'uomo di fatto si priva della possibilità di fruire della propria umanità e di entrare in quella relazione di solidarietà e di comunione con gli altri uomini per cui Dio lo ha creato. È, infatti, mediante il libero dono di se che l'uomo diventa autenticamente se stesso, e questo dono è reso possibile dall'essenziale "capacità di trascendenza" della persona umana. L'uomo non può donare se stesso ad un progetto solo umano della realtà, ad un ideale astratto o a false utopie. Egli, in quanto persona, può donare se stesso ad un'altra persona o ad altre persone e, infine, a Dio, che è l'autore del suo essere ed è l'unico che può pienamente accogliere il suo dono».

Al pari della *prassi*, anche le *strutture*, la *partecipazione*, la *democrazia*, l'*inculturazione* e la stessa *rivoluzione*, ammessa quale *estrema ratio* (anche se oggi, a ragione, ad essa si preferisce la «resistenza passiva»), sono tutti concetti recepiti originariamente da altre fonti, di per sé non cristiane[201]. Ciononostante fanno parte del linguaggio e della riflessione ecclesiale magisteriale. La *teologia della liberazione* accoglie e consacra il termine *liberazione*, che come più volte si è detto esprime in realtà la *redenzione*, una redenzione che abbraccia tutte le dimensioni dell'uomo. In ogni caso, se la prassi di liberazione è riconosciuta nell'annuncio del Vangelo da parte di Gesù essa è determinante anche per la Chiesa. Il rapporto può essere ritrovato in testi che menzionano innanzi tutto l'agire di Gesù:

> «la prima predicazione di Gesù è per proclamare la liberazione degli oppressi. Morendo sul Calvario Cristo ci libera dal peccato affinché godiamo la vera libertà piena (cf Gal 5, 13), poiché il peccato, radice di ogni ingiustizia ed oppressione, rappresenta un ripiegamento egoista su noi stessi, un rifiuto ad amare gli altri e quindi ad amare Dio stesso. La pienezza della liberazione è nella comunione con Dio e con gli uomini tutti»[202].

Si ricorda, però, immediatamente il suo carattere vincolante per l'agire della Chiesa:

> «Anche la chiesa, continuando la funzione profetica del suo fondatore, deve rendere sempre più viva e operante questa liberazione dei poveri, degli oppressi e degli emarginati, cooperando a "costruire un mondo, in cui ogni uomo, senza esclusioni di razza, di religione, di nazionalità, possa vivere una vita pienamente umana, affrancata dalle servitù che gli vengono dagli uomini e da una natura non sufficientemente padroneggiata"»[203].

È un compito che riguarda il popolo di Dio nel suo insieme, ma anche i presbiteri in particolare, soprattutto in quelle terre di missione dove le oppressioni sono più gravi e più diffuse, guardandosi dal cadere in visioni ideologiche, che sono comunque da evitare:

> «Cristo morto e risorto, infatti, libera l'uomo dal peccato e dalle sue conseguenze di oppressione, egoismo e ingiustizia sul piano individuale e sociale; ricompone la comunione e offre la salvezza a tutti. Sull'esempio di Cristo, la chiesa proclama questa stessa liberazione e si impegna ad aiutare l'uomo perché la conquisti in tutti gli ambiti della propria esistenza. È necessario che nei territori di missione i sacerdoti abbiano una coscienza chiara e precisa su questo problema e conoscano con esattezza gli elementi essenziali per una teologia della liberazione conforme al magistero della chiesa, al fine di dare contributi validi a livello di pensiero e di azione, senza cadere in ideologie di parte»[204].

Le riserve non impediscono dunque in questo, come in altri testi autorevoli, di riprendere e consacrare i temi teologici fondamentali, incluso quello dell'amore preferenziale per i poveri, detto anche «opzione preferenziale»[205]. Si tratta di un amore non generico, ma costante e fattivo, che prevede anche il *cosiddetto processo di coscientizzazione*, grazie al quale gli oppressi prendono coscienza del loro stato e iniziano il cammino che li porta a liberarsi: Anche in questo processo l'azione dei presbiteri è collegata al compito pastorale dell'annuncio del Vangelo:

---

[201] Del resto, la chiesa dei primi secoli poté costruire basiliche utilizzando componenti e strutture di templi pagani, mentre la riflessione teologica costruiva interi sistemi e summe di pensiero utilizzando categorie e strumenti di analisi prese dal mondo greco-romano oppure dal mondo arabo. Non si comprenderebbe perché la chiesa stessa non dovrebbe poter far ricorso a quei concetti esposti precedentemente. Il problema è certamente fino a che punto con gli strumenti non si assimilino anche i contenuti. Qui il discorso è ancora ulteriormente da approfondire, ma deve essere fatto con una serena e non prevenuta riflessione, onde evitare due estremi: il processo all'intenzione che vede nell'altro solo la malafede e l'acquisizione acritica e il rifiuto della correzione, quasi che si fosse in possesso di un'infallibilità teologica, contro l'infallibilità magisteriale.

[202] PONTIFICIA COMMISSIONE "IUSTITIA ET PAX", *La chiesa e i diritti dell'uomo*, 10-12-1974, n. 56: *EV*/5, 932.

[203] *Ivi*, n. 57: *EV*/5, 933.

[204] CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *I sacerdoti diocesani delle chiese di missione*, 1-10-1989, n. 9 «Liberazione, promozione umana e scelta preferenziale dei poveri»: *EV*/11. 2544.

[205] *Libertatis conscientia*, n. 68: *EV*/10, 286; cf anche GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 47 (*EV*/10, 2696ss.), sull'impegno responsabile nella solidarietà e nell'amore preferenziale per i poveri. Al numero precedente si parla della teologia della liberazione e si mette in guardia contro le sue possibili visioni unilaterali.

«Per un fruttuoso esercizio pastorale della liberazione, della promozione umana e della giustizia, i sacerdoti procurino di conoscere compiutamente la dottrina sociale, le direttive e le scelte pastorali della chiesa. Sappiano essere vicini alla loro gente, quando è oppressa da chi detiene la ricchezza e il potere, in un rapporto di solidarietà, accoglienza e anche coscientizzazione, di modo che non soggiaccia passivamente alle situazioni di ingiustizia sociale. I pastori non si arrestino di fronte alle difficoltà inevitabilmente connesse con questo genere di pastorale»[206].

Il valore di affermazioni come queste è nel fatto che in una prassi cristiana di liberazione è rivolto un pressante appello a privilegiare le persone invece delle strutture[207], a valorizzare adeguatamente il principio di solidarietà e quello di sussidiarietà[208,] a preferire la via della nonviolenza[209], facendo opera di trasformazione culturale oltre che educativa[210]. Non si tratta di esortazioni generiche, ma piuttosto di un preciso dovere pastorale, connesso a quello dell'annuncio del Vangelo. Si potrebbe dire che la prassi della liberazione discende dal Vangelo ed è una parte della medesima evangelizzazione. Il carattere non solo *esistenziale-personale*, ma anche *socio-politico* della liberazione assume un valore normativo e paradigmatico per il popolo di Dio di ogni tempo. Alla recente ammissione che la teologia della liberazione è teologia della Chiesa, si possono affiancare, pertanto, testi come quelli citati, ma anche alcuni presenti nelle Istruzioni. Così, ad esempio, si trova scritto:

«Se Dio strappa il suo Popolo da una dura schiavitù economica, politica e culturale, è al fine di farne, con l'Alleanza del Sinai, 'un regno di sacerdoti e una nazione santa' (Es 19,6). Dio vuole essere adorato da uomini liberi. Tutte le ulteriori liberazioni del popolo d'Israele tendono a ricondurlo a questa pienezza di libertà, che non può trovare se non nella comunione con il suo Dio. L'avvenimento più grande e fondamentale dell'esodo, dunque, ha un significato insieme religioso e politico. Dio libera il suo popolo, gli dà una discendenza, una terra, una legge, ma all'interno di un'Alleanza e in vista di un'Alleanza. Non si può, dunque, isolare per se stesso l'aspetto politico; è necessario considerarlo alla luce del disegno di natura religiosa, nel quale è integrato»[211].

La Pontificia Commissione Biblica nel testo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, del 1993, affermava:

«La teologia della liberazione comprende elementi il cui valore è indiscusso: il senso profondo della presenza di Dio che salva; l'insistenza sulla dimensione comunitaria della fede; l'urgenza di una prassi liberatrice radicata nella giustizia e nell'amore; una rilettura della Bibbia che cerca di fare della Parola di Dio la luce e il nutrimento del popolo di Dio in mezzo alle sue lotte e alle sue speranze. Viene così sottolineata la piena attualità del testo ispirato»[212].

Metteva parimenti in guardia verso i pericoli di ideologizzazioni o di interpretazioni unilaterali:

«Ma una lettura così impegnata della Bibbia comporta certi rischi. Essendo legata a un movimento in piena evoluzione, le osservazioni che seguono non possono che essere provvisorie. Questo tipo di lettura si concentra su testi narrativi e profetici che illuminano situazioni di oppressione e ispirano una prassi che tende a un cambiamento sociale; è possibile che sia, qua o là, parziale, non prestando altrettanta attenzione ad altri testi della Bibbia. È esatto che l'esegesi non può essere neutra, ma deve anche guardarsi dall'essere unilaterale. D'altra parte, l'impegno sociale politico non è compito diretto dell'esegeta. Alcuni teologi ed esegeti, volendo inserire il messaggio biblico nel contesto socio-politico,

---

206 CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *I sacerdoti...*, cit., *EV*/11, 2550.

207 *Libertatis conscientia*, n. 75: *EV*/10, 301.

208 *Ivi*, n. 73: *EV*/10, 297.

209 *Ivi*, n. 79: *EV*/10, 307.

210 Quest'ultimo punto è ciò che, con altre parole, la chiesa Latino-americana ha chiamato *coscientizzazione*, cf *ivi* nn. 80; 93-94: *EV*/10, 308; 328-329.

211 *Libertatis conscientia...*, cit., n. 44: *EV*/10, 250-251.

212 PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 15.4.1993, 58-59.

sono stati portati a ricorrere a vari strumenti di analisi della realtà sociale. In questa prospettiva alcune correnti della teologia della liberazione hanno fatto un'analisi ispirata a dottrine materialiste e hanno letto la Bibbia anche in questa cornice, il che non ha mancato di suscitare problemi, specialmente per ciò che concerne il principio marxista della lotta di classe. Sotto la spinta di enormi problemi sociali, l'accento è stato messo di più su un'escatologia terrena, talvolta a detrimento della dimensione escatologica trascendente della Scrittura» (*ivi*, 59).

In ogni caso, anche tali ammonimenti non negano il valore di quanto da noi affermato, ma vanno nel senso già visto di una derivazione teologica e non socialmente o marxisticamente strumentale di quanto qui riportato e difeso, perché diversamente cadrebbe qualsiasi legittimazione cristiana all'approccio politico della carità che nasce da Dio ed è comunicata da Lui attraverso il suo Spirito. Del resto l'approccio all'uomo oppresso è globale, segue quello di Gesù nel Vangelo. È per questo motivo che si è parlato più volentieri negli ambienti ecclesiali di "liberazione integrale".

Una sintesi utile, almeno per un orientamento complessivo, in una materia vasta e difficile come quello del concetto di liberazione, si può trovare in questa pagina di Rosino Gibellini, che riporta il pensiero di Gutiérrez nell'ampia sezione dedicata all'argomento del concetto di liberazione. In questa sintesi è ovvio che la liberazione integrale è collegata e collegabile solo alle correnti n. 2 e n.3, essendo, tra le restanti, la prima ancora generica e l'ultima legata a una prassi rivoluzionaria diretta. Questa prevede anche il ricorso a interventi violenti, sebbene solo nei casi nei quali si debba impedire il perpetuarsi di violenze già in atto. Le varie correnti sono così presentate:

«La teologia della liberazione non è un blocco unitario; in essa è possibile individuare diverse correnti, che, secondo un'attenta analisi, si potrebbero ridurre a quattro: 1) teologia a partire dalla prassi pastorale della chiesa: è una teologia della liberazione in senso lato, attenta agli aspetti pastorali e spirituali della liberazione e meno agli aspetti culturali e socio-politici; 2) teologia a partire dalla prassi dei popoli latino-americani (è rappresentata da alcuni teologi argentini come Lucio Gera, Juan Carlos Scannone): privilegia gli aspetti culturali *dell'ethos* popolare e meno gli aspetti socio-politici; 3) teologia a partire dalla prassi storica: è la corrente che [...]aggrega i principali rappresentanti della teologia della liberazione: essa urge, nel contesto della liberazione integrale, la rilevanza degli aspetti socio-politici della liberazione; 4) teologia a partire dalla prassi di gruppi rivoluzionari: in essa è prevalente il discorso sull'azione politica rivoluzionaria di gruppi cristiani»[213].

213 R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, BRESCIA 1992, 382. Per la seconda corrente è citato Scannone, riportato anche da noi, sebbene in altro contesto. Alla sua teologia e quella di Lucio Gera fa capo la "teologia del popolo" seguita anche da Papa Francesco cf. J. C. SCANNONE, «La teologia della liberazione: caratterizzazione, correnti, tappe», in K. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 393-424.

5° CAPITOLO
Teologia della "liberazione integrale"

5.1. Precisazioni

Abbiamo già accennato a ciò che accomuna le teologie del III Mondo, compendiando i tratti fondamentali della *Teologia della liberazione*. Se l'uso e l'applicazione dell'espressione si può far risalire all'opera già citata di Gutiérrez, che nel 1971 pubblicava a Lima la *Teologia de la liberacion. Perspectivas*, ci sono, oltre ai testi biblici, alcuni antecedenti storici di una teologia riconducibile a questa, recuperando la liberazione non solo come contenuto, ma come nuova chiave ermeneutica per reimpostare il discorso teologico. Tali antecedenti teologici si fanno risalire fino a Bartolomé de las Casas che, all'epoca del dominio coloniale nel XVI secolo, fu uno del primi ad alzare profeticamente la voce contro le sopraffazioni ed oppressioni e "la muerte antes de tiemp" (la morte anzitempo) degli abitanti delle Indie a causa dello sfruttamento brutale dei "Conquistadores"[214].

In una delle sue pubblicazioni dal titolo *La forza storica dei poveri*[215], lo stesso Gutiérrez ricostruisce le tappe più significative del cammino di quella teologia che, prima ancora di essere riflessione è stata «volontà di liberazione che si affermava nel contesto di uno sperare contro ogni speranza»[216]. Segundo Galilea traccia un profilo della teologia della liberazione, mettendola a confronto con la teologia nordatlantica, descrivendo la sua funzione critica nella società latinoamericana ed i suoi principali temi teologici[217]. L'autore si preoccupa di mettere in risalto la relazione esistente tra la teologia della liberazione e la sua recezione in Puebla.

Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez, Leonard Boff si riferiscono direttamente a Puebla per ciò che riguarda i concetti di fondo della teologia della liberazione. Galilea li raccoglie in quattro temi ai quali corrispondono quattro postulati:

> 1) L'unità fra la costruzione di una società migliore e la salvezza di Gesù Cristo: il postulato di fondo corrispondente è «quello dell'unità e della continuità esistenti, nel disegno di Dio, fra creazione e salvezza, fra gli impegni di costruire il mondo, la storia, la società e la salvezza; o fra i compiti di liberazione umana e quelli che comunicano la salvezza (l'evangelizzazione)»[218]. In questa logica anche il peccato non è solo atto contro Dio, ma disordine nella creazione (storia, natura e società).
>
> 2) L'anticipazione del Regno di Dio: il Regno non è solo una realtà che viene alla fine della storia, ma è già iniziata sulla terra. Compito dei credenti è di collaborare nella sua estensione per umanizzare la terra.
>
> 3) La salvezza si gioca nella storia: c'è un unico disegno salvifico di Dio sicché «storia umana e storia di salvezza sono inseparabili»[219].

---

214 Cf F. MORENO REJOM, «Alla ricerca del regno e la sua giustizia: lo sviluppo dell'etica della liberazione», in *Concilium* 2 (1984) 69-80.

215 Cf G. GUTIÉRREZ, *La forza storica dei poveri*, op. c., soprattutto la parte II: «Da Medellin a Puebla» (pp. 29-126) Per un bilancio che abbraccia gli anni 1966-1978 si vedano le pp. 91-126.

216 *Ivi*, 91.

217 S. GALILEA, *La teologia della liberazione dopo Puebla*…, cit.

218 *Ivi*, 58.

219 *Ivi*, 60.

4) Storia, escatologia e speranza sono inscindibilmente connesse tra loro: «La liberazione è già escatologica, ma "non ancora" pienamente. È un'esigenza sempre possibile ma mai pienamente soddisfatta. Vive, allo stesso tempo, di realizzazioni e di speranza»[220].

I quattro punti di Galilea si trovano, anche se in diversi contesti e con differenti formulazioni, anche in altri teologi latinoamericani. Tra questi abbiamo già esaminato e vedremo anche successivamente Gutiérrez, che riprende il nesso tra evangelizzazione e liberazione di Puebla, discutendo nella parte III de «La forza storica dei poveri»[221]. Di Leonard Boff potremo qui ricordare il libro *O Caminhar de Igreja com uprimidos. Do Vale de Làgrimas à Terra Prometida* (Il cammino della Chiesa con gli oppressi. Dalla valle delle lacrime alla terra promessa)[222]. L'autore riassume la continuità tra Medellín e Puebla in 10 punti:

1) La conferma del metodo: dalla realtà sociale una fede vissuta e riflettuta;

2) Tre denunce profetiche: a) contro il capitalismo liberale; b) contro la dottrina della sicurezza nazionale; c) contro il marxismo;

3) La dimensione sociale e politica della fede;

4) L'opzione preferenziale a favore dei poveri e contro la povertà;

5) Difesa e promozione della dignità della persona umana;

6) L'opzione per una liberazione integrale;

7) L'opzione per le comunità ecclesiali di base;

8) Un sì alla religiosità popolare, deciso ma anche richiedente una purificazione di essa;

9) Un'opzione preferenziale per i giovani;

10) Promozione e liberazione della donna[223].

Anche ad un confronto superficiale tra gli autori citati, si potrà notare il loro sforzo di restare in sintonia con i documenti ecclesiali in generale e con quelli di Puebla, in particolare. La teologia che essi sviluppano, e che s'incentra sul valore dei poveri e sulla scelta preferenziale fattane dalla Chiesa, non prescinde da quel concetto di liberazione integrale che abbiamo visto essere il filone portante del testo di Puebla. Sembra essere questo il pilastro che regge la riflessione teologica degli autori citati e di altri ancora. Non mancano, è vero, altri autori che fanno più diretto riferimento all'analisi della società usando categorie marxiste. E tuttavia occorre anche aggiungere che è difficile dire, in questo caso,, a quale corrente marxista essi di volta in volta si riferiscano, dal momento che anche il marxismo ha subito un'evoluzione e risente di un pluralismo che conosce al suo interno differenze non irrilevanti. Per ciò che riguarda il concetto di teologia della liberazione, a noi sembra che questo in alcuni suoi rappresentanti più noti, quali quelli citati, è un concetto che rimanda alla liberazione integrale, una liberazione che non è solo pura e semplice emancipazione o riscatto sociale. È piuttosto un processo storico unitario, che comprende la storicizzazione della salvezza che viene da Dio e si colloca nella sua opera di estensione e diffusione del suo Regno. Pertanto, grazie alla collaborazione e corresponsabilizzazione con le quali egli chiama anche quanti aderiscono a lui, la diffusione del Regno include ed esige la concretezza di una umanizzazione

220 *Ivi*, 61.

221 G. GUTIÉRREZ, *La forza storica dei poveri*, op. c., Parte III su Puebla (pp. 130-208).

222 Il libro uscito nel 1980 a Rio de Janeiro, è stato da me consultato nella traduzione tedesca: L. BOFF, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1982.

223 *Ivi*, 69-82.

della terra, dove gli «assenti della storia», i «maledetti della terra», i non soggetti, siano riconosciuti finalmente come persone e, come tali, diventino artefici del loro destino. Non si tratta semplicemente dell'instaurazione di un nuovo ordine economico e sociale, ma della realizzazione di un'evangelizzazione che non può non essere "liberatrice" come in più occasioni ripetono i testi di Puebla e gli altri testi del Magistero, che ora riprenderemo, sebbene i più recenti qui appaiano in forma di appunti per una loro puntuale documentazione.

5.2. La "liberazione integrale" e i documenti del Magistero sul rapporto Chiesa e mondo contemporaneo

Abbiamo già visto più volte come lo sfondo teologico della teologia della liberazione e in genere delle teologie del III Mondo sia costituito da un nuovo modo di intendere il rapporto tra storia sacra e storia profana, tra Chiesa e mondo e, in ultima analisi, tra fede e politica. In questo capitolo cercheremo di ripercorrere le tappe della riflessione e delle proposizioni magisteriali sull'argomento, assumendo come punto di riferimento costante il rapporto Chiesa-mondo nelle sue implicanze antropologiche. Dall'esame del concetto di mondo, risaliremo a quello della storia e del suo rapporto con il popolo di Dio, per arrivare, infine, a precisare che cosa significhi teologicamente la *liberazione integrale*, cercando di definirne i significati e i loro riferimenti al dogma cattolico.

Il problema non è ozioso. Ne va infatti dei principi stessi che sono alla base di qualsiasi discorso in materia. Sono concetti molto ampi e necessitano di una delimitazione, prima ancora che di una focalizzazione. Si tratta di precisare la chiave ermeneutica, l'aspetto interpretativo sotto cui essi vengono considerati. Ebbene, tale ermeneutica non è quella semplicemente sociologica, che vedrebbe piuttosto la Chiesa come struttura sociale con il peso della sua organizzazione, la sua capacità o meno di penetrazione, la consistenza del suo peso morale per ciò che riguarda il suo intervento rispetto e all'interno della più vasta struttura sociologica, che è la società, considerata nel suo insieme. Un simile taglio sociologico è insufficiente non solo per una questione di principio che tocca la definizione della Chiesa — che è sempre e comunque molto più che un dato sociologico, essendo un dato di fede —, ma anche per correttezza metodologica. Se da parte dei documenti del Magistero sentiremo parlare della Chiesa e del mondo, dovremo usare questi due termini nel modo con cui essi vengono intesi dal Magistero stesso, quello che poi altro non è se non l'espressione della stessa Chiesa in questione. Anche il "mondo" è da delimitare come concetto. Esso non è infatti una realtà semplicemente geografica, né geopolitica: non è la terra, per intenderci, né la società internazionale, ma, come la Chiesa, è una realtà da attingere con strumenti teologici.

Il che non vuol dire una *fuga mundi* o una spiritualizzazione del mondo. Vuol dire, al contrario, lo sforzo di una comprensione che non separi il mondo dalle sue origini, dal suo fine e dal senso suo più profondo: origini, fine e senso che esso riceve in una visione di fede e dal riferimento alla Parola di Dio. Forse, a questo punto, non è inutile richiamare, brevissimamente, anche il valore più originario del termine "teologico". "Teologia" non indica un sapere su una realtà esotica, oltre la storia e oltre la componente spazio-temporale e, in ultima analisi, oltre la dimensione antropologica che è il costante riferimento all'uomo. Può essere che qualcuno inconsciamente svaluti la teologia, fino a farne una mitologia. Per noi non è così. Il *logos tou theou,* discorso *su* Dio è anche logos di Dio rivolto a noi, con un'immediata valenza storica e pertanto salvifica.

La teologia cristiana è innestata nell'alveo vivente di una storia salvifica. Una storia non mitologica, ma che tocca l'umanità nel suo insieme e l'esistente nella sua singolarità. Tale storia interagisce con le componenti spazio-temporali, tocca le realtà sociali, salva e libera uomini e

popoli concreti da un'oppressione che risale come sua origine al peccato, ma che si esprime nelle forme storiche più immediate e dirette. La storia della salvezza è dunque la chiave di lettura, l'ermeneutica corretta dei due termini del nostro rapporto. Potremmo dire sintetizzando che il suo orizzonte ermeneutico non è mitologico né sociologico, ma teologico nel senso di una teologia che è storico-salvifica.

In tale contesto, la Chiesa è la comunità radunata «la quale già prefigurata sino dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e dell'antica Alleanza, e stabilita 'negli ultimi tempi' è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli»[224] (LG 2). Una comunità peregrinante non tanto nella storia degli uomini, ma peregrinante fianco a fianco agli stessi uomini, di cui si è fatta compagna di strada:

> «Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo in atto tutti gli uomini, e apparendo talora come un piccolo gregge, costituisce per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da Lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (Mt 5, 13-16), è inviato a tutto il mondo»[225].

Nella citazione compare il termine "mondo": il popolo messianico è "luce del mondo e sale della terra", è "inviato a tutto il mondo".

Secondo il contesto immediato, il mondo è l'ambito in cui la luce e il sale agiscono. È la pasta che viene fermentata dal lievito, per riprendere l'altra immagine evangelica.

La missione al mondo non è di tipo legalistico: non si tratta di ambasciatori di una società (la Chiesa) che vengono mandati ad una potenza straniera (il mondo). Il mondo, che non può essere semplicemente *la terra in senso cosmologico*, è dunque, come si evince anche da una scorsa dei passi in cui esso ricorre nel Concilio[226], il "*teatro della storia del genere umano*", che è però molto di più che un proscenio distaccato dagli avvenimenti che accadono. Nel definire il "mondo" il Vaticano II fa, nella Costituzione *Gaudium et spes,* questa precisazione:

> «Il mondo che esso [il Concilio] ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive; il mondo che è teatro della storia del genere umano, e reca i segni degli sforzi suoi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie, il mondo che i cristiani credono creato e conservato in esistenza dall'amore del Creatore, mondo certamente posto sotto la schiavitù, del peccato, ma dal Cristo crocifisso e risorto, con la sconfitta del maligno, liberato e destinato secondo il proposito divino, a trasformarsi e a giungere al suo compimento»[227].

Se il mondo è l'umanità che vive la sua storia di vittorie e sconfitte, e se tale storia è la storia alla quale Dio ha voluto legarsi, fino a dare Suo Figlio, il mondo di cui parliamo si caratterizza, dunque, come realtà antropologica e storica, di un'antropologia che è però sostenuta e portata a compimento da una storia salvifica da parte di Dio. La nostra antropologia è pertanto necessariamente teologica.

Il nostro tema va perciò ulteriormente precisandosi intorno ad alcune idee teologiche, che ci permetteranno di cogliere punti qualificanti del Magistero in merito all'approccio teologico qui presentato. Sono raccolte intorno a due filoni: il primo riguarda il rapporto mondo-uomo-storia, il secondo il rapporto Chiesa-mondo nella sua duplice caratterizzazione di: a) Popolo di Dio e società

---

224 LG 2, *EV/1* 285.

225 LG 9, *EV/1* 309.

226 Cf indice analitico alla voce: "Mondo".

227 GS 2, *EV/1* 1321.

umana; b) Popolo di Dio e storia umana. Intitolerò la prima parte *significato antropologico del mondo* e la seconda *il Popolo di Dio e la liberazione integrale.*

5.3. Significato antropologico del mondo

5.3.1. Comprensione del mondo a partire dall'uomo

Un punto certamente acquisito dal Magistero, già all'epoca del Vaticano II, è la riferibilità del mondo all'uomo. L'uomo è l'uomo creato e salvato da Dio e tuttavia non un suo concorrente, in quanto la sua centralità nel cosmo risponde a un preciso disegno divino. Ricordiamo ancora tutti il modo in cui nella storia del pensiero del manuali scolastici si parla del passaggio dal Medioevo al Rinascimento, come di un passaggio dal teocentrismo all'antropocentrismo. L'integrismo di alcuni uomini di scienza di allora, non inferiore a quello degli uomini di Chiesa, fu in quel trapasso storico un dato di fatto, che non si può minimizzare. L'allarmismo di quest'ultimi era giustificato dal fatto che ad essere scosse non erano solo le fondamenta teologiche, ma anche quelle epistemologiche (della concezione stessa della scienza).

Il caso Galilei è solo l'esempio più macroscopico di un'aggressività inconsulta, che reagiva allo sconcerto causato da quella che si riteneva la bestemmia più grave che l'uomo potesse proferire: l'essere, cioè, proprio lui, l'uomo, il centro dell'universo. Da allora in poi nasceva e si perpetuava nel tempo una sorda ostilità da parte degli uomini di Chiesa e di alcuni uomini di scienza, suoi alleati, nei confronti degli sviluppi della cultura moderna. La si accusava di voler scalzare uno dei cardini principali della visione del mondo: la centralità dell'elemento teologico. Intanto, fatti politici si erano aggiunti a quelli più squisitamente ideali, con la conseguenza di consolidare sempre più la ostilità della Chiesa rispetto a ciò che era moderno. Il Sillabo di Pio IX non rappresenta forse il tentativo più massiccio e minuziosamente dettagliato di arginare una modernità ed un progresso, che si ritenevano essere inficiati dalla protervia umana ed invincibilmente erronei alla base?

Dobbiamo arrivare al Vaticano II per avere una visione più serena e meno allarmistica rispetto alla modernità e a quel progresso ad essa collegato, scaturenti da una visione antropocentrica. Il recupero non è però strategico. Non si tratta di tatticismo per riavvicinarsi ad un mondo che ormai sarebbe andato in ogni caso per la sua strada. L'azione dello Spirito Santo nel Vaticano II è visibile anche nell'atteggiamento verso il "mondo" moderno; un atteggiamento equilibrato ed ispirato, che recupera, da un lato, tutto il significato teologico di esso e, dall'altro, la sua autonomia ed il suo valore antropologico.

Una tale operazione diventa possibile in forza di un'antropologia soprannaturale o teologica, che comprende l'unità fondamentale tra l'essere dell'uomo ed il suo essere creaturale. L'uomo è colto come esistente e pertanto nel suo valore teologico, di uomo, cioè, creato da Dio in vista della salvezza che egli riceverà dal Creatore. Una tale teologia scopre però il significato centrale dell'uomo stesso, visto come partner del dialogo salvifico di Dio e centro della creazione. Il cap. I della *Gaudium at spes* si apre con delle parole che, se ben considerate, segnano una svolta nella storia della teologia, perché ammettono la fondamentale validità teologica della centralità dell'uomo rispetto al creato: «Credenti e non credenti sono pressoché concordi nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo come a suo centro e a suo vertice»[228].

La centralità dell'uomo non suona più come una bestemmia. Non è l'affermazione di una prometeica pretesa di concorrenza nei confronti di Dio. Al contrario, nella visione storica di una

[228] GS 12, *EV/1* 1135.

cristologia che recupera tutto il valore della incarnazione di Cristo e della "divinizzazione" dell'uomo, è proprio la teologia ad affermare e fondare una tale antropologia, dal momento che solamente «nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo»[229].

Il mistero dell'uomo nel mistero di Dio. È l'affermazione che sarà ripresa dai documenti successivi e che è alla base delle considerazioni sulla redenzione come rinnovata creazione nella *Redemptor hominis*, la prima enciclica di Giovanni Paolo II (4/3/1979), il quale, introducendo tale affermazione, commenta:

«Il Concilio Vaticano II, nella sua penetrante analisi del 'mondo contemporaneo, perveniva a quel punto che è più importante del mondo visibile, l'uomo, scendendo, - come Cristo - nel profondo della coscienza umana, toccando il mistero interiore dell'uomo»[230]. Partendo dal «punto che è il più importante del mondo visibile», cioè dall'uomo, si può e si deve comprendere il mondo, un mondo che, ritornando al Concilio, è ancora l'insieme degli elementi materiali che «l'uomo sintetizza in sé», «così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore»[231]: Il mondo è in tal modo il cosmo che prende coscienza nell'uomo, ma anche ciò che l'uomo supera e trascende in una visione che comprende il mondo come posto sotto la deformazione del peccato, e che tuttavia, liberato da Cristo crocifisso e risorto, è destinato ad essere trasformato[232].

Tale trasformazione è da intendere alla luce di altri testi, come un'opera di trasfigurazione nello spirito delle beatitudini, opera alla quale sono chiamati i laici ed i religiosi. Di questi ultimi parlava Paolo VI nell'Esortazione Apostolica, *Evangelica testificatio*, sul rinnovamento della vita religiosa. Citando un testo tratto da LG 31, Paolo VI affermava che essi testimoniano «in forma luminosa e singolare, che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio se non nello spirito delle beatitudini»[233]. Dei laici è detto nell'*Apostolicam actuositatem*: «La carità di Dio, diffusa nel nostro cuore per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (Rom. 5, 5) rende capaci i laici di esprimere realmente nella loro vita lo spirito delle beatitudini»[234].

5.3.2. Il mondo e la storia

Sintetizzando il discorso fatto fin qui, possiamo dire che il mondo va inteso in un primo senso come mondo umano. L'umanità è chiamata da Dio a trasformare se stessa e, di conseguenza, a trasformare i rapporti interumani secondo il criterio della somiglianza a Cristo e nello spirito delle Beatitudini, da Lui vissute e proclamate. Una tale concezione del mondo, come tessuto di rapporti interumani tocca di per sé la storia. Primo, perché la stessa salvezza di Dio è opera che interviene nella storia e compie la storia, secondo, perché la socialità dall'uomo si esprime in fatti ed avvenimenti storici.

Già il Vaticano II, parlando dell'uomo contemporaneo, analizzava il moltiplicarsi dei mutui rapporti tra gli uomini fin dal primo numero della *Lumen gentium*[235], ed i cambiamenti storici rapidi e profondi intervenuti nella vita sociale, economica, politica e culturale del nostro tempo (si veda, ad es., l'esposizione introduttiva di *Gaudium et spes* sulla condizione dell'uomo nel mondo

---

229 GS 22, *EV/1* 1385.
230 *Red. Hominis* 8, *EV/*6 1191.
231 GS 14, *EV/1* 1365.
232 GS 2, *EV/1* 1321.
233 *Evangelica testificatio* 50, *EV/*4 1051.
234 AA 4, *EV/1* 927.
235 LG 1, *EV/1* 284

contemporaneo)[236]. Per rendersi conto del valore dato dal Concilio alla storia, basta guardare l'indice analitico dei testi. La voce "storia" comprende ben quattro pagine fitte di rimandi e di concetti che è arduo voler riprodurre sinteticamente. Si consideri solo il fatto che la voce "storia" è suddivisa in due sottotitoli: "storia umana" e "storia della salvezza". Tuttavia, come vedremo, le due storie non sono separate ma solamente distinte.

Dei valori della storia è infatti ribadita più volte la verità[237], la legittima autonomia[238] ed anche il progredire verso un destino unico dell'umanità[239], pur in mezzo a grandi fatiche[240]. Si precisa però anche che l'autonomia indica «leggi e valori propri che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare»[241], leggi e valori che non possono essere in "reale" contrasto con quelli della fede, data l'unicità delle origini della storia e della fede, che sono in Dio stesso. Un'autonomia che intendesse sopprimere la riferibilità dell'uomo e della storia al Creatore, non è accettabile non per condanna morale a-posteriori, ma perché illogica in una visione che considera dunque la storia strettamente collegata con la storia della salvezza e l'uomo esistente come un uomo redento. Precisazioni più chiare sulla linea che tiene insieme l'unità e la distinzione tra "storia profana" e "storia della salvezza", vengono dal *Documento della Commissione Teologica Internazionale sulla "Promozione umana e salvezza cristiana"* del 30 giugno 1977, in cui si cerca di evitare con cura ogni posizione che porti al dualismo, ma anche ogni pericolo di confusione che finisca con il dissolvere nell'attività umana pure e semplice la storia salvifica di Dio. Il Documento, tuttavia, non chiude, ma apre la problematica con queste parole: «Quest'unità di connessione, e così pure la differenza che contrassegna il rapporto tra promozione umana e salvezza cristiana, nella loro forma concreta devono certamente essere oggetto di ricerche e di analisi nuove: è questo indubbiamente uno dei compiti principali della odierna teologia»[242]. Poiché riprenderemo l'argomento parlando del Popolo di Dio e della liberazione integrale dell'uomo, ci basti qui l'aver sottolineato il valore storico insito nel concetto di mondo nel suo rapporto con la Chiesa.

5.3.3. Il mondo come cosmo

Parlando del mondo come umanità e come storia umana, si è fatto accenno ad un terzo significato del termine: quello di cosmo. È il mondo creato che sarà trasformato, anche se ne ignoriamo il tempo. Il nr. 39 della *Gaudium et spes* ne parla in termini di terra nuova e cielo nuovo, una nuova abitazione. Qui però il significato ancora oscilla e non è propriamente l'ambiente naturale, il cosmo come natura. Di quest'ultimo si interessa più specificamente Paolo VI, - anche se di passaggio - nella *Octogesima adveniens* (del 14-5-1971), quando mette in evidenza delle trasformazioni causate dall'attività umana e che possono provocare uno sfruttamento sconsiderato della natura «l'uomo ne prende coscienza bruscamente: attraverso uno sfruttamento sconsiderato della natura, egli rischia di distruggerla e di essere a sua volta vittima di siffatta degradazione»[243].

---

236 Cf GS 4-10.

237 GS 34, *EV/1* 14225-1429.

238 GS 36, *EV/1* 1430-142.

239 GS 5, *EV/1* 1331.

240 GS 37, *EV/1* 1434.

241 GS 36, *EV/1* 1431.

242 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Promozione umana e salvezza cristiana,* cf soprattutto, n. 2, *EV/6* 287-293; n. 4, 303-306.

243 *Oct. Ad.* 21, *EV/4* 743.

5.4. Il Popolo di Dio e la liberazione integrale

5.4.1. Premessa

Il passaggio citato dell'*Octogesima adveniens* ci parla di natura più che di mondo, di un «contesto umano» minacciato a causa di una degradazione dell'ambiente materiale. Il problema avvertito dalla sensibilità di Paolo VI già nel 1971, si è oggi ingigantito, come purtroppo tutti sappiamo. Non sembrava essere stato precedentemente recepito nella sua drammaticità dal Vaticano II, che invece era tutto proteso verso un riconoscimento dei valori umani del mondo, pur mettendo in guardia contro alcuni pericoli della tecnica, per esempio l'ateismo che verrebbe ad essere favorito da essa[244].

Il Concilio Vaticano II ha sostanzialmente una visione molto positiva e, secondo alcuni, eccessivamente ottimistica nei confronti del progresso tecnico. Tuttavia per il Concilio il mondo rimane prevalentemente l'insieme delle strutture umane, delle tensioni storiche, la società insomma, che, con i suoi conflitti e le sue speranze, le sue angosce ed i suoi ideali, è oggetto non solo dell'analisi appassionata del Magistero della Chiesa, ma anche partner diretto e coinvolto del suo dialogo e della sua riflessione sulla Chiesa stessa. Si è già visto come, a proposito della storia, gli sforzi teologici più qualificati mirino ad unire e a distinguere elementi che non possono essere né confusi né distaccati. L'ultimo punto di questo capitolo dovrà partire da questa premessa, per precisare ulteriormente in che rapporto siano la Chiesa ed il mondo. Tenendo conto della riflessione finora fatta e di altri testi, si possono ulteriormente precisare i termini del problema e parlare di Popolo di Dio e società umana lì dove solitamente si parla di Chiesa e mondo, e di Popolo di Dio e storia umana lì dove si parla di fede e storia. Si coglierà in questi passaggi il senso della liberazione integrale, che fa da connettivo tra i vari aspetti.

5.4.2. Popolo di Dio e società umana

Se il "mondo" a cui la Chiesa s'indirizza e di cui essa parla, è la società umana nelle sue dinamiche storiche, la Chiesa che vive e cammina nella storia degli uomini è più propriamente il Popolo di Dio, così come di esso ci parla la *Lumen gentium*, soprattutto al cap. II. «In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque teme e opera la giustizia (cf At. 10, 35). Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo...»[245].

Questo popolo - si è visto - «costituisce per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza»[246]. Pur essendo descritto come un germe, non è distaccato, ma è radicato in tutta la società umana: «in tutte, quindi, le nazioni della terra è radicato un solo popolo di Dio, poiché in mezzo a tutte le stirpi, Egli prende i cittadini del suo Regno, non terreno ma celeste»[247]. Nasce qui il problema della natura del rapporto tra società e Popolo di Dio. Molto sommariamente si può dire che le precisazioni già citate della Commissione Teologica Internazionale non hanno voluto esaurire la ricchezza di un rapporto che, nel Concilio stesso e nella *Ecclesiam suam* di Paolo VI del 6/8/1964 (la pubblicazione della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* data 21/11/1964), è tuttavia espresso con l'idea di un rapporto che possiede gradazioni diverse.

---

244 GS 19, *EV/1* 1374.
245 LG 9, *EV/1* 308.
246 LG 9, *EV/1* 309.
247 LG 13, *EV/1* 319.

Paolo VI parla di dialogo che la Chiesa deve sviluppare secondo cerchi concentrici: il primo, più vasto, comprende tutto ciò che è umano; il secondo è costituito dai credenti in Dio; il terzo dai cristiani fratelli separati; l'ultimo, s'intende, è all'interno della stessa Chiesa cattolica. Come però appare chiaro dalla *Lumen gentium*, non si tratta solo di rapporti formali, di una descrizione dei destinatari del dialogo della Chiesa.

Già il nr. 1 della *Lumen gentium*, dà infatti un principio teologico basilare: «La Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»[248]. Pur attenuato dal *veluti* («*cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum*»), il principio è formidabile. Commentando, si può dire che la Chiesa unisce gli uomini a Dio nel momento in cui unisce tutto il genere umano. C'è dunque un'appartenenza del genere umano al Popolo di Dio. Ritorna l'idea dei cerchi concentrici. Essi esprimono però, questa volta, il grado diverso di appartenenza di tutti gli uomini al Popolo di Dio.

Anche qui si attenua l'urto della forza innovatrice di tale idea con un semplice termine che, mentre introduce l'idea della gradualità dell'appartenenza alla Chiesa, conferma al contempo la fondamentale mobilità di questa, cioè della stessa appartenenza. Dei cattolici, infatti, il testo dice che sono «pienamente (*plene*) incorporati» nella Chiesa, tracciando così il primo cerchio concentrico, quello più stretto. A questo seguono gli altri (in ordine: i non cattolici, i non cristiani, tra i quali rivestono un particolare significato gli ebrei, e successivamente i Musulmani, fino ad arrivare a coloro che «senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa e che tuttavia cercano sinceramente Dio e, con l'aiuto della Grazia, si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza»[249]. Si aggiunge che costoro possono conseguire la salvezza. Il sottinteso è che, siccome nell'ordine storico salvifico non si consegue la salvezza senza l'appartenenza a Cristo salvatore che agisce nella Chiesa, anche coloro che appartengono a quest'ultimo cerchio, se si salvano, appartengono di fatto alla stessa Chiesa. Sono anche loro parte del Popolo di Dio in cammino.

5.4.3. Popolo di Dio e storia umana

Il Popolo di Dio è in rapporto con una società umana che non è asettica e astorica. Condivide le angosce e le divisioni di una società che appare lacerata da tanti contrasti, ma soprattutto da uno, che sembra essere di particolare importanza perché alimenta tutti gli altri. Come si è visto precedentemente, ce ne parlava con incredibile chiarezza Paolo VI nella *Populorum Progressio* del 26/3/1967. Parlando della situazione dell'economia moderna, il Papa individuava nel suo ingiusto funzionamento una delle cause principali dei conflitti e delle tensioni:

> «Lasciato a se stesso, il suo meccanismo [dell'economia moderna] è tale da portare il mondo verso un aggravamento, e non un'attenuazione, della disparità dei livelli di vita: i popoli ricchi godono di una crescita rapida, mentre lento è il ritmo di sviluppo di quelli poveri. Aumenta lo squilibrio: certuni producono in eccedenza beni alimentari, di cui altri soffrono atrocemente la mancanza, e questi ultimi vedono rese incerte le loro esportazioni»[250].

Si è anche analizzato come il Concilio Vaticano II consideri il mondo nella sua storicizzazione e nei suoi problemi più impellenti, e come il documento della Commissione Teologica Internazionale affronti il problema del rapporto tra promozione umana e salvezza cristiana. La Commissione Pontificia *Iustitia et Pax*, nella sua nota del 26/3/1977 sulla *Populorum Progressio*, conferma le

248 LG 1, *EV/1* 284.

249 LG 16, *EV/1* 326.

250 *Pop. Progr.* 8, *EV/2* 1053.

intuizioni fondamentali di essa, chiamandole "intuizioni profetiche" per la difesa dello sviluppo integrale dell'uomo e dello sviluppo solidale dell'umanità. Compie a sua volta il passaggio dalla nozione di sviluppo a quella di un nuovo ordine internazionale[251]. Cita la *Evangelii nuntiandi* (n. 9) di cui ci occuperemo qui, in conclusione del nostro discorso, e precisa l'unità esistente tra lo sviluppo dell'uomo e la relazione filiale di questi con Dio, «nell'amore di Gesù Cristo come fonte, compimento e dimensione costitutiva di un umanesimo pieno»[252].

Il discorso di fondo è quello della *Evangelii nuntiandi* (dell'8/12/1975) che opera una sintesi della componente umana e della salvezza cristiana nella categoria della "liberazione" (in latino "*liberatio*"), facendo entrare nel concetto della salvezza la «liberazione dal peccato nella gioia di conoscere Dio e di essere da Lui conosciuti» e «la liberazione da tutto ciò che opprime l'uomo». La dimensione storica è acquisita in una unità storico-salvifica di carattere dinamico: «Tutto ciò – si afferma – comincia durante la vita del Cristo, è definitivamente acquisito mediante la sua morte e la sua risurrezione, ma deve essere pazientemente condotto nel corso della storia, per essere pienamente realizzato nel giorno della venuta definitiva del Cristo»[253]. Il nr. 31 del testo analizza più da vicino il rapporto tra evangelizzazione e promozione umana, che il nr. 33 precisa essere la «liberazione, che l'evangelizzazione annuncia e si sforza di realizzare».

I legami tra le due cose sono profondi e vengono ricapitolati al nr. 31 come legami di ordine *antropologico* («perché l'uomo da evangelizzare non è un essere, astratto, ma è condizionato da questioni sociali ed economiche»); legami di ordine *teologico* («perché non si può dissociare il piano della creazione da quello della redenzione che arriva fino alle situazioni molto concrete della ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare»); legami di ordine *evangelico* («quale quello della carità: come infatti proclamare il comandamento nuovo senza promuovere nella giustizia e nella pace vera, l'autentica crescita dell'uomo?», ci si chiede). Nel nr. 33 si precisa anche la non riducibilità dell'evangelizzazione alla dimensione economica, politica, sociale e culturale, in quanto essa «deve mirare all'uomo intero, in ogni sua dimensione, compresa la sua apertura verso l'"assoluto", anche l'Assoluto che è Dio».

5.5. Bilancio

La complessità dell'argomento e la vastità della materia toccante i punti implicati, ha permesso una presentazione solo molto sommaria, e in qualche momento approssimativa, del vasto patrimonio a nostra disposizione per ciò che riguarda il problema del rapporto Chiesa e mondo. Si è visto tale rapporto nei termini linguisticamente e metodologicamente più delimitabili, e forse più comprensibili, di Popolo di Dio e di storia umana. Si sono viste le implicazioni pratiche che le distinzioni e chiarificazioni dei concetti apportano per il nostro approfondimento della materia.

In definitiva, il rapporto tra i due poli in questione (siano essi chiamati Chiesa-mondo, siano essi promozione umana e salvezza cristiana, oppure liberazione ed evangelizzazione) è un rapporto complesso e che non si presta a riduzioni di parte. Non si può infatti premiare uno dei due a svantaggio dell'altro, perché la soppressione dell'uno avrebbe effetti disastrosi anche sull'altro. La sintesi è che tale rapporto è sempre da intendersi in termini di equilibrio dinamico tra componente spirituale e componente materiale.

Più profonda e teologica, però, è la concezione ad esso sottostante. Ci rifacciamo infatti alla Cristologia e pensiamo che già in Cristo la sintesi tra natura umana e natura divina è avvenuta ed è

---

251 *Nota sulla Pop. Progr.* del 26/3/1977, 1-2: *EV/6* 152-153.

252 *Pop. Progr.* nn. 16, 21, 75.

253 *Ev. Nunt.* 9, *EV/5* 1596.

stata, per quanto possibile, esplorata e descritta dalla Chiesa come una unità particolare. Essa, senza confusione né separazione, tiene insieme tutte e due le componenti. Sulla stessa scia e in continuità con tale dottrina, passando dal Capo della Chiesa al suo Corpo, possiamo trovare una sintesi altrettanto valida tra la salvezza umana e la salvezza cristiana di cui parliamo. In una visione di liberazione integrale (come ne hanno parlato i vescovi dell'America latina a Puebla), possiamo infatti cogliere aspetti che non sono mescolati, perché non si confondono l'uno con l'altro, ma non sono nemmeno divisi, perché l'uomo è uno solo e una è la salvezza a cui Dio lo chiama.

6° CAPITOLO
Il Vangelo che spinge all'agire

6.1. Le beatitudini come correttivo teologico

Possiamo prendere l'avvio per questa ulteriore riflessione da un autore argentino molto importante per la formazione teologica di Papa Francesco. È il già citato Carlos Scannone, allievo di Rahner che nell'opera già citata *Teologia liberante*[254] anticipava, in parte, quanto scrisse successivamente C. Bussman, il quale però finì con l'enfatizzare il primato della prassi, fino a vederne una sorte di supremazia, con il rischio di stemperare non tanto la riflessione teologica, ma l'*humu*s teologale dal quale occorre partire e nel quale occorre sempre restare[255]. Scannone, invece prendeva l'avvio da due importanti domande: 1) come può una determinata prassi essere articolata come teologia universale, senza diventare ideologia?; 2) come può la prassi della liberazione essere anche teologia della liberazione? La sua risposta si appoggiava a due dati della teologia tradizionale: la formulazione di Calcedonia (relativa alle due nature di Cristo come realtà non mescolate, né separate, ma unite) e la dottrina dell'analogia. Poteva così affermare che la sintesi non è dialettica, ma analettica[256], per cui, similmente a ciò che avviene nella rivelazione, il dato teologico potrebbe essere indicato come *revelabile* (ciò che è da rivelare) e l'elemento pratico come *manuductio*[257] (l'assistenza con la quale Dio guida l'agiografo).

In analogia a quanto succede con Cristo e con la Chiesa, Scannone poteva parlare di tre dimensioni della prassi (dimensione teologale, antropologico-esistenziale e politica), che si presentano con tre livelli di razionalità (razionalità teologica, filosofica ed empirica). Affermava che il legame tra questi tre livelli non può essere di natura integralista (deducendo le altre due razionalità da quella teologica), ma è sempre una interazione (*Interaktion*) reciproca e non riduttiva (nel senso che l'una non dissolve l'altra, ma l'una viene corretta e modificata dall'altra). Sicché arrivava ad affermare che in una "prassi particolare" riesce l'incarnarsi di una teoria universale, tanto da formulare un "universale situato".

Scannone si rifaceva a Blondel, nel parlare di una dimensione che trascende il rapporto teoria-prassi: quella di una fede che nasce sempre come risposta alla Parola di Dio. Sicché per riconoscere una prassi corretta da una erronea, occorre riferirsi alla prassi di Gesù e a quella del popolo di Dio credente, a quella che egli chiamava *ortopraxie*[258]. Nel caso poi di differenti prassi all'interno del popolo di Dio, come nel caso dell'America Latina (riassunte sotto tre denominazioni: visione gerarchico-clericale, visione elitaria-rivoluzionaria e visione complessiva), la scelta cade sulla terza. Il motivo è il seguente:

---

254 C. SCANNONE, «Das theorie-praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung»…, cit., 77-96.

255 «Poiché l'analisi della situazione dell'America Latina, che implica di per sé già la prassi, era il punto di partenza per una riflessione teologica, il rapporto tra riflessione teologica e prassi riceve una nuova determinazione; la prassi riceve per questo il primato, in quanto da una parte la teologia inizia con la riflessione critica della prassi, dall'altra perché obiettivo di tutto non è una nuova teologia, ma una nuova prassi» (C. BUSSMAN, *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, München 1980, 29).

256 Cf B. LAKEBRING, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen 1968.

257 Cf M. CORDIN, *Le chemin de la théologie selon Thomas d'Aquin*, Paris 1974, part. cap. 4.

258 Per altri approfondimenti sul tema cf J. C. SCANNONE, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, Freiburg-München 1968.

«questa terza linea riguarda il popolo credente come comunità organica, perché riconosce sia l'autorità dei suoi pastori che anche la differente missione delle elites. Ma soprattutto evidenzia il suo carattere come soggetto collettivo, nel quale gli uomini poveri e semplici assumono un posto preminente»[259].

È una posizione che si ricongiunge alla teologia europea e soprattutto a quella "teologia politica" di J. B. Metz, il quale già nel 1966 vedeva il cosiddetto problema ermeneutico della teologia non nel rapporto tra teologia sistematica e teologia storica, ma nel rapporto tra teoria e prassi, tra comprensione della fede e prassi sociale[260], al punto di parlare successivamente del "primato della prassi", ma sempre e comunque collegata alla sequela di Cristo[261].

Tutto ciò conferma che la «riflessione critica sulla prassi alla luce della fede» è denominatore comune delle teologie del terzo Mondo, come pure delle teologie europee ad esse collegate e che tale prassi non può non essere che una prassi di liberazione degli oppressi, di qualunque continente essi siano[262]. Tale prassi è comunque da intendere in rapporto all'ortodossia, come abbiamo già visto, anche perché se la prassi della liberazione è determinante, essa è richiesta dall'obbedienza e dunque dall'ortodossia del Vangelo.

La liberazione è pienamente ortodossa, ma essa richiede una prassi corrispondente. È proprio questa connessione, sebbene non sempre esplicitata, che ritroviamo al centro di ogni riflessione sulla redenzione come liberazione dell'uomo da ogni tipo di oppressione. Intorno ad essa ruota la teologia della liberazione anche nella sua forma più nota di teologia del continente latino americano. Il vero "punto di partenza" della teologia della liberazione è, come ormai gli stessi teologi interessati hanno chiarito, non una generica prassi che adotta particolari chiavi di interpretazione sociale, ma l'esperienza credente che guarda la realtà alla luce della fede. Già G. Gutiérrez aveva precisato la natura dell'atto primo della teologia della liberazione, non intendendolo genericamente come prassi, ma piuttosto come contemplazione della Parola di Dio nel suo impatto con la prassi[263], mentre Leonardo e Clodovis Boff l'avevano individuato nell'incontro con il Cristo nei poveri (momento *contemplativo*), per passare alla conseguente scelta preferenziale e alla condivisione solidale con essi (momento *pratico*)[264]. La riflessione più recente su quello che è stato chiamato "il problema del metodo", e che tiene conto delle due Istruzioni sulla teologia della liberazione, sembra comunque opportunamente chiarire che altro è il suo *luogo ermeneutico* (i poveri), altro è il *luogo teologico* dove si compie un discernimento. Questo avviene sempre alla luce della fede e dell'esperienza ecclesiale, tiene in debito conto il magistero stesso e considera il valore evangelico dei soggetti in causa e della conseguente prassi da adottare[265].

---

259 J. C. SCANNONE, «Das theorie-praxis-Verlätnis...», cit., 93.

260 J.B. METZ, «Die Theologie der Welt und die Askese», in R. V. BISMARK / W. DIRSKS, *Neue Grenze* I, Stuttgart-Deten 1966, 171-174; cf ID., *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969.

261 J. B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978.

262 La liberazione tocca i diversi livelli enunciati da Dussel, interessa il povero in generale, il nero e l'emarginato, come pure la donna in quanto si trovasse a soffrire l'oppressione. Anche in questo ambito, che meriterebbe una considerazione a parte, valgono in generale gli stessi principi della prassi liberante, fondata su un'analisi critica della società e di una certa interpretazione androcentrica del cristianesimo e delle sue fonti. Un'introduzione ai temi di fondo sul ruolo e la figura della donna in teologia e in particolare nella Bibbia, si trova in W. SCHOTTROF - W. STEGEMANN, *Traditionen der Befreiung* 2. Frauen in der Bibel, München/Berlin.

263 G. GUTIÉRREZ, *Bere al proprio pozzo*, Queriniana, Brescia 1984.

264 L. e C. BOFF, *Come fare teologia della liberazione,* Cittadella, Assisi 1986.

265 È lo stesso principio che si rinviene in J. C. SCANNONE, «Fare teologia in America Latina. Il problema del metodo», in *SpecialeSial*, I° fascicolo, *Teologia in America Latina. Storia, attualità e prospettive Sial* 20 (1997/supplemento al n. 6) 21-28, qui 23: «pertanto è necessario un attento discernimento di fede [...] fatto alla luce della Scrittura, della tradizione e del senso della fede del popolo fedele e del magistero, discernimento sulla cui autenticità giudica autenticamente lo stesso magistero».

Ci sembra un'osservazione pertinente e comunque del tutto coerente con quanto è stato già da noi espresso in precedenza sull'argomento. Ma ciò costituisce anche il nerbo della teologia qui considerata, che, proprio in forza di ciò, non è rimasta travolta dalle macerie del muro di Berlino, per la semplice ragione che se essa non nasce da un principio storico immanente, ma dal principio dell'agire di Dio e di Cristo, è un principio di fede che guarda continuamente alla realtà per giudicarla alla luce di quella stessa prassi e non di un'altra presa in prestito da una qualsiasi visione intramondana della stessa storia. Il crollo del muro di Berlino, che emblematicamente esprime la fine del "socialismo storico" ha certamente segnato la fine di un modo di concepire la liberazione degli oppressi, ma non la loro speranza né il bisogno di libertà. Non sono finite le mille forme di violenza e di oppressione che ancora li affligge, e – ciò che per noi maggiormente conta per noi credenti nell'attualità della redenzione - non è crollata, anzi è riemersa con vigore, l'urgenza di portare avanti il progetto di umanità nuova collegato al popolo delle beatitudini.

A ragione dunque è tempo di «ricostruire la speranza nel tempo dell'oscurità»[266], recependo le correzioni e indicazioni che vengono dalla nuova situazione venutasi ormai a creare non solo in America Latina, ma tra tutti i poveri della terra, oggi più che mai ancora più impoveriti e ancora più numerosi di prima.

Ci sembra che a partire dalle ultime precisazioni non sarà difficile indicare nelle beatitudini un correttivo teologico efficace per fugare il sospetto non ancora sopito che ogni forma di teologia della prassi sia inquinato ideologicamente e costituisca un serio pericolo per la fede. Le beatitudini infatti sono una categoria biblica e tracciano innanzi tutto il cammino della *sequela Christi*, indicato nel sentiero della pace, perché collegano la prassi cristiana alla prassi nonviolenta e liberante di Gesù. Derivano l'amore preferenziale *per* i poveri e *con* i poveri dall'agire di JKWH nell'Antico Testamento e all'agire di Cristo nel Nuovo. Le beatitudini non solo correggono meravigliosamente le eventuali sfasature di ogni teologia della prassi, ma sono anche un pungolo continuo per l'insegnamento sociale della Chiesa, perché costituiscono un richiamo continuo alla logica paradossale del Vangelo. Esse attingono direttamente nella prassi di Dio e del suo Messia l'ortoprassi del cristiano e dell'intera comunità ecclesiale e spingono ad andare verso quei soggetti storici attuali che incarnano i destinatari del lieto annuncio di Gesù.

Con le beatitudini la fede è fede in Dio liberatore degli oppressi. Ciò avviene in un atteggiamento spirituale che ripensa anche a Maria come a colei che tra i "poveri di Jahvè" fu la più fedele a Dio e la più fedele al suo popolo[267]. Anche per questa ragione, si può invocare la madre di Gesù non solo come madre dei poveri, ma anche come la madre della solidarietà, la quale solidarietà è la manifestazione storica e quella socialmente più rilevante della prassi di Dio. Per questa ragione la Chiesa intona continuamente il suo canto, il *Magnificat*, per esprimere con la sua gratitudine anche la sua solidarietà e la sua identificazione con gli umili e gli oppressi che Dio innalza e consola, visita e rende felici.

Questa nuova prospettiva ripropone il ruolo fondamentale dell'agire della Chiesa disegnato secondo l'agire di Dio, di Gesù, di Maria e degli apostoli. Grazie alla prassi delle beatitudini appare più evidente il sottinteso di tutte le teologie del terzo Mondo e delle teologie della prassi, e cioè che la libertà dell'uomo, e conseguentemente la liberazione, rientrano nella retta dottrina sull'agire di Dio. La libertà e la liberazione non sono solo semplici direttive pragmatiche, ma sono dati dottrinali, perché costituiscono l'indispensabile presupposto di ogni discorso teologico e in tal senso appartengono necessariamente all'ortodossia.

---

266 *Ivi*, 29.

267 Cf su questo punto la *Redemptoris Mater*, n. 37: *EV*/10, 1373.

Alle beatitudini, come alla prassi, è collegato un secondo grande tema, comune alle varie teologie qui accennate, quello dei *poveri*, che costituiscono i soggetti centrali delle beatitudini e gli interlocutori preferenziali della teologia. Si tratta di coloro che concretamente sperimentano le condizioni negative che impediscono loro di realizzare sul piano sociale e storico ciò che sono già sul piano teologico: destinatari del Regno, figli ed eredi di Dio. Nella società la loro dignità non si può esprimere pienamente, perché sono impediti da fattori economici, sociali, culturali, razziali, sessuali. La Chiesa deve diventare per loro luogo di liberazione, non solo nell'annuncio della lieta notizia delle beatitudini del Signore, ma anche nell'offrire spazi pastorali adeguati e tendenti al loro riscatto e alla loro piena reintegrazione. Del resto, in quanto popolo di Dio, la Chiesa è popolo di tali poveri, sicché i poveri ne costituiscono la sua base sociale. Ne sono un "luogo ermeneutico" privilegiato; in un certo senso sono un "luogo teologico", in quanto destinatari preferenziali delle beatitudini[268] pur rimanendo un teologico privilegiato. La Chiesa compie la scelta preferenziale per loro, ma non semplicemente sull'onda delle urgenze del momento storico, ma perché i poveri sono prediletti da Dio e sono icona vivente di Cristo.

Si afferma spesso che l'ecclesialità dei protagonisti delle beatitudini riassumibili sotto la categoria dei "poveri" non è esaustiva, cioè non esclude altri dalla Chiesa. È vero, ma non si deve dimenticare che la loro è un'ecclesialità teologicamente importante, dal momento che la Chiesa è Popolo dell'Alleanza e quindi luogo dove si realizzano la dignità e il valore degli oppressi. Il povero, riscoperto come ogni uomo che soffre sotto forme diverse di privazione e di oppressione, ha un particolare rapporto con Cristo, che ha voluto identificarsi con «l'ultimo dei suoi fratelli più piccoli» (Mt 25)[269].

Riteniamo che la prassi delle beatitudini abbia un valore *teologale* (cioè di riferimento all'agire storico di Dio e dell'azione del suo Spirito nel suo popolo), oltre che *teologico* (cioè dottrinalmente legittimo) e che ad essa si possano ricondurre le diverse forme della teologia della liberazione. Siamo persuasi che verso questa converga anche la teologia della pace, in quanto teologia che nasce dal cuore del Vangelo e scaturisce dalla proclamazione delle beatitudini[270]. Infatti la teologia della pace è in rapporto con la teologia della liberazione come una faccia della medaglia con il suo rovescio. Se i poveri del mondo hanno già cominciato a produrre una loro teologia *dal rovescio della storia*, la "loro" teologia della liberazione non può essere limitata ad un contesto regionale. Bisognoso di liberazione è anche il mondo dei più ricchi, che ha preteso per secoli di essere il *diritto* della storia, ma che oggi più che mai manifesta tutte le sue lacune e la sua arroganza. Non è solo *l'arroganza dei sazi*[271] ad essere stata smascherata in questi nostri ultimi decenni, ma anche l'insicurezza e la povertà di idee, la carenza di valori e persino di speranze di questo stesso mondo. Il mondo in cui ci troviamo ha bisogno di un supplemento d'anima e la teologia della liberazione

---

[268] Ci sembra condivisibile ciò che scrive, a questo riguardo, Scannone: «così si riscopre la centralità di questo amore [per i poveri] non solo nella Scrittura, nella tradizione e nella vita della Chiesa, ma anche nella teologia, nella sua autocomprensione, nella sua ermeneutica e nel suo metodo. Non si può però affermare che il mondo dei poveri sia luogo teologico nel senso tradizionale *dei loci theologici*, se non nel senso che i poveri, come destinatari preferenziali non esclusivi dell'annuncio evangelico, fanno parte del dinamismo di tali *loci*. Quanto alla prassi, si può ammettere che quella della Chiesa (ma non qualsiasi prassi) sia un *locus theologicus*, in quanto concrezione e manifestazione della sua fede. Però se si prendono tali espressioni in generale, conviene parlare di "luogo ermeneutico" e non di "luogo teologico", poiché quello ermeneutico necessita di discernimento prima di essere valido per la teologia» (J. C. SCANNONE, «Fare teologia..., cit., 23).

[269] Ovviamente, interpretiamo con quasi tutta la tradizione, compreso l'insegnamento sociale degli ultimi papi l'*ultimo dei fratelli più piccoli* con i poveri e in genere con gli infelici nei quali Gesù si identifica e non con i discepoli di Gesù, come invece si trova in H. J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*, Tübingen 1901 e S. C. INGELAERE, «La parabole du jugement dernier (Mt 25,31-45)», in: RHPR 1 (1970) 23-60.

[270] Cf G. MAZZILLO, *Teologia fondamentale,* in L. LORENZETTI (a cura di) *Dizionario di teologia della pace*, cit., 67-77.

[271] Così suonava in tedesco un'opera di J. R. GALBRAITH, *Die Arroganz der Satten*. Strategien für die Überwindung del weltweiten Massenarmut, Bern/München 1980.

può contribuire a fornirglielo, convergendo con gli esiti della teologia della pace[272]. Quest'ultima deve prestare, a sua volta, alla cristianità opulenta una riflessione sulle cause della fame e della violenza, per rimuoverle con metodicità, tenacia e amore. In questo modo la teologia della pace e la teologia della liberazione potranno essere congiunte in una sola teologia che è quella della vita, perché è quella dell'amore: l'amore di Dio comunicato in Cristo al nostro mondo e a noi diffuso attraverso il suo Spirito, un amore che anche noi siamo chiamati a diffondere.

6.2. Le beatitudini come prassi di vita in controtendenza

L'agire liberante e l'agire della pace si pongono in maniera radicalmente alternativa all'agire individualistico, che abbiamo visto sempre più diffuso e penetrante nel nostro mondo occidentale[273]. A nessuno infatti sfugge l'enfatizzazione dei bisogni dell'individuo e le tendenze individualistiche presenti in mille forme nella nostra "civiltà", un *trend* generale che alcuni fanno risalire alla radice stessa "razionalità" della nostra cultura moderna. La "razionalità" nata all'ombra della soggettività pensante e per sua natura autocentrata nell'*ego*, ha prodotto una soggettività che anche quando è costretta a ricorrere all'*altro*, lo considera sempre e solo in funzione di se stesso e non come un *tu* in grado di metterlo in discussione, di offrire un vero confronto e quindi un motivo di crescita nel superamento di se stesso. Deriva da qui la morfologia pur sempre *egotipica* dell'altro colto di volta in volta come antagonista, avversario o compare di affari. A fronte di una simile impostazione della relazione che non è vera e propria relazione, perché le manca la dimensione della *trascendenza*, si propongono di solito antidoti tamponanti, ma inefficaci: dal moralismo alla filantropia nelle sue varie forme storiche. Resta però inalterato e inattaccabile l'individualismo di fondo e quella cultura *egotipica* che caratterizza il mondo occidentale, che del resto si radica in una convinzione che assurge ad essere metafisica: l'essere è singolarità e autosufficienza. Bisognerà raggiungere e cambiare proprio questo nocciolo, se si vuole scoprire il valore dell'*altro* come interpellanza, appello "etico", ed esistenziale, avente valore universale e concreto[274].

Sembra a prima vista solo un nuovo approccio *etico*, ma a qualcuno ha fatto intravedere la possibilità di una terza tipologia ermeneutica dell'uomo nel mondo: quella che si pone al di là dell'integrismo e dell'individualismo, al fine di ricollocare l'uomo di questa nostra epoca in un nuovo orizzonte di senso. Ciò comporta il superamento dell'ipoteca della cultura *postmoderna*, che ha teorizzato la fine di un senso complessivo, per limitarsi a vedere solo i frammenti di senso, parcellari e costitutivamente inadatti non solo a offrirne, ma anche a pretenderne uno di tal genere. Dal "rapporto sul sapere", redatto da Jean-François Lyotard nel 1979 per il governo canadese e dal titolo *La condizione postmoderna*, molti hanno condiviso la sua interpretazione della culturale contemporanea opposta alla modernità e alla sua razionalità, avente ancora almeno la pretesa di un'unitarietà. Contro tale pretesa, stigmatizzata - non senza una generalizzazione che a noi non sembra sufficientemente critica - come tendenza all'«organizzazione gerarchica» e al «fondazionalismo», l'autore segnalava una sempre più pervasiva «polimorfia» dei segmenti del reale. Indicava le conseguenze sul piano conoscitivo in una frammentazione che divarica sempre più i campi del sapere ad essi corrispondenti e invocava una nuova razionalità, l'unica capace di

---

272 La convergenza appare ancora più netta se si prendono in considerazione le correzioni apportate da alcuni teologi della liberazione alle loro precedenti concezioni, non ancora chiarite rispetto a metodi di analisi e di intervento sulla società. Così ad esempio, risulta essere stata corretta in G. Gutiérrez la parte relativa alla *fraternità e lotta di classe*, rispetto alla prima edizione, ma che oggi ha recepito elementi terminologici e metodologici dell'insegnamento sociale della Chiesa, e in particolare dell'enciclica di Giovanni Paolo II *Laborem exercens*. Cf G. GUTIÉRREZ, *Teologia de la liberación. Perspectivas. Con una nueva introducción: mirar lejos, Lima 1990*. La parte in oggetto è stata modificata anche nel titolo in "*fede e conflitto sociale*".

273 Cf G. MAZZILLO, *La teologia...*, op. cit., particolarmente 84-95.

274 Cf A. RIZZI, *L'Europa e l'altro.* Abbozzo di una teologia europea della liberazione, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991.

comprendere ciò che stava succedendo, una razionalità non univoca, ma plurivoca; non unitaria, ma diversificata. Gli esempi storici addotti da Lyotard, per indicarne il disfacimento, venivano tuttavia gravati da un'interpretazione che pregiudizialmente li indicava come tre grandi «meta-racconti». Erano quello dell'illuminismo, proteso a un'emancipazione del genere umano; quello dell'idealismo, che pensava di cogliere il senso della realtà nel dispiegamento dello Spirito e quello dello storicismo, collegato all'ermeneutica di un senso complessivo. Di conseguenza il filosofo indicava nella *diversificazione* e nella *frammentazione*, le vere dinamiche costitutive del reale, con tutte le conseguenze in termini di pluralità e d'instabilità sempre ritenute irriconducibili a una qualsiasi gerarchia unitaria.

L'impostazione di Lyotard non può approdare all'*altro* come valore, né come *tu* trascendente l'*io*. Ciò richiederebbe ancora una relazione non nominale, ma reale, in nome di una costitutiva, seppure storicamente sfuggente, solidarietà di fondo. Ma in un universo postmoderno il reale non è né può pervenire alla soglia della solidarietà, per la semplice ragione che l'*altro* mi è totalmente dissimile, anzi è colui, che rigorosamente parlando, non deve essere nemmeno rapportato a me se non nei termini del diverso e del lontano. Resta tale nella sua inaccessibilità, che fa ricordare quella delle costellazioni e delle galassie dell'universo. Soltanto che queste hanno almeno una sorta di richiamo verso un'unità iniziale e/o finale, l'uomo postmoderno invece no. Egli non ha perduto la sua nostalgia dell'unità, ha semplicemente scoperto che tale richiamo è del tutto insensato, smascherando l'inconsistenza delle sue meta-narrazioni, ad un tempo causa ed effetto di un qualche ingannevole pensiero unitario.

La visione di Lyotard è, a dir poco, inquietante. L'uomo vi si ritrova come smarrito, mentre avanza tra forme aliene, sulle quali gli è proibito sollevare persino una qualsiasi domanda. Sono aliene e basta. I segmenti del reale rimandano non all'*alterità* ma alla costitutiva e insanabile difformità. Non per nulla Lyotard ha intitolato la sua opera maggiore *Le différend* (1983), *il differente*. Ma quale razionalità è ancora possibile se i capi del reale non solo sfuggono, ma sono qualitativamente irriconducibili alla relazione? L'autore ha parlato a riguardo di razionalità non più *monologica* ma *paralogica*, non verticale, ma trasversale, senza poter coerentemente indicare uno strumento valido ad attraversare un simile frammentato "universo", che sembrerebbe non potersi più chiamare tale, data l'idea dell'unità che esso ancora esprime. La nostra conclusione è che la «ragione trasversale» ipotizzata da Lyotard per una simile impresa è di per se non sufficientemente chiarita. Sembrerebbe anzi contraddittoria con le premesse. E tuttavia, pur indicando una simile aporia, che diventa sempre più acuta nella misura in cui il sistema della deframmentazione si irrigidisce, ci sembra di poter indicare nell'assunto di fondo del postmoderno lo sviluppo della stessa modernità in quanto progressivo movimento di autoreferenzialità. Il pensiero post-moderno non è un congedo dal moderno. Ne svela solo il vizio di fondo e la sua assurdità: non si regge alla lunga nessun essere che si ritenga da se autoreferente ed esaustivo di senso. L'essere è sempre relazione e il frammento non fa eccezione. L'essere è relazione e come tale anche il frammento, soprattutto questo è non solo appello metafisico verso l'unità, ma è comprensibile solo se sia data almeno come ipotesi una qualche unità alla quale riferirlo.

Noi partiamo, come si sa, da quest'assunto di fondo: la relazione è il dato costitutivo del reale e quindi dell'essere. La frammentazione non fa altro che confermare lo smarrimento in cui viene a trovarsi l'essere umano che ha concentrato solo su di sé la sua attenzione, fino a definirsi a partire da sé e restando prigioniero di sé. La sua non è nostalgia verso un'improbabile unità, ma è la via che egli percorre alla ricerca di sé. Come ogni sasso o meteorite che sia in viaggio nel cosmo, rimanda a una materia dalla quale proviene e verso la quale continua a navigare per millenni, la stessa che gli dà i parametri dello spazio e del tempo, così l'essere umano nel suo continuo

navigare intorno al senso riceve senso proprio per il fatto che viene e va verso un tutto, grazie al quale anche il suo frammento si situa e si interroga. Il suo viaggio è alla ricerca dell'*Altro* e del *Tu di ogni tu*, ma è tale perché anche Lui, il *Senso di ogni senso* si è mosso ed è andato alla ricerca del mio frammento e di ogni altro frammento. Li ha ricongiunti ne ha fatto una Chiesa. Questa visione complessiva, che sfocia in una concezione ontologica del reale è l'unica che può reggere la pretesa etica che l'altro solleva verso ogni io.

Riferendosi alla cultura moderna e alle sue diverse ricostruzioni, se ne fa interprete A. Rizzi, quando scrive:

> «dentro la condizione postmoderna, la fede cristiana e il suo pensiero sono chiamati a sviluppare una comprensione del significato *positivo* della vicenda dell'Occidente: a ripensare la verità umana al di là del sacro e della ragione, o almeno, al di là del la loro pretesa fondativa. Chiamo *eticità* questo spazio *oltre* la fondazione sacrale o razionale, e chiamo *terzo uomo* la figura antropologica che lo abita. Dirò allora che *una teologia europea della liberazione deve anzitutto mettere a tema l'eticità come luogo del vivere e convivere umano al di là della società sacrale e della società razionale*»[275].

L'autore situa questo spazio al di là del legame con le comunità organiche e della separatezza contemporanea[276]. Intravede una terza possibilità, il *terzo uomo*: l'uomo aperto all'alterità, in atteggiamento solidale verso ogni suo altro. Il "terzo uomo" è definito come superamento del polo sacrale (medioevale) e del polo razionale (evo moderno) e come scavalcamento di un'altra doppia integrazione: l'uomo *organicamente integrato in un tutto* (come nell'idealismo) oppure *individualmente decentrato* (come nel postmoderno). L'alternativa è l'essere-in-relazione. Grazie alla relazione il "terzo uomo" è autofondato in corrispondenza della sua "trans-soggettività" e ciò gli conferisce un valore universale[277]. Su questa base antropologica è intravista la possibilità di *una teologia europea della liberazione*.

È un approccio certamente condivisibile da parte di chi vuole arrivare alla prassi come agire motivato eticamente e non solo razionalmente. A nostro modesto avviso, richiede però una revisione, che dal versante cristiano, è non solo etica, ma anche dogmatica. Nel senso che occorre sottoporre a una serena e approfondita analisi critica la nostra concezione dell'agire dell'uomo in quanto teologicamente informato. Ciò è richiesto da diversi motivi. In primo luogo, perché l'*antropologia relazionale* esige uno strumentario analitico adeguato allo spiazzamento prodotto dal pensiero post-metafisico[278], così come esige un'elaborazione più puntuale di una *teoria della comunicazione* non meramente funzionale, ma coessenziale all'antropologia[279]. In secondo luogo, perché l'agire umano esige di essere contestualizzato e confrontato con la relazione teologica fondamentale che è quella che egli ha con Dio.

In questa prospettiva la prassi umana risente dell'agire di Dio ed è da esso condizionata. Ciò offre ulteriori spazi per un'eventuale teologia della comunicazione, che, del resto, investe anche settori che sono la struttura portante dell'edificio teologico: la rivelazione, la cristologia e l'ecclesiologia[280]. Infine, ed è ciò che ci interessa più da vicino, la derivazione della prassi umana dall'agire di Dio ci mette a diretto contatto con l'agire di Gesù e, quindi, con la prassi delle

---

275 *Ivi*, 58.

276 ID., «Tra nostalgia e crisi: il terzo uomo», in *Rassegna di teologia* 23 (1982) 10-25.

277 Cf *Ivi*, 58-59.

278 Cf sull'intero discorso qui accennato e sulle soluzioni proposte i dieci saggi del grande teorico della comunicazione Jürgen Habermas: ID., *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Bari 1991.

279 Cf J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* 1. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale, / 2. Critica della ragione funzionalistica, Il Mulino, Bologna 1986.

280 Cf E. ARENS (ed.), *Habermas e la teologia*, Queriniana, Brescia 1992.

beatitudini. Ci mette in comunicazione con un agire particolare, che certamente è mosso dalla solidarietà e che va persino oltre la stessa solidarietà, facendoci recuperare il valore di una prassi che, dal punto di vista antropologico, è antecedente e qualitativamente più avanzata di ogni altra prassi.

6.3. L'amore sorgente e compimento dell'agire cristiano

6.3.1. Quell'amore che viene da Dio

Come abbiamo già affermato, le beatitudini costituiscono il cuore del Vangelo. Sono la felice ed inaudita notizia della sorprendente gratuità di Dio, una gratuità che viene da lontano e che tocca le persone e le cose a noi più vicine. Tocca l'intimo di ciascuno e le strutture sociali nelle quali l'essere umano vive e con le quali interagisce. È insomma l'annuncio che lo riempie di stupore: ogni essere umano è amato e benedetto da Dio. Ciascuno e, di conseguenza, tutti, ma in particolar modo quelli che hanno più bisogno di questo lieto annuncio: i senza speranza, quanti non hanno alcuno che si occupi di loro, i diseredati, gli impoveriti e gli infelici di ogni sorta.

È l'annuncio che li fa sentire amati con un amore autentico, non blaterato, né reclamizzato, non fittizio né strumentale, non per ciò che essi dovrebbero essere, ma per quello che sono; non nonostante, ma proprio a causa della propria situazione di minorità e di bisogno. Tutto questo costituisce il Vangelo di salvezza e di grazia, di liberazione e di speranza. Costituisce il Vangelo della pace: una pace piena, che finalmente riconcilia con il proprio cuore, mentre consente di fare esperienza dell'abbraccio di Dio. Riconcilia con gli altri, con *i diversi*, non più nemici, né concorrenti, né avversari, ma tutti figli dello stesso Padre; tutti redenti dallo stesso sangue di Cristo, tutti radunati e sospinti dallo stesso Spirito. Ciò costituisce il lieto annuncio della speranza, la speranza che un mondo più fraterno è più solidale è finalmente cominciato. È iniziato e si va compiendo con l'abbraccio di Dio, perché l'amore vero è un amore concreto, è l'amore che mentre abbraccia solleva da terra, è l'amore che corre a soccorrere il figlio caduto, per prendersi cura di lui.

In questa premessa si possono ritrovare i nessi teologici fontali tra i termini che sono sempre da correlare con l'amore che viene da Dio e con la proclamazione di questo evento nelle beatitudini: la pace, la giustizia, la carità. La pace, che è riconciliazione e annuncio di salvezza (*evangelium pacis*), tende necessariamente a ristabilire rapporti interumani basati sulla giustizia, perché fondati in Dio nella verità, (*evangelium liberationis*). Costituisce anche l'irruzione in questo nostro mondo dello *stile* di Dio, attraverso la vicenda e la realtà umano-divina di Cristo. Per cui è anche e soprattutto annuncio dell'amore, Vangelo della carità (*evangelium caritatis*).

Cercando di evidenziare questa triplice connessione, il popolo di Dio deve mettersi in ascolto della Parola del suo Signore, avendo dinanzi un brano di Paolo che sembra essere paradigmatico per la nostra ricerca:

> «State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia, e avendo come calzatura ai piedi lo zelo per propagare il Vangelo della pace» (Ef 6,14-15; cf anche Is 40,3.9).

Un Vangelo di pace, dunque, che "propaga" rapporti basati sulla verità, tendendo a ristabilire la giustizia tra gli uomini; con ai piedi lo zelo, cioè il fuoco della carità. Una carità che spinge infaticabilmente i piedi, perché brucia ardentemente nel cuore. È la «caritas Christi» che «urget nos», è la carità di Cristo che preme da dentro, attraverso la vivificante e incessante opera dello Spirito Santo, passando dal cuore ai piedi:

«poiché l'amore del Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che morto e risuscitato per loro» (2 Cor 5,14-15).

Con una simile fondazione biblica il tema può essere riferito ai seguenti punti:

1) l'abbraccio che solleva e dà la pace;
2) l'ingiustizia da combattere e la giustizia da restaurare;
3) le vie della carità come vie dell'autentica liberazione.

6.3.2. L'abbraccio che solleva e dà la pace

Ogni riflessione teologica sull'amore sfocia, prima o dopo, nella teologia della pace. Nasce dalla consapevolezza che il mondo ha bisogno d'amore perché ha bisogno di pace. Parte da un principio completamente contrapposto a ciò che ritiene il razionalismo, quando crede che il mondo sia completamente autosufficiente[281]. Il cardine intorno al quale ruota la riflessione sull'amore è la certezza che ogni creatura è frutto dell'amore di Dio e come tale deve essere accolta e tutelata. Diventano così determinanti le parole della sapienza:

«Hai compassione di tutti, perché tutto tu puoi, non guardi ai peccati degli uomini, in vista del pentimento. Poiché tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi?» (Sap 11, 23-25).

Di fronte all'altro che odia, che pecca, che uccide, l'amore è sempre capace di ritenere che l'unica cosa che si possa fare è quanto ha fatto e continua a fare Dio con noi: è la prassi di Dio: «salvare, cioè abbracciare e sollevare con amore redentivo»[282]. Il punto teologico che qualifica la nostra riflessione sull'agire del singolo cristiano come della comunità nel suo insieme è la fede non in un qualsiasi Dio, ma nel Dio della rivelazione, che coltiva sempre e comunque pensieri d'amore perché «pensa progetti di pace», quegli stessi che Gesù adempiva quando passava sulle polverose e insanguinate strade della Palestina, e che chiama il popolo che lo segue ad adempiere in ogni tempo, *in sinergia* con Lui. Proprio Lui, Gesù, faceva spazio nei sui pensieri e nelle sue scelte al vero intento del Padre.

La vita di Gesù era tutta in quel progetto riassuntivo dei «progetti di pace e non di sventura» (Ger 29,11) che egli vedeva prendere forma ogni giorno di più, nella sua stessa sorte: la sorte di chi offriva La sua vita perché ciò accadesse.

6.3.3. L'ingiustizia da combattere e la giustizia da restaurare

Si tratta di due aspetti appartenenti alla stessa predicazione e diffusione del Vangelo della carità che prende corpo come prassi di pace. Questa, come abbiamo già visto, diventando efficace e elargendo i suoi frutti, produce la giustizia. In altre parole, solo il ristabilimento della giustizia porta alla pace ed è espressione della carità. O, come recita l'espressione latina, molto più descrittiva e precisa: pax opus iustitiae, la pace cioè non solo effetto, ma anche opera della giustizia: insomma la pace vera prassi della giustizia. Tutto ciò è stato già detto in linea di principio. Occorre dedurne le conseguenze operative pastorali Il popolo di Dio infatti è incamminato su un cammino di pace, perché procede su un cammino di amore preferenziale per gli infelici. Sulla strada della sequela si sente interpellato dalla domanda: «per chi vale il

281 Cf GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori 1993, 61-62.
282 *Ivi*, 63.

discorso della montagna?»[283]. È un interrogativo serio, che esige una risposta altrettanto precisa, che non può che essere che questa e non una semplice esortazione moralistica. La comunità cristiana è chiamata a convertirsi continuamente a Cristo. Non in un senso vago e generico, ma nella radicalità della sua sequela. Una sequela che è condivisione e continuazione della prassi di Gesù, per realizzare il progetto del Padre. Ciò significa radicalità, cioè superamento della logica umana.

Gesù ha chiamato proprio i suoi discepoli ad essere perfetti (termine che può essere oggi meglio tradotto con radicali)[284], nel senso che essi debbono seguire con totale fiducia e con pieno abbandono la logica delle beatitudini e le direttive del discorso missionario[285]. Ciò costituisce il loro vero specifico (lievito che fermenta la pasta e sale che insaporisce di Vangelo i rapporti interumani), ma fa anche oltrepassare quella che è stata, a ragione, chiamata religione borghese e morale accomodante.

In generale, occorre ribadire che, così come succede con l'amore, non ha senso parlare di impegno per la pace se non si è mossi dalla pace. È pur vero che nel mondo, a cominciare da quello a noi più vicino, ci sono ancora coloro che non si rassegnano alla violenza dei forti sui deboli, dei ricchi sui poveri, dei detentori della parola su coloro che subiscono e tacciono. Spesso però si tratta di reazioni momentanee, che raramente varcano la soglia dello sfogo individuale o della protesta personale, per lo più episodica. Alla stessa maniera anche gli ideali utopici, ma non per questo illusori, di una convivenza umana fraterna e solidale rischiano di risultare sterili, perché sono aspirazioni di singoli che non hanno ancora cominciato a condividere le loro utopie. Oppure, nel tentativo di essere socializzati in alcune forme tutt'altro che condivisibili, come quelle compromissorie del collateralismo politico, sono stati logorati nell'esercizio di un potere che di fatto ha tradito l'ispirazione cristiana e talora anche la pura e semplice legalità oggettiva.

Che cosa resta da fare ancora? Resta la cosa più difficile, ma anche la più importante: socializzare la protesta contro l'ingiustizia, rendere comunitaria l'instaurazione della giustizia, scegliendo l'educazione alla legalità come una delle vie privilegiate attraverso le quali storicizzare la speranza dei poveri della terra. Dare carne storica e respiro sociale, restituendole il suo valore collettivo, a una fede che è stata privatizzata. In definitiva: deprivatizzare la fede, e condividere una progettualità che assuma i "progetti di pace" come progetti concreti e realistici. Socializzare la speranza, nella convinzione che l'amore di Dio è un fatto personale e pubblico e che la sua salvezza è una realtà individuale e politica nello stesso tempo. Carità personale e pubblica, individuale e politica, esistenziale e storica. È quanto affiora con maggiore evidenza dalla riflessione sulle vie della carità.

6.3.4. Le vie della carità come vie dell'autentica liberazione

Tutto il discorso fin qui condotto non nasce da un'opzione ideologica, né dall'adesione a una qualche filosofia o concezione teorica della realtà lontana dalla rivelazione e dal Vangelo di Gesù. È lontano dalla verità, e alla lunga cade anche in malafede, chi si accosta a questa problematica con questo continuo sospetto, che paradossalmente non è altro che sistematico pregiudizio ideologico, anche se di segno contrario. Così come si allontana dalla fonte primaria del Vangelo chi cerca motivazioni essoteriche al suo impegno per la pace e per la giustizia, trascurando le sue radici nella carità di Dio. Al contrario, proprio essa, quando e assecondata

283 Cf G. LOHFINK, *Per chi vale il discorso della montagna?* Contributi per un'etica cristiana, Queriniana, Brescia 1990.

284 «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48).

285 *Ivi*, 49ss.

come azione dello Spirito Santo, diventa solidarietà che urge nel cuore e nella mente e mette impazienza persino ai piedi:

«Come sono belli sui monti i piedi del messaggero di lieti annunzi che annunzia la pace, messaggero di bene che annunzia la salvezza, che dice a Sion: "Regna il tuo Dio". Senti? Le tue sentinelle alzano la voce, insieme gridano di gioia, poiché vedono con gli occhi il ritorno del Signore in Sion» (Is 52,7-8).

La comunità cristiana, che vive la radicalità del Vangelo, è per sua natura missionaria in questo senso: annuncia la lieta notizia di rapporti solidali, liberanti e perciò riconciliati. Corre ad annunciare il Vangelo dell'amore. Compie un'opera di raccolta di quanti sono mossi non solo da intenti di pace, ma anche dalla volontà di socializzarli, condividendoli con tutti, ma in particolar modo con i più colpiti dalle tante forme in cui si esprime la violenza: con i più poveri e i più deboli della società in cui viviamo. La solidarietà umana, radicata nella carità di Dio, è ciò verso cui si muove, ma è anche ciò che la smuove. La prassi di solidarietà del cristiano avviene nel più vasto contesto della solidarietà del popolo di Dio per tutta l'umanità e per l'intera creazione. È un agire che trova nelle beatitudini un nuovo paradigma interpretativo della realtà. Può così superare l'etica razionale, perché assume la radicalità del Vangelo e asseconda la spinta in avanti verso una migliore qualità della vita.

Mentre asseconda l'agire dello Spirito, la prassi cristiana progetta e realizza un'effettiva educazione alla pace. La formazione stessa resta caratterizzata dall'ottica delle beatitudini, perché finalizzata a sensibilizzare tutti, in particolare i giovani, a forme di intervento e di "servizio" più sistematico verso i più bisognosi e dimenticati. Ma ciò significa anche una formazione volta al superamento nonviolento degli immancabili conflitti, inculcando il rispetto verso l'ambiente e proponendo scelte dettate dalla sobrietà e dalla semplicità. In definitiva, la comunità cristiana, mossa dall'amore, accetta di mobilitarsi per la pace, per fedeltà a Cristo e alla sua vocazione, anche quando la pace fosse solo testimonianza della verità e del valore della

6.4. Prassi secondo l'etica razionale e la vita secondo lo Spirito

Nell'acquisizione ecclesiale recente l'insegnamento magisteriale sulla prassi che stiamo indicando come prassi delle beatitudini, anche se non è reperibile sotto questa locuzione linguistica, è però da cercare come concetto più generale in altre espressioni, tra le quali riveste particolare importanza l'agire in nome della solidarietà, della pace e della giustizia. Su questi e su "valori" similari ad essi, che abbiamo già visto presenti nel Vaticano II, c'è un'indubbia crescita tematica. Si tratta di valori che ricorrono con frequenza in molte prese di posizione in materia sociale non solo nelle encicliche degli ultimi papi e in particolar modo di Giovanni Paolo II, ma anche in autorevoli dichiarazioni di episcopati nazionali o continentali. Sembrano, tuttavia, risentire ancora dell'impostazione che ha caratterizzato il magistero pontificio ed ecclesiale cattolico di questi ultimi decenni, proteso in primo luogo ad una difesa appassionata e tenace dei diritti individuali della persona. Certamente quest'ottica di natura personalistica costituisce un notevole passo in avanti rispetto al clima di contrapposizione frontale tra la difesa dei diritti individuali del razionalismo illuminista del secolo scorso e le affermazioni di natura moderata se non tradizionalista del mondo ecclesiastico dell'epoca.

Non ci si deve tuttavia nascondere che questa impostazione non è priva di giustificazioni storiche, e talora ideologiche. La presenza del marxismo storico nei paesi di oltrecortina, prima del suo più recente tracollo, e la percezione di una sorta di pericolo sempre incombente dal "collettivismo" hanno provocato un approfondimento teologico di natura teoretica e una fioritura

di indicazioni pratiche e pastorali su valori relativi soprattutto alla persona e al suo vivere nel mondo.

Ne offre un esempio più che evidente il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, al quale ci riferiamo, dato il suo valore di una sorta di summa dottrinale autorevole. Esso contiene una vasta articolazione soprattutto per ciò che riguarda la suddivisione della IIIª parte, che sviluppa il tema della vita del cristiano e dei suoi compiti. L'impostazione risente ancora della visione accennata, che mentre insiste sui diritti individuali, non approfondisce in uguale misura quelli riguardanti i popoli e il vivere associato in genere. La pur doverosa insistenza sui diritti-doveri del singolo non mostra un equilibrato bilanciamento in quelli che si potrebbero chiamare i diritti della sfera collettiva. Non che essi siano del tutto carenti, ma risultano essere ancora a metà strada tra l'appello alla generosità e le affermate esigenze della giustizia. Ciò è più chiaro nei temi per noi fondamentali della solidarietà e della pace.

Rispetto alla prima, in sintesi si può affermare che nel magistero la solidarietà sembra ancora un concetto oscillante tra le virtù individuali e la responsabilità comunitaria. Scorrendo i testi che ne parlano, viene da domandarsi se la solidarietà sia da collocarsi nell'ordine etico o in quello biblico-sistematico. Vale a dire, se la solidarietà non appaia alla fine una virtù di natura sociale, che il singolo è chiamato a realizzare con un'attività "ideale" esterna a sé, piuttosto che essere, come dovrebbe, un'esigenza scaturente da un ordine "reale", quello informato dalla teologia delle beatitudini. Non sempre affiora a sufficienza che la solidarietà sia motivo e metodo di una prassi da noi individuata come corrispondente alla visione del mondo e della storia dalla prospettiva di Gesù Cristo e al di dentro del dinamismo del suo Spirito. La stessa formulazione che talora parla di "valori" può suscitare l'impressione che si tratti di un mondo di *ideali*, più che di un insieme, sebbene sconvolgente, di nuovi *dati reali*: che abbracciano la fondamentale relazione Dio-uomo, vissuta attraverso l'annuncio evangelico sui diversi piani della relazione (persona-comunità, popolo-popoli, uomo-cosmo).

Anche tenendo presenti le correzioni apportate, si può affermare che nel Catechismo della Chiesa Cattolica[286] i tanti riferimenti al "prossimo" sembrano, da un lato, ancora propendere per la solidarietà come sbocco di un'attività individuale che si manifesta verso dei destinatari esterni[287], le cui offese devono essere riparate[288], anche perché «chi ama il suo simile ha adempiuto la legge" (Rm 13,8). Dall'altro, la solidarietà scaturisce da precise premesse teologiche. In questo secondo senso esiste anche una solidarietà non solo e non già tra uomo e uomo, ma anche *tra tutte le creature*, in forza della stessa comune origine creaturale[289]. Per questa ragione l'intero *genere umano forma un'unità.* Sicché «questa legge di solidarietà umana e di carità ci assicura che tutti gli uomini sono veramente fratelli»[290]. Un motivo ulteriore di solidarietà come comune appartenenza e interdipendenza viene indicato, seppure brevemente, nella natura stessa della Chiesa in quanto

---

286 Le correzioni sono state approvate dal papa il 15.8.1097, con la Lettera Apostolica "Laetamur magnopere", ne teniamo conto seguendo l'opuscolo *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Corrigenda di contenuti, Libreria Editrice vaticana, Città del vaticano, a correzione dell'edizione omonima del 1992 (indicata con la sigla CCC).

287 Cf ad esempio n. 1931 del CCC: «Il rispetto della persona umana non può assolutamente prescindere dal rispetto di questo principio: «I singoli" devono "considerare il prossimo, nessuno eccettuato, come 'un altro se stesso', tenendo conto della sua vita e dei mezzi necessari per viverla degnamente". Nessuna legislazione sarebbe in grado, da se stessa, di dissipare i timori, i pregiudizi, le tendenze all'orgoglio e all'egoismo, che ostacolano l'instaurarsi di società veramente fraterne. Simili comportamenti si superano solo con la carità, la quale vede in ogni uomo un «prossimo», un fratello.

288 Cf 1459 del CCC.

289 Cf CCC, n. 344: «Esiste una solidarietà fra tutte le creature per il fatto che tutte hanno il medesimo Creatore e tutte sono ordinate alla sua gloria: Laudato si, mi Signore, cun tutte le tue creature…».

290 Cf CCC, n. 361: è citato Pio XII, ma anche il testo conciliare *Nostra Aetate* 1.

comunione dei santi. È la *comunione nella carità* ripresa dal testo paolino del «nessuno vive per se stesso e nessuno muore per se stesso» (Rm 14,7) e dall'altro che afferma «se un membro soffre tutte le sue membra soffrono insieme» (1Cor 12,26-27). In questo contesto il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, raccogliendo l'insegnamento sociale, parla di «solidarietà con tutti gli uomini, vivi o morti, solidarietà che si fonda sulla comunione dei santi»[291]. Ma ciò non è che l'esplicitazione della più profonda solidarietà che Dio ha attraverso Cristo con ogni uomo e con ogni popolo, e che si trova più compiutamente formulata in altri testi autorevoli, come la *Dives in misericordia*[292], che aggiunge la considerazione del mondo come villaggio globale. L'uomo, infatti,

> «ha visto crollare o restringersi gli ostacoli e le distanze che separano uomini e nazioni, grazie ad un accresciuto senso universalistico, ad una più chiara coscienza dell'unità del genere umano e all'accettazione della reciproca dipendenza in un'autentica solidarietà, e grazie infine al desiderio - e alla possibilità - di venire a contatto con i propri fratelli e sorelle al di là delle divisioni artificialmente create dalla geografia o dalle frontiere nazionali o razziali»[293].

Nel *Catechismo* la *solidarietà umana* è designata anche *amicizia* o *carità sociale*, con accentuazioni che fanno di nuovo slittare il concetto verso forme di natura più individuale, ma non senza alcune correzioni. Infatti *il principio di solidarietà* in quanto «esigenza diretta della fraternità umana e cristiana» richiama a non continuare a cadere nell'errore purtroppo diffuso della dimenticanza degli altri[294], particolarmente dei popoli più poveri, come ricordava già la *Redemptor Hominis*[295].

In questo contesto la solidarietà riguarda beni spirituali e materiali, a qualsiasi altro livello della vita associata: tra una classe e l'altra, o tra i lavoratori[296] fino alla collaborazione tra le varie nazioni:

> «(essa) si esprime innanzitutto nella ripartizione dei beni e nella remunerazione del lavoro. Suppone anche l'impegno per un ordine sociale più giusto, nel quale le tensioni potrebbero essere meglio riassorbite e i conflitti troverebbero più facilmente la loro soluzione negoziata»[297].

La convinzione è che i problemi socio-economici non possano essere risolti che attraverso il concorso di tutte le forme di solidarietà: solidarietà dei poveri tra loro, tra ricchi e poveri, tra lavoratori, tra imprenditori e dipendenti, tra le nazioni e tra i popoli. C'è però un assunto, che sembra andare al di là di ciò che il tono "interclassista" potrebbe far credere. Esso recita: *la solidarietà è un'esigenza di ordine morale* e ciò vale per tutti i livelli finora considerati[298]. Ciò fa

---

291 *Ivi*, n. 953; cf anche il n. 1849.

292 «Anche l'uomo non credente saprà scoprire in lui l'eloquenza della solidarietà con la sorte umana, come pure l'armoniosa pienezza di una disinteressata dedizione alla causa dell'uomo, alla verità e all'amore. La dimensione divina del mistero pasquale giunge, tuttavia, ancor più in profondità. La croce collocata sul Calvario, su cui Cristo svolge il suo ultimo dialogo col Padre, emerge dal nucleo stesso di quell'amore di cui l'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, è stato ratificato secondo l'eterno disegno divino. Dio, quale Cristo ha rivelato, non rimane soltanto in stretto collegamento col mondo, come creatore e ultima fonte dell'esistenza. Egli è anche Padre: con l'uomo, da lui chiamato all'esistenza nel mondo visibile, è unito da un vincolo ancor più profondo di quello creativo. È l'amore che non soltanto crea il bene, ma fa partecipare alla vita stessa di Dio: Padre, Figlio e Spirito Santo» (GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, 7).

293 GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, 10. Cf anche n. 14.

294 Si lamenta infatti «la dimenticanza della legge della solidarietà umana e della carità, legge dettata e imposta tanto dalla comunità di origine e dall'uguaglianza della natura ragionevole, propria di tutti gli uomini, a qualsiasi popolo appartengano, quanto dal sacrificio offerto da Gesù Cristo sull'altare della croce» (*CCC*, n. 1939).

295 «Il principio di solidarietà, in senso largo, deve ispirare la ricerca efficace di istituzioni e di meccanismi appropriati: si tratti del settore degli scambi, dove bisogna lasciarsi guidare dalle leggi di una sana competizione, e si tratti anche del piano di una più ampia e più immediata ridistribuzione delle ricchezze e dei controlli su di esse, affinché i popoli che sono in via di sviluppo economico possano non soltanto appagare le loro esigenze essenziali, ma anche progredire gradualmente ed efficacemente. Su questa difficile strada, sulla strada dell'indispensabile trasformazione delle strutture della vita economica non sarà facile avanzare se non interverrà una vera conversione della mente, della volontà e del cuore» (GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, n. 16, cf anche ID. , *Laborem exercens*, 1).

296 Cf GIOVANNI PAOLO II, *Laborem exercens*, nn. 8, 20.

297 *CCC*, n. 1940.

298 Cf CCC n. 1941.

comprendere l'importanza dell'interdipendenza tra solidarietà e pace e, in genere, tra sviluppo dei popoli, liberazione e solidarietà tra le nazioni. A questo riguardo, riprendendo l'insegnamento della *Populorum Progressio*, Giovanni Paolo II poteva così sintetizzare i due aspetti fondamentali della solidarietà:

> «in ordine allo sviluppo a livello mondiale, deve formarsi una solidarietà della stessa estensione e profondità, che stringa tra loro tutti i popoli della comunità mondiale e i popoli che si trovano vicini o affini a raggio regionale: in ogni caso con un intento di aiuto ai popoli più poveri e in via di sviluppo. Questi non devono essere privati della loro identità e cultura, ma nello stesso tempo devono essere incoraggiati a impegnarsi attivamente nella loro liberazione dalla condizione di sottosviluppo e di ritardo sulla via del progresso economico e socioculturale, vincendo lo stato di passività e di fatalismo nel quale a volte si trovano. La solidarietà è fondata, da una parte, sull'interdipendenza tra tutti i popoli; d'altra parte la solidarietà è una virtù apparentata con la carità, che ne è l'ispiratrice e la generatrice»[299].

Ricompare la liberazione, in stretto rapporto con la solidarietà. La liberazione è anche nel *Catechismo*, integrale. È liberazione dal male o dal peccato[300], ma è anche estensione di tutti gli effetti della *salvezza della croce di Cristo*, che tende pertanto ad essere duratura («Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi»: Gal 5,1; perché «dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà»: 2Cor 3,17). La liberazione riceve così, al pari della solidarietà, un'attualità che rivive la *vera* liberazione dall'Egitto[301], come memoria permanente[302] e che è gravida di conseguenze sociali, fino a invocare l'aiuto di tutti perché ciò avvenga per i paesi poveri:

> «È necessario sostenere lo sforzo dei paesi poveri che sono alla ricerca del loro sviluppo e della loro liberazione»[303].

In conclusione, dalla solidarietà dipendono sia la liberazione che la pace. Per questa ragione la solidarietà è oltre che una virtù morale anche un vero e proprio atto politico[304]. L'agire della Chiesa come l'agire del cristiano realizza attraverso di essa il progetto di Dio e lo asseconda. È un pensiero che si trova formulato con forza in un testo successivo, che è però in linea con l'insegnamento autorevole che stiamo considerando:

---

299 GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 1.

300 Cf CCC nn. 1964; 1237.

301 CCC, n. 1221.

302 CCC, n. 1363

303 CCC, n. 2240. La già citata *Sollicitudo rei socialis* menziona, a questo riguardo, un «obbligo morale come "dovere di solidarietà"» (*ivi*, 9; cf anche nn. 21, 23, 26, 33). La mancanza di solidarietà contribuisce a mantenere in vita dipendenza, imperialismo, e tutto ciò che è frutto del male ed è chiamato «struttura di peccato» (*ivi*, n. 33).

304 È esemplare quanto troviamo ancora nella *Sollicitudo rei socialis*, che certamente corregge le incertezze di altri testi, affermando: «Quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come "virtù"», è la solidarietà. Questa, dunque, non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti. Tale determinazione è fondata sulla salda convinzione che le cause che frenano il pieno sviluppo siano quella brama del profitto e quella sete del potere, di cui si è parlato. Questi atteggiamenti e "strutture di peccato" si vincono solo -- presupposto l'aiuto della grazia divina -- con un atteggiamento diametralmente opposto: l'impegno per il bene del prossimo con la disponibilità, in senso evangelico, a "perdersi" a favore dell'altro invece di sfruttarlo e a "servirlo" invece di opprimerlo per il proprio tornaconto» (*ivi*, n. 38). Sulla descrizione della solidarietà tra singoli, gruppi, e nazioni cf *ivi* soprattutto i nn. 39 e 40. Sul rapporto tra solidarietà e liberazione cf il n. 46: «Così il processo dello sviluppo e della liberazione si concreta in esercizio di solidarietà, ossia di amore e servizio al prossimo, particolarmente ai più poveri: "Là dove vengono meno la verità e l'amore, il processo di liberazione porta alla morte di una libertà, che non ha più sostegno"». La solidarietà verso i poveri, da scegliere in modo preferenziale si trova nel n. 47. Cf anche GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, nn. 59, 60, 69, ID., *Centesimus annus*, n, 10, 15, 16, 22, 28. In un contesto di critica al capitalismo e all'individualismo cf anche nn. 41, 49. Cf anche ID., *Veritatis splendor*, n. 100 (solidarietà come liberalità) e ID., *Evangelium vitae* n. 76 (solidarietà come reciproca donazione), n. 93 (differenti forme di solidarietà) Cf anche GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sind*, 43 (solidarietà nel servizio all'umanità).

«oggigiorno la Chiesa si fa eco di questo appello provocatorio che Dio rivolge a Caino, quando gli chiede conto della vita di suo fratello Abele: "Che hai fatto! La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo!..." (Gen 4, 10). Questo versetto duro, quasi insopportabile, riferito alla situazione dei nostri contemporanei che muoiono di fame, non è una esagerazione ingiusta o aggressiva; queste parole indicano una priorità e vogliono giungere alle nostre coscienze»[305].

6.5. La prassi di pace tra obbedienza teologale e disobbedienza civile

Dalla ricerca fin qui condotta la prassi del cristiano, in quanto prassi delle beatitudini, appare frutto della solidarietà ed è strettamente correlata con essa. Anche la sua natura sembra essere molto complessa nell'insegnamento sociale magisteriale, a partire dalla sintesi che ne fa il *Catechismo*. In una prima accezione, la prassi di pace è ricondotta alla ricerca dell'armonia familiare e sociale, per cui si evidenzia l'importanza della famiglia nell'*iniziazione alla solidarietà e alle responsabilità comunitarie*[306]. Così come è ricondotta all'adoperarsi per la convivenza pacifica, nella quale i cittadini hanno anche il dovere di collaborare con i poteri civili per il bene della società[307]. È menzionato il dato tradizionale dell'obbedienza, fino al servizio della *patria*, derivante dal «dovere di riconoscenza e dall'ordine della carità». Esso non è però del tutto acritico. Pur non arrivando a formulare esplicitamente come servizio alla patria quello verso quanti la patria trascura, come anziani, handicappati, emarginati, anche per il Catechismo, come per il Concilio e la dottrina magisteriale successiva si profila l'obiezione di coscienza nei casi in cui la legge umana entra in conflitto con quella di Dio[308].

Si tratta del rifiuto di obbedienza all'autorità in nome dell'obbedienza all'autorità suprema di Dio. È una scelta e una prassi di vita e di pace insieme e viene ripresa anche nell'enciclica *Evangelium vitae*, in riferimento alle leggi contrarie alla vita nascente[309]. A giustificare questa prassi singolare e coraggiosa, si riparte dal principio formulato nel Vaticano II[310], enunciando il principio generale dell'«obbedienza a Dio piuttosto che agli uomini». È un principio che formulato dal Catechismo nella «distinzione tra il servizio di Dio e il servizio della comunità politica» trova una sua espressione più sistematica in altri testi autorevoli[311], fino a prevedere diverse forme di dissenso in nome di un più profondo consenso alla vita e alla sua positività[312].

---

305 PONTIFICIO CONSIGLIO "COR UNUM", *La fame nel mondo una sfida per tutti:* lo sviluppo solidale, 4 ottobre 1996, n. 2.

306 CCC, n. 2224.

307 CCC, n. 2238.

308 «Il cittadino è obbligato in coscienza a non seguire le prescrizioni della autorità civili quando tali precetti sono contrari alle esigenze dell'ordine morale, ai diritti fondamentali delle persone o agli insegnamenti del Vangelo» (n. 2242).

309 «Fin dalle origini della Chiesa, la predicazione apostolica ha inculcato ai cristiani il dovere di obbedire alle autorità pubbliche legittimamente costituite (Rm13,1); (1Pt2,13), ma nello stesso tempo ha ammonito fermamente che «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (At5,29). Già nell'Antico Testamento, proprio in riferimento alle minacce contro la vita, troviamo un esempio significativo di resistenza al comando ingiusto dell'autorità. Al faraone, che aveva ordinato di far morire ogni neonato maschio, le levatrici degli Ebrei si opposero. Esse «non fecero come aveva loro ordinato il re di Egitto e lasciarono vivere i bambini» (Es1,17). Ma occorre notare il motivo profondo di questo loro comportamento: «Le levatrici temettero Dio» (Es1,17). È proprio dall'obbedienza a Dio - al quale solo si deve quel timore che è riconoscimento della sua assoluta sovranità - che nascono la forza e il coraggio di resistere alle leggi ingiuste degli uomini. È la forza e il coraggio di chi è disposto anche ad andare in prigione o ad essere ucciso di spada, nella certezza che «in questo sta la costanza e la fede dei santi (Ap13,10)» (GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 73).

310 L'obiezione di coscienza al servizio militare è già nella *Gaudium et spes*, sebbene con qualche cautela (*GS* 79: «Sembra inoltre conforme ad equità che le leggi provvedano umanamente al caso di coloro che, per motivi di coscienza, ricusano l'uso delle armi, mentre tuttavia accettano qualche altra forma di servizio della comunità umana» *EV*/1, 1595), è valutata positivamente e «benedetta» in PAOLO VI, *Populorum progressio* (n. 74, *EV*/2, 1119) ed è ritenuta come più consona al vangelo nel Sinodo dei Vescovi sulla pace e la giustizia (n. 22).

311 «Occorre affermare innanzitutto che l'obiezione di coscienza si radica non nell'autonomia assoluta del soggetto rispetto alla norma e tanto meno nel disprezzo della legge dello stato, ma nella coerente fedeltà alla stessa fondazione morale della legge civile. L'obiezione di coscienza, infatti, di fronte a una legge dello stato attesta il valore prioritario della persona e della sua giusta libertà, afferma la necessità che ogni norma civile sia coerente con il valore morale e richiama a tutti, e in primo luogo a ogni cristiano, che bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini. L'obiezione di coscienza è, dunque, qualcosa di estremamente serio, avendo il suo fondamento nello stesso modo di pensare l'uomo, la sua dipendenza da Dio e il

A noi sembra che l'obiezione di coscienza sia una prassi scaturente dallo spirito delle beatitudini. La scelta della vita, infatti, avviene di pari passo con la convinzione di una sorta di capovolgimento dei valori "comuni". Essere capaci di scegliere anche ciò che va contro corrente, non per ribellione preconcetta, ma per un amore più grande, significa scorgere negli uomini, prima ancora che nelle cose, il valore positivo che riesce a cogliere solo chi guarda da una prospettiva più alta. È la prospettiva di Dio e del suo regno. Opzioni di questo genere, in nome di una diversa percezione, da noi chiamata "teologale", avvengono in una prospettiva da intendere secondo il paradosso già evidenziato: ciò che è piccolo e insignificante agli occhi degli uomini ha il massimo significato agli occhi di Dio. Ma vale anche il contrario: ciò che gli uomini stimano alto ed elevato, soprattutto quando ciò avviene con parametri superficiali ed effimeri, è invece piccolo agli occhi di Dio e quindi anche dei suoi figli. La prassi delle beatitudini consente inoltre la scelta della vita sempre e in ogni luogo, perché nasce nell'amore di Dio e tende sempre a testimoniarlo con i fatti. L'obiezione di coscienza alla guerra e ad ogni tipo di servizio preparatorio ad essa è in questa logica una scelta non solo per la pace ma per la prospettiva di Dio e secondo la prassi di Gesù.

---

suo rapporto con lo stato e con le sue leggi. Si collega a una precisa antropologia personalistica, rifiuta ogni concezione totalizzante dello stato, punta decisamente sull'intima connessione tra legalità e moralità e assume una connotazione morale, anzi religiosa. In questo senso la forma più alta di obiezione di coscienza nella tradizione cristiana è stata quella dei martiri, i quali hanno pagato con la vita la loro fedeltà a Dio in contrasto con la legge degli uomini» (CEI - COMMISSIONE ECCLESIALE «GIUSTIZIA E PACE», *Educare alla legalità*, 04-10-1991, n. 14: *Enchiridion Cei Supplementi*, 131).

[312] «È in questo spirito ed in riferimento a tali correnti culturali odierne che si possono ravvisare, qua e là, certe formulazioni di diritti nuovi, che le legislazioni dovrebbero riconoscere: il diritto al dissenso, ossia la facoltà teorica e pratica, per il cittadino, di porre un'obiezione di coscienza di tipo civile. Mentre l'obiezione di coscienza di tipo militare si appella al decalogo ("Non uccidere"), il dissenso di carattere sociale invoca, a sua volta, il diritto e il dovere sia di non essere d'accordo con l'ideologia totalitaria del proprio gruppo, sia di praticare (una volta esaurite tutte le possibilità di ricorso ai mezzi legali) la disobbedienza civile a certe leggi, sulla base del principio sempre riconosciuto: "È meglio obbedire a Dio che agli uomini"» (PONTIFICIA COMMISSIONE "IUSTITIA ET PAX", *Riflessioni nel decimo anniversario della «pacem in terris»*, *EV*/4, 2436). Cf anche ASSEMBLEA ECUMENICA DI BASILEA, «*Pace nella giustizia»: documento finale*, Enchiridion Oecumenicum Supplementi, 1154. Sull'intera problematica cf A. CAVAGNA (a cura di), *I cristiani e l'obiezione di coscienza al servizio militare*, Dehoniane, Bologna 1992.

7° CAPITOLO
Modelli ecclesiologici e prassi cristiana

La trattazione dell'agire cristiano mosso dell'amore è ormai un classico della letteratura cristiana. E tuttavia la prassi cristiana non è sempre sufficientemente motivata da esso, né orienta sempre soggetti, progetti e spazi pastorali. Ci sono, è vero, le immancabili carenze dovute alla peccaminosità del popolo di Dio, ma a ciò è da aggiungere che anche la stessa prassi risente di schemi interpretativi, veri moduli mentali, collegati ai modelli ecclesiologici assimilati[313]. Li chiameremo *modelli ecclesiologici*, intendendo con quest'espressione esemplificazioni schematiche capaci di cogliere nessi e correlazioni esistenti tra diversi e molteplici elementi. Accanto ai modelli sperimentali sono infatti da menzionare i modelli teorici, che sono schemi mentali ragionati, con i quali si intende la realtà. Ai modelli teorici sono da annoverare anche quelli "teologici" e, nel nostro caso, quelli "ecclesiologici"[314]. Al punto in cui ci troviamo questi ci offrono la possibilità di guardare all'*agire* del popolo di Dio, partendo dal *nostro* modo di pensare al suo *essere*, cioè alle caratteristiche che sembrano per noi determinarne la natura, il valore e la sua funzione (in quanto *missione*) nel mondo. Il vero problema non è dunque pensare alla Chiesa secondo dei modelli (ciascuno ne avrà sempre in mente almeno uno), ma di pensarne e di adottarne uno che sia il più vicino al progetto di Dio e alla prassi di Gesù, che sia conforme alla prassi delle beatitudini[315].

7.1. Dai modelli sul dialogo ai modelli ecclesiologici

In continuo stato di pellegrinaggio tra l'ascensione del Signore e il suo ritorno, il popolo di Dio è vulnerabile, perché sensibile alle lusinghe e alle seduzioni che di volta in volta vengono dai diversi contesti nei quali viene a trovarsi. Al pari del popolo di Israele e dello stesso Gesù, subisce vere e proprie tentazioni, nell'attraversare il suo deserto. Si tratta di lusinghe o paure che affiorano nel confronto con una realtà talora ostile talaltra compiacente, ma in ogni caso non disinteressata degli agenti storici con i quali ha a che fare. Del cammino ormai bimillenario del popolo di Dio sono state date numerose valutazioni, molto spesso contrastanti. Soprattutto la componente gerarchica del popolo di Dio ha per lo più reagito difendendo il proprio operato. Nel Vaticano II ha però avuto l'ardire di compiere un bilancio che fa l'inventario, accanto agli immancabili meriti, anche dei suoi demeriti e dei suoi limiti[316]. Ha saputo indicare anche la parte di responsabilità della comunità cristiana rispetto all'estensione del preoccupante fenomeno dell'ateismo[317]. Fino ad

---

313 Cf SIMONE MORANDINI, «Modelli teologici e modelli scientifici: diversità e interazioni», in *Rassegna di teologia* 34 (1993) 396-415.

314 L'approccio al tema della Chiesa *per modelli* non mette affatto in dubbio il suo carattere misterico e la sua dimensione di fede, né quella originale e impreteribile santità che le conferisce il legame organico a profondo che essa ha con Cristo, suo Capo. Nessun peccato e nessuna colpevolezza umana potrà mai rescindere quel legame e quindi quella santità fondale, in ragione di cui, professiamo la sua santità.

315 La riflessione seguente sui modelli ecclesiologici riprende, ritoccandolo, dove necessario, il nostro saggio «Modelli ecclesiologici dal contesto», in *Vivarium* 2 ns (1994) 195-214. Precedentemente avevamo messo in relazione ai modelli in oggetto la sensibilità e reattività della Chiesa rispetto al problema della mafia. Cf G. MAZZILLO, «Modelli ecclesiologici e contesto mafioso», in Aa.Vv., Chiesa e lotta alla mafia, a cura dell'Osservatorio Meridionale, Edizioni La Meridiana, Molfetta (BA) 1992, 35-62

316 Ha affermato espressamente che proprio come Chiesa: «non ignora affatto che tra i suoi membri, sia chierici che laici, nella lunga serie dei secoli passati, non sono mancati di quelli che non furono fedeli allo Spirito di Dio. E sa bene la chiesa quanto distanti siano tra loro il messaggio che essa reca e l'umana debolezza di coloro cui è affidato il vangelo. Qualunque sia il giudizio che la storia dà di tali difetti, noi dobbiamo esserne consapevoli e combatterli con forza e con coraggio, perché non ne abbia danno la diffusione del Vangelo» (*GS* 43: *DV*/1, 1459).

317 *GS* 19: *EV*/1, 1375: «Senza dubbio coloro che volontariamente cercano di tenere lontano Dio dal proprio cuore e di evitare i problemi religiosi, non seguendo l'imperativo morale della loro coscienza, non sono esenti da colpa; tuttavia in questo campo anche i credenti spesso hanno una certa

ammettere, con Giovanni Paolo II vere e proprie colpe delle quali dover chiedere perdono[318]. Tra queste, oltre ai peccati contro l'unità del popolo di Dio, ci sono anche le intolleranze di vario tipo fino al ricorso alla violenza per un malinteso servizio alla verità[319].

Il giudizio che la Chiesa dà di se stessa nasce dalla consapevolezza di essere in cammino e pertanto ha bisogno di maturare, crescendo secondo la misura (del resto mai raggiungibile pienamente) del suo Signore[320] e sapendo anche rivedere, migliorandolo, il rapporto con "il mondo"[321]. Il bisogno di un'effettiva maturazione nei rapporti con il "mondo" è particolarmente avvertito come una esigenza tipicamente conciliare. Ciò significa che dopo il Vaticano II dovrebbe ormai essere stata superata l'impostazione apologetica ed autodifensiva con la quale la Chiesa presenta se stessa come immune da qualsiasi errore di prassi storica. Nei fatti non è sempre così, come dimostrano alcune reazioni risentite di persone autorevoli nel popolo di Dio all'esame di coscienza invocato dalla lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*. Ciò significa che la mentalità che media dalla *societas perfecta*, il modello dell'*ecclesia perfecta* non è affatto superata. Anche in questo caso c'è alla base un modello di Chiesa che non ha ancora realmente accettato il Vaticano II, perché non accetta il valore evangelico della conversione continua, alla quale non può né deve sottrarsi, se vuol essere *ecclesia semper reformanda,* «Chiesa sempre da riformare».

Per arrivare a tanto occorre dunque una nuova concezione ecclesiologica, intendendo nel giusto senso anche l'"aggiornamento" della Chiesa. Esso non era al tempo del concilio, né lo è oggi, un rifacimento cosmetico, con cui la comunità cristiana cerca di rendersi più attraente verso le nuove generazioni. Non si tratta di *maquillage*, né di debito, seppure postumo, da pagare al modernismo, con un avvicinamento, che, iniziato da Giovanni XXIII, sarebbe poi stato portato a termine da Paolo VI, come ha sostenuto qualcuno[322]. Non è un'operazione di facciata, ma di fedeltà al Vangelo. Si

---

responsabilità. Infatti l'ateismo considerato nella sua interezza, non è qualcosa di originario, bensì deriva da cause diverse, e tra queste va annoverata anche una reazione critica contro le religioni, e in alcune regioni, proprio anzitutto contro la religione cristiana».

318 «[La chiesa] non può varcare la soglia del nuovo millennio senza spingere i suoi figli a purificarsi, nel pentimento, da errori, infedeltà, incoerenze, ritardi. Riconoscere i cedimenti di ieri è atto di lealtà e di coraggio che ci aiuta a rafforzare la nostra fede, rendendoci avvertiti e pronti ad affrontare le tentazioni e le difficoltà dell'oggi. Tra i peccati che esigono un maggiore impegno di penitenza e di conversione devono essere annoverati certamente quelli che hanno pregiudicato l'unità voluta da Dio per il suo Popolo. Nel corso dei mille anni che si stanno concludendo, ancor più che nel primo millennio, la comunione ecclesiale, «talora non senza colpa di uomini d'entrambe le parti», ha conosciuto dolorose lacerazioni che contraddicono apertamente alla volontà di Cristo e sono di scandalo al mondo. Tali peccati del passato fanno sentire ancora, purtroppo, il loro peso e permangono come altrettante tentazioni anche nel presente. È necessario farne ammenda, invocando con forza il perdono di Cristo» (GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, nn. 33-34).

319 «Un altro capitolo doloroso, sul quale i figli della Chiesa non possono non tornare con animo aperto al pentimento, è costituito dall'acquiescenza manifestata, specie in alcuni secoli, a metodi di intolleranza e persino di violenza nel servizio alla verità. È vero che un corretto giudizio storico non può prescindere da un'attenta considerazione dei condizionamenti culturali del momento, sotto il cui influsso molti possono aver ritenuto in buona fede che un'autentica testimonianza alla verità comportasse il soffocamento dell'altrui opinione o almeno la sua emarginazione. Molteplici motivi spesso convergevano nel creare premesse di intolleranza, alimentando un'atmosfera passionale alla quale solo grandi spiriti veramente liberi e pieni di Dio riuscivano in qualche modo a sottrarsi. Ma la considerazione delle circostanze attenuanti non esonera la Chiesa dal dovere di rammaricarsi profondamente per le debolezze di tanti suoi figli, che ne hanno deturpato il volto, impedendole di riflettere pienamente l'immagine del suo Signore crocifisso, testimone insuperabile di amore paziente e di umile mitezza. Da quei tratti dolorosi del passato emerge una lezione per il futuro, che deve indurre ogni cristiano a tenersi ben saldo all'aureo principio dettato dal Concilio: «La verità non si impone che in forza della stessa verità, la quale penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore"» (*ivi*, n. 35).

320 Vengono in mente le parole di Paolo: «Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (Ef 3,17-19).

321 «[Essa] sa bene quanto essa debba continuamente maturare in forza dell'esperienza dei secoli, nel modo di realizzare i suoi rapporti con il mondo» (*GS* 43: *EV*/1, 1459).

322 Erano queste le accuse che gli oppositori del rinnovamento conciliare ripetevano in ogni occasione nell'epoca immediatamente successiva al Vaticano II. Alcuni non nascondevano l'intento di voler strenuamente combattere il processo innescato dal concilio e parlavano sì di *rinnovamento*, ma solo come un ritorno all'indietro nell'attaccamento alla tradizione consolidata e immobilista del passato. È nota la posizione e l'impegno del gruppo, sorto intorno al card. Siri, Arcivescovo di Genova, che a concilio concluso, perseguiva questo intento dalle pagine della rivista,

tratta di una fedeltà che si manifesta immediatamente secondo i suoi due momenti strutturali: essere in ascolto di Dio ed essere in ascolto della realtà in cui si vive. In verità, solo il pervicace disconoscimento di questa solida legittimazione teologica del mutato atteggiamento verso il mondo ha consentito a gruppi minoritari sopravvissuti al Vaticano II di ritenere che la Chiesa dei due papi conciliari si fosse profferta al mondo[323].

Il destinatario di tanta acredine era in particolare Paolo VI, che aveva riflettuto in modo del tutto particolare ed inedito, ma in piena fedeltà al Concilio, sul rapporto tra Chiesa e mondo, facendone tema di un'enciclica, la *Ecclesiam suam*. Il titolo metteva in risalto le origini e l'appartenenza della Chiesa a Cristo, un riferimento che non allontana dal mondo, ma lo fa accostare con simpatia e persino con *amore*, essendo lo stesso mondo per il quale Cristo ha dato la sua vita. Rispetto alla Chiesa e al mondo, Paolo VI scriveva:

> «A tutti, pertanto, sembrerà quasi naturale che noi, indirizzando al mondo questa nostra prima enciclica dopo che, per imperscrutabile disegno di Dio, siamo stati chiamati al soglio pontificio, rivolgiamo il nostro pensiero amoroso e reverente alla santa chiesa. Per tali motivi ci proporremo [...] di sempre più chiarire a tutti quanto, da una parte, sia importante per la salvezza dell'umana società, e dall'altra quanto stia a cuore alla chiesa che ambedue s'incontrino, si conoscano, si amino»[324].

Intorno a quest'idea centrale, Paolo VI faceva ruotare le altre considerazioni che spaziavano dal confronto tra la Chiesa così come era stata voluta da Cristo (chiamata *Chiesa ideale*) alla Chiesa così come essa è nella sua realtà storica (chiamata *Chiesa reale*), con il suo volto concreto,

> «non mai abbastanza perfetto, abbastanza venusto, abbastanza santo e luminoso, come quel divino concetto informatore lo vorrebbe»[325].

Erano questi i presupposti dai quali Paolo VI partiva per delineare i diversi metodi, viziati alla fonte, che contraddistinguono un rapporto scorretto tra Chiesa e mondo. Abbiamo avuto l'occasione di rievocarli altrove[326]. Basti qui solo un ulteriore accenno, indispensabile per comprendere il seguito del discorso. Si tratta infatti non solo di metodologie differenti, ma di schemi teologici veri e propri, di autentici "modelli ecclesiologici". Sui rapporti tra Chiesa e mondo Paolo VI era convinto della necessità di un dialogo sincero e profondo, rispettoso e tendente a capire l'una le ragioni dell'altro. Muoveva dal convincimento che Chiesa e mondo sono due realtà, che possono e devono incontrasi, conoscersi, amarsi. Individuava nella mancanza di volontà di dialogo l'errore di fondo dei modelli criticati, nei quali si ritrovano gli indirizzi ecclesiologici precedenti al Vaticano II o contrari ad esso.

Tra questi possiamo oggi riconoscere anche quello sostenuto dalla citata rivista *Renovatio*, e spesso risorgente sotto altre forme. Paolo VI sosteneva che la Chiesa può ritenere di ridurre al minimo i rapporti con il mondo, quasi sequestrandosi «dal commercio della società profana»; ma

---

programmaticamente chiamata *Renovatio*. Cf E. BENVENUTO, «La teologia dopo il concilio (*Renovatio* 1966-1993). Gli Orazi, i Curiazi e gli armenti», in *Regno*/Attualità 39 (1994) 46-55.

323 Facendo un bilancio della rivista *Renovatio*, qualcuno ha scritto: «E non era forse *renovatio ecclesiae* proprio la prima grande visione di fra' Girolamo Savonarola, l'inascoltato profeta dell'aurora moderna, che un papa (e quale papa!) volle scomunicato, impiccato e arso? Che nel titolo della rivista *Renovatio* fosse racchiuso un richiamo alla polemica contro la chiesa dominante il pontificato di Paolo VI, contro la chiesa cioè che anche il vecchio Maritain, ne *Le paysan de la Garonne*, lamentava essersi messa «à *genou devant le monde*», è confermato dal fatto che un'altra rivistina si veniva pubblicando in quegli stessi anni, a opera di don Baget-Bozzo [che della rivista *Renovatio* è stato uno dei direttori, *nostra annotazione*], intitolata *Vi saluta la chiesa che è in Babilonia*, dove la citazione di 1Pt 5,12 non voleva alludere soltanto alla dimora terrena della comunità credente, ma anche al pericolo di una sua corrosione interna, di una sua mondana abdicazione» (*ivi*, 49).

324 PAULUS VI, Litterae encyclicae *Ecclesiam Suam*, de quibus viis catholicam Ecclesiam in praesenti munus suum exequi oporteat, 6 agosto 1964. Qui *Prologo*: *EV*/2, 164.

325 *Ivi*, 167.

326 Cf G. MAZZILLO, «Rinnovamento ecclesiologico e "nuova evangelizzazione"», in *Vivarium* 1 n.s. (1993) 255-273.

può anche limitarsi a «rilevare i mali che in essa possono riscontrarsi, anatematizzandoli e muovendo crociate contro di essi», oppure «tanto avvicinarsi alla società profana da cercare di prendervi influsso preponderante o anche di esercitarvi un dominio teocratico; e così via»[327].

Sono tre modalità di rapporto, ma corrispondono a tre modelli fondamentali di un'ecclesiologia che si rapporta con il mondo in maniera teologicamente errata. Sono: 1) il modello della *chiusura* e dell'autosufficienza (sicché la Chiesa si rinserra in una sorta di fortezza astorica); 2) il modello della *lotta senza quartiere e senza tregua* al mondo e alla sua evoluzione storica (considerata sempre pericolosa e quindi meritevole di anatema); 3) il modello della totale *immedesimazione* della Chiesa nel mondo e nelle sue realizzazioni storico-politiche (viste come strumento di affermazione della Chiesa secondo un'impostazione fondamentalista o integralista).

A questi modelli Paolo VI contrapponeva il metodo cardine del dialogo, come metodo non solo efficace, ma più vicino agli intendimenti di Gesù[328]. Nel resto dell'enciclica operava un'applicazione coerente dello stesso dialogo, passando in rassegna le tante espressioni della realtà alle quali la Chiesa s'indirizza e individuando per ciascuna di esse il tipo di legame e il conseguente dialogo da applicare di caso in caso. Si tratta di un'impostazione teologica che dà grande importanza alla contestualità dell'interlocutore che occorre considerare, sì da adottare il linguaggio più appropriato, dando sempre buona testimonianza di Cristo. Ciò prevede contestualità molto differenziate tra loro e che coprono un ampio ventaglio. Procedendo per cerchi concentrici, l'enciclica procedeva «da tutto ciò che è umano», ai «credenti in Dio», ai «cristiani fratelli separati», fino ad arrivare all'«interno della Chiesa cattolica».

Tenendo presente quest'approccio, con le diverse modalità di impostare il rapporto tra il popolo di Dio e la realtà storico-sociale nella quale si trova a vivere, ne ricaviamo alcuni modelli ecclesiologici fondamentali.

Nel nostro caso, il momento *riflessivo* si caratterizza teologicamente come momento di *revisione* e di *conversione*, praticando quell'autoevangelizzazione così decisiva ai fini di un effettivo superamento di situazioni di stallo, in cui rimane immutata e marcisce ogni proposta pastorale. In ciò recepiamo tutta la ricchezza della metodologia del dialogo del Vaticano II[329], ma con la consapevolezza che il "mondo contestuale", pur avendo degli indubbi lati positivi, presenta anche carenze talora gravi, che sono da indicare con coraggio e con amore. Oltre a quelle già menzionate dell'individualismo e di ciò che ne scaturisce, possiamo raccogliere le carenze strutturali tra due posizioni estreme. Da una parte non è sempre avvenuta nel popolo di Dio una piena recezione del *mistero pasquale* nella sua significanza gioiosa, a livello esistenziale e collettivo, dall'altra si registra la superficialità di una cristianità sociologica, che non di rado ricorre alla Chiesa come ad una qualsiasi agenzia di tipo efficientistico.

Ciò accade non solo nell'area del Sud d'Italia, e delle regioni meridionali dell'Europa, ma si può affermare che è un fenomeno tipico del nostro Occidente, dove, nonostante i tanti secoli di "presenza della Chiesa", non sempre è in atto una prassi del popolo di Dio che permei in

---

327 *Ecclesiam Suam*, III: *EV*/2, 195.

328 «Sembra a noi invece che il rapporto della chiesa col mondo, senza precludersi altre forme legittime, possa meglio raffigurarsi in un dialogo, e neppure questo in modo univoco, ma adattato all'indole dell'interlocutore e delle circostanze di fatto (altro è infatti il dialogo con un fanciullo ed altro con un adulto; altro con un credente e altro con un non credente). Ciò è suggerito: dall'abitudine ormai diffusa di così concepire le relazioni fra il sacro e il profano, dal dinamismo trasformatore della società moderna, dal pluralismo delle sue manifestazioni, nonché dalla maturità dell'uomo, sia religioso che non religioso, fatto abile dall'educazione civile a pensare, a parlare, a trattare con dignità di dialogo» (*ivi*).

329 Di Paolo VI abbiamo già menzionato i testi fondamentali relativi al dialogo, per il Vaticano II, oltre ai testi già menzionati sulla chiesa in perenne stato di conversione, basta ripensare all'intera metodologia con la quale si affronta l'intera problematica del rapporto chiesa-mondo nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*.

profondità il contesto antropologico e sociale ivi presente. La realtà stessa della Chiesa non è stata recepita nei suoi valori di socialità, che aggregano ed aprono alla speranza. Paradossalmente si rinviene anche qui anche l'estremo opposto, per il quale la Chiesa è solo agenzia cultuale e luogo dove si possono soddisfare determinati bisogni. Quest'ultimo atteggiamento è in ogni modo diffuso maggiormente nei paesi economicamente più ricchi, dove la Chiesa corre continuamente pericolo di essere burocratizzata, privilegiando l'efficienza delle sue strutture, a discapito dell'interessamento e della cura delle persone e quindi della prassi conforme a quella di Gesù. La divaricazione risulta essere ambivalente: la Chiesa si allontana dalla cura effettiva della persone, mentre le persone ricorrono ad essa solo in particolari "passaggi obbligati" come alcuni momenti della vita (dai sacramenti come il battesimo, la prima comunione, la cresima e il matrimonio alla celebrazione dei funerali). Oppure vi ricorrono solo quando la Chiesa stessa è integrata con alcune istituzioni come le scuole private, gli ospedali e in genere le realtà di socializzazione nelle quali essa compare ancora come referente.

L'effetto complessivo è che i "credenti" (o che si ritengono tali almeno anagraficamente) si accontentano di un "cristianesimo a prezzo scontato", mentre alcuni soggetti non riescono a oltrepassare la soglia di un annuncio poco più che formale, se non formalistico[330].

Ciò vale non solo per le aree tradizionalmente cattoliche sulle quali è passato più pesantemente e diffusamente il rullo del secolarismo (aree cattoliche della Germania e paesi di lingua tedesca e in genere dei paesi Nord-occidentali, come pure dell'America del Nord). Vale anche per quelle dove sopravvivono modelli ecclesiologici di stampo tradizionale, da quello più tipicamente clericale, come in Polonia a quelli più devozionali (di stampo rituale o di religiosità sociologica pervasiva), come nel Meridione d'Italia e nelle altre nazioni meridionali europee e nelle loro ex colonie (America Latina).

La "globalizzazione", in quanto fenomeno recente, che fa continuamente varcare le soglie del proprio paese, per allargare i fenomeni e collegarli su scala più vasta, è stato già in atto da tempo, almeno per ciò che riguarda il cristianesimo sociologico. È una realtà che ha anche dei vantaggi. Infatti vale anche per quegli aspetti positivi della vita del popolo di Dio, come i diversi approcci della "teologia della liberazione", le comunità di base (o dal basso) ed alcune forme di *cattolicesimo militante* e socialmente impegnato. Ci riferiamo alle esperienze di volontariato e a quelle di sensibilizzazione culturale e politica (come, ad esempio sul valore del femminile in teologia e nella Chiesa, sulla pace, sulla giustizia e sul povero) che dal tempo del Vaticano II, hanno costellato non solo la nostra penisola, superando la divaricazione Nord-Sud, ma sono state presenti in molte parti del mondo cattolico, anche se attualmente sembrano segnare il passo. Insomma non c'è solo la tendenza a globalizzare un generico *cattolicesimo sociale*, ma anche, seppure in forma minoritaria, una fede cristiana condivisa e storicizzata nell'oggi.

---

330 Sul primo effetto cf M. KEHL, *La Chiesa...*, cit., 176, che parla di «identificazione parziale» del battezzato con la Chiesa, con un'osservazione pienamente condivisibile: «Sulla base di una 'identificazione parziale' si forma un pluralismo di mondi della fede e di convinzioni personali di fede i quali non traducono in modi diversi l'unica ortodossia ecclesiale, ma vogliono vivere la fede cattolica ... nella propria interpretazione e fanno questo consapevolmente» [D. SCHEEBER, «Entwicklungen im Gegenwart Katholizismus», in W. LÖSER, *Die Römisch-katholishe Kirche*, Francoforte 1985]. Kehl cita un interessante studio su religione e modernità [F. X. KAUFMANN, *Religion und Modernität*. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989] ed annota: «Ancora una volta: nella misura in cui in questo modo personale di credere nasce effettivamente una pluralità che arricchisce ed esprime in forme differenti la fede, questo processo può essere salutato come un'autentica opportunità offerta dalla situazione attuale della fede [...] Il problema non è dato neppure dal fatto che la Chiesa non detiene più il monopolio sociale nelle questioni religiose: anche in questo campo possono esistere orientamenti diversi; il problema consiste piuttosto nell'affermarsi su vasta scala (non necessariamente in ogni singolo caso!) di qualcosa di simile a un "cristianesimo a prezzo scontato" (Paolo VI), nel fatto che l'autonomia religiosa che si ha di mira - a un'osservazione più attenta - si rivela piuttosto come "una tenue espressione di indifferenza religiosa"».

In riferimento all'agire del popolo di Dio, occorre riconsiderare proprio il concetto di *cristianesimo sociale*, per sapere se rientri in un'ecclesiologia del dialogo e dell'incarnazione o in un'ecclesiologia dell'arroccamento o dell'egemonia socio-culturale. Un cristianesimo, ad esempio, di tipo presenzialista, avente solo carattere di supplenza, rispetto alle tanto deprecate carenze delle strutture sociali, ricade infatti in una tipologia della Chiesa che è tutt'altro che conciliare. Meno ancora può rientrare nel progetto di Chiesa secondo le beatitudini. È piuttosto un residuo della concezione della Chiesa come *societas perfecta*. In quanto tale, non è che un'espressione del primo dei modello ecclesiologi che qui proponiamo, sintetizzandoli come: 1) *modello ecclesiologico tradizionale* (di indole giuridico-gerarchica), 2) *modello ecclesiologico-carismatico* (di indole misterico-carismatica), 3) *modello ecclesiologico integrale* (di indole storico-liberante)[331].

7.2. Modello ecclesiologico tradizionale

È il modello meglio identificabile, non fosse altro perché spesso è utilizzato come "mezzo di contrasto" per comprendere i modelli ad esso alternativi. Appare già ad un primo sguardo che nella concezione ecclesiologica ivi sottostante non c'è una corretta distribuzione dei compiti e dei carismi all'interno del popolo di Dio. Piuttosto c'è un preponderante, se non esclusivo valore della gerarchia, fino a diventare assoluto ed esaustivo. In questo modello si tende di fatto ad identificare nella gerarchia tutta la Chiesa. Chi lo ha in mente e lo adotta parla sempre meno del popolo di Dio. Ritiene persino pericolosa la sua locuzione, perché essa sminuirebbe il valore teologico della stessa ecclesiologia.

Deriva da quella divaricazione già considerata tra l'aspetto sacramentale-giuridico (*ecclesia corpus Christi*) e quello spirituale-pneumatologico (*ecclesia Spiritus Christi*), che generalmente erano ancora ben armonizzati nella patrologia greca[332]. È una concezione che non considera determinante per l'ecclesiologia il valore, pur evangelico, del servizio e della ministerialità. È un modello che contiene una irriducibile diffidenza verso la realtà non gerarchica, quella chiamata *laicale*, o "i laici", o ancora "popolo di Dio"; un'espressione dietro la quale si nascondono i concetti di "plebe" o di "turba dei fedeli".

In questo modello l'autocoscienza ecclesiale rispetto al mondo è mediata attraverso due categorie di fondo: l'*imperium* e la *societas*. Proprio queste sembrano prevalere nella sostanza sulle altre, pur numerose, nell'evoluzione della concezione della stessa Chiesa attraverso i secoli[333]. La concezione si avvale anche della terminologia tuttora in auge del "sacro potere", o "gerarchia" che terminologicamente indica lo stesso concetto, ma cui si dà una connotazione ideologica di tipo forte, dimenticando che Gesù ha prescritto ai suoi apostoli lo stile e lo spirito del servizio e non quello del dominio[334].

---

331 Questa nostra rielaborazione dei modelli ecclesiologici presuppone una più ampia trattazione sull'utilizzo dei "modelli" in ecclesiologia. Rimando, per questo, a: AJ. DE ALMEIDA, «Modeilos Eclesiológicos e Ministérios Eclesiais», in *Revista Eclesiástica Brasileira,* vol. 48, fascicolo 190 (Giugno 1988) 310-351. I modelli non sono tuttavia una novità in teologia: cf A. DULLES, *Models of the Church.* A critical Assessment of the Church in all its Aspects, N. York 1974; ID., *Models of Relelation*, N. York 1983; J. MARINS, *Modelos de Igreja*. Comunidade eclesial de base na América Latina (para um modelo libertador), S. Paulo 1977; T. O'MEARA, «Modelos filosóficos en eclesiología», in *Selecciones de Teologia 19 (1980) 80-91*; V. CODIGA, «Tres modelos de eclesiología», in *Estudios Eclesiásticos* 58 (1983) 55-82.

332 Cf J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1972[2].

333 Cf H. FRIES, «Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica» in J. FEINER e M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis* 7. L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo, Queriniana, Brescia 1981[3], 267-246; S. DIANICH, *Ecclesiologia*. Questioni di metodo e una proposta, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993.

334 Anche per questa ragione qualcuno propone di abolire una terminologia del genere, non negando ovviamente il valore e il ruolo della componente magisteriale, ma solo volendo adeguare il linguaggio alla novità evangelica anche in quest'ambito. Cf M. KEHL, *La Chiesa...*, cit., 107. Appoggiamo tale proposta e rimandiamo al brano evangelico esemplare di Mt 20,25-28: «ma Gesù, chiamatili a sé, disse: "I capi delle nazioni, voi lo sapete, dominano su di esse e i grandi esercitano su di esse il potere. Non così dovrà essere tra voi; ma colui che vorrà diventare grande tra voi, si

Tutto ciò ha delle conseguenze abbastanza tipiche anche sul piano più prettamente pastorale. Innanzi tutto la mancanza di approfondimento del valore della presenza del laicato nella Chiesa e un malinteso modo di intendere il suo impegno nel mondo. Le direttive anche in campo mondano e politico restano un indiscutibile ed esclusivo compito della "gerarchia" ecclesiastica, mentre i laici devono limitarsi a rappresentare nell'agone politico e storico gli interessi primari della Chiesa. All'interno della Chiesa il triplice ufficio (*munus*) della gerarchia (insegnamento, governo e celebrazione[335]) vede, simmetricamente un triplice dovere da parte dei laici (ascolto, docilità e recezione dei sacramenti). Nonostante sembri un modello caricaturale e superato, non si può però misconoscere che è ancora presente come un modello non solo teologico, ma anche pastorale.

Si può affermare che si tratta di un modello che assorbe la dimensione teologica in quella più propriamente *religiosa*, che tende a diventare *sacrale*. In questa concezione complessiva ricevono una particolare importanza il culto e la ritualità in tutte le loro forme, soprattutto quelle legate alla *tradizione* e più che altro alle *tradizioni*. Il ragionamento sottostante è che se la realtà sacra è nettamente separata da quella profana, questa deve essere ricondotta a quella, attraverso formule e riti di benedizione e di consacrazione. La realtà mondana è ritenuta radicalmente cattiva. Deve essere sempre e comunque santificata. La predominanza del sacro (legata all'esercizio sacerdotale) si manifesta anche attraverso un'eccessiva sacramentalizzazione, che considera del tutto marginale la proclamazione della Parola di Dio (ritenuta più una caratteristica protestante che cattolica). La vita della Chiesa sembra essere ferma alle sue *tradizioni* che non si possono mettere in discussione. La denominazione *Chiesa* coincide per lo più con la *gerarchia* (frase ricorrente: «bisogna obbedire alla Chiesa») ed è considerato un universo chiuso, così come in genere è considerata la società. La politica è al servizio della Chiesa, anche se in questo modello non è raro sentire che la Chiesa è sempre, e per sua natura, *apolitica*.

In questo primo modello di tipo gerarchico-sacrale la vera meta della storia è sempre individuale: riguarda la salvezza delle singole anime. Il peccato è anch'esso atto esclusivamente individuale. Non si parla del peccato *sociale*, né tanto meno delle strutture peccaminose da cambiare. La predicazione deve convertire i cuori. L'unica teologia possibile e valida è quella scolastica, ormai collaudata dalla tradizione, mentre la stessa ricerca teologica non ha altra funzione che giustificare le affermazioni magisteriali, spesso ricorrendo alle sole affermazioni precedenti. La cristologia s'incentra sul *pantocrator*, Cristo re universale, al quale occorre sottomettere tutta la realtà. In questo modello la fede è prevalentemente adesione alle formulazioni dottrinali (*fides quae creditur*) più che adesione esistenziale (*fides qua creditur*). Anche quest'ultima è ritenuta in sé pericolosa, perché di stampo protestante. L'ecclesiologia corrispondente non fa che ripetere e giustificare ulteriormente una simile visione sacrale. Convive con le strutture già date come universo ereditato, immobile e immodificabile, che si perpetua per il solo fatto che è sempre esistito.

Anche quando un simile modello non si ritrovasse allo stato puro, si tenga presente che spesso compare in forme miste, con superficiali adattamenti e aggiornamenti, che non lasciano tuttavia immodificata la logica di base con la quale continua a imporsi per inerzia o per convinzione.

---

farà vostro servo, e colui che vorrà essere il primo tra voi, si farà vostro schiavo; appunto come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti"» (cf anche Mc 9,35 e Gv 13,4-15).

335 Nella dizione latina è il munus *docendi*, *regendi* et *sanctificandi*, espresso anche con formulazioni similari, come, ad esempio nel CCC: «I ministri ordinati esercitano il loro servizio presso il popolo di Dio attraverso l'insegnamento [munus docendi], il culto divino [munus liturgicum] e il governo pastorale [munus regendi]» (1592).

7.3. Modello ecclesiologico-carismatico

Il modello alternativo è quello qui chiamato misterico-carismatico. Esso recepisce le tre istanze di fondo dell'ecclesiologia del Vaticano II che sono: l'iniziativa di Dio, la comunione e il già accennato dialogo Chiesa-mondo, anche se lo interpreta a modo proprio. In esso si dà grande importanza al fatto che il primo capitolo della costituzione sulla Chiesa porti il titolo *De ecclesiae mysterio* e si evidenzia che l'intima realtà ecclesiale partecipa della comunione trinitaria. Si ritiene, a ragione, che tale riferimento trinitario è origine e meta della vita stessa della Chiesa trovando anche un ulteriore riflesso della comunione nel fatto che la Chiesa è «sacramento [...] dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»[336].

È un'ecclesiologia con solide fondamenta e recupera ampiamente quel *deficit* che aveva contraddistinto la storia ecclesiologica della *ecclesia-societas*. In questo modello l'elemento più importante non è di per sé l'organizzazione esterna della Chiesa, anche se in esso riceve un'impostazione particolare il problema della ministerialità e della complementare differenziazione ministeriale. L'ecclesiologia ivi sottostante riprende l'impostazione paolina, riscoprendo l'origine teologica dei compiti e servizi nella comunità ecclesiale e il ruolo fondamentale dello Spirito Santo, suscitatore di carismi. Il modello congiunge spiritualità e dimensione carismatica della Chiesa e offre, in genere, all'azione del laicato molto più spazio di quanto non facesse il modello precedente. L'elemento *comunione* sembra tuttavia prevalere su tutti gli altri, al punto che mentre si avverte una grande sensibilità per gli aspetti dell'organizzazione interna della comunità, non c'è una proporzionata sensibilità ai problemi del territorio. Il contesto che maggiormente si avverte è infatti quello intraecclesiale. Il carattere *misterico* della Chiesa diventa facilmente *mistico*, nel senso che le maggiori energie sono assorbite da ciò che riguarda la sopravvivenza della Chiesa, in un riferimento talora ossessivo di carattere spirituale, che pretende di esaurire tutti gli aspetti della vita, inclusi quelli di natura sociale. La conversione personale esaurisce sovente anche tutte le dimensioni della conversione[337].

L'evangelizzazione, qui molto più presente che non nel primo modello, avviene attraverso la celebrazione dei sacramenti, gli incontri personali, lo scambio di esperienze dirette. Nel primo modello si notava un'integrazione di tipo fondamentalmente chiuso tra persona e società, a motivo di una concezione che considerava immutata e immodificabile la base sociale di partenza e la gerarchia del potere a tutti i livelli. Il soggetto infatti restava ancora quello medioevale che deve obbedire ed adeguarsi alla norma. Nel modello misterico-carismatico, invece, il soggetto è quello moderno, spesso vittima delle sue angosce e delle sue frustrazioni. La società alla quale si fa riferimento è quella moderna, che consente e promette di dilatare sempre di più gli spazi a disposizione dell'individuo. La cultura di base è legata al personalismo, all'esistenzialismo e a tutto ciò che dà risalto alla figura della singolarità soggettiva e alle sue problematiche.

Se questo è il contesto di fondo, si comprende anche come la critica sociale non investe, anzi salvaguarda l'individualismo e anche un certo soggettivismo nella fede. Non per nulla le classi sociali più sensibili al modello in questione sono quelle della piccola o medio borghesia, o che semplicemente aspirano a farne parte. E tuttavia c'è un congedo da quegli ideali pur

---

336 *LG* 1: *EV*/1, 284.

337 Tra i tanti esempi, dove scorgiamo i tratti inconfondibili di questo modello, rimandiamo solo alla citata ecclesiologia di M. Kehl e la teologia di un autore, peraltro molto facondo, come B. Mondin. Sul primo cf G. MAZZILLO, «Un'ecclesiologia "relativamente maneggevole"» in *Rassegna di teologia (RdT)*, 38 [1997] 537-552). Rispetto a quest'ultimo, si veda la voce "teologia politica" in G. BARBAGLIO E S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di teologia,* Paoline, Roma 1982, 1166-1186. Nonostante alcuni teorici riconoscimenti, le osservazioni e le cautele dell'autore, riguardo alle forme dell'impegno sociale del cristiano e della Chiesa nel mondo, sono tali e tante, da far intravedere una sua concezione ecclesiologica molto vicina al modello in questione.

originariamente legati all'esplosione della modernità che credevano in una trasformazione delle strutture sociali. In questo modello misterico-carismatico serpeggia invece una certa sfiducia sia nel rinnovamento della società, che nel valore critico delle scienze, inclusa quella teologica. Vige, al contrario, solo una pressoché illimitata fiducia nella conversione e nella crescita del singolo.

Sul versante più eminentemente teologico-iconografico alla figura dominante del Pantocratore subentra la figura di Gesù, amico buono e comprensivo, compagno di viaggio che consola. E la società? Va per la sua strada. Si può al massimo intervenire personalmente e privatamente per aiutare il singolo. Di certo, non per modificarne sostanzialmente le strutture. Il "mondo", sbrigativamente identificato con quello biblico dell'evangelista Giovanni, come mondo "cattivo", non si può salvare. Ma ciò significa un sostanziale arretramento anche di fronte a pronunciamenti, interventi e attività di carattere più sociale e profetico di alcuni, siano singoli, che personalità ecclesiastiche. Questi sono al massimo tollerati, talora citati, ma non sostanzialmente condivisi. Agli autori di simili interventi si delega, nella migliore delle ipotesi, la denuncia profetica e l'intervento diretto. Non per nulla uno dei gradi termini più adoperati in questo modello è la *comunione*, uno dei più dimenticati è la *profezia.* Al più, riguarda settori specializzati, nonostante tutte le analisi e le raccomandazioni di intervento diretto e collettivo di vescovi e di autorevoli convegni ecclesiali. Anche questi ultimi sono più subiti che condivisi, perché ad essi si preferiscono incontri spirituali, di stampo più comunicativo ed esperienziale.

7.4. Modello ecclesiologico integrale

L'ultimo modello, quello che dovrebbe correggere le deficienze dei precedenti, si può chiamare *storico-liberante*. Non rinnega affatto tutto ciò che, a livello dottrinale, abbiamo visto essere patrimonio del secondo: il valore primario della parola di Dio, la sua convocazione della Chiesa, denominata qui più frequentemente *popolo di Dio.* Questo modello ha una base sociologica più composita del precedente, perché raccoglie strati sociali di provenienza diversa. Quando è legato a realtà di base a natura territoriale, può comprendere gruppi e singoli a caratterizzazione popolare, ma anche membri di classi più acculturate e di provenienza medio-borghese. Questi però perseguono l'intento di utilizzare i loro *strumenti* (della parola, della posizione sociale, della cultura) per promuovere anche gli altri e rappresentarne le istanze[338].

In quest'ultimo modello la teologia calcedonense sul Cristo viene affiancata da una riflessione sull'agire storico di Gesù e sulla sua prassi di fronte alle strutture religiose e politiche del suo tempo. Lo scopo della vita cristiana non è visto solo e semplicemente nella salvezza individuale, ma anche e contemporaneamente nella trasformazione in meglio della società, affinché non opprima e non emargini alcuni a beneficio di altri. L'impegno politico più che essere delegato ad alcuni, è visto come prerogativa e crescita di tutti. Il contesto umano e socio politico cui si fa riferimento (urbano, suburbano periferico, emarginante) si presenta notevolmente difficile, ma proprio per questo costituisce un aggancio reale e pubblico tra la fede e la prassi[339]. La concezione

---

[338] Anche in questo caso non possiamo che limitarci a degli accenni generali, ma non per questi meno concreti. Si pensi ad un solo esempio: l'esperienza di Don Lorenzo Milani, la cui ecclesiologia sembra a noi essere stata nei fatti, più che nelle formulazioni dottrinali, di questo tipo. Rimandiamo a un solo testo, più recente, in cui si può ritrovare una simile concezione di fondo, non sempre elaborata teologicamente: L. FIORANI, *Don Milani tra storia e attualità*, Libreria editrice Fiorentina, Firenze 1997. Cf in particolare il capitolo intitolato «Uomo-prete-maestro» (*ivi*, 107-136) e per ciò che riguarda i conflitti con la chiesa del tempo, cf il capitolo successivo «Chiesa e società» (*ivi*, 137-173).

[339] Un testo può illustrare, a mo' di esempio, cosa si vuol intendere con il modello storico-liberante e quali siano le sue caratteristiche: «Vediamo alla luce della fede come uno scandalo e come una contraddizione con il fatto di essere cristiani il crescente distacco fra ricchi e poveri. Il lusso dei pochi si trasforma in insulto contro la miseria delle grandi masse [...] Questo è contrario al piano del creatore e all'onore che gli è dovuto. In quest'angoscia e dolore, la chiesa vede una situazione di peccato sociale di gravità tanto maggiore, in quanto si verifica in paesi che si definiscono Cattolici e che avrebbero la capacità di cambiare» (CELAM, *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, Documento finale della III Conferenza

generale, con l'attività pastorale che ne consegue, trova una base giustificativa non solo in una lettura integrale della *Lumen gentium* (in particolar modo la tematica del popolo di Dio e della sua indole peregrinante) ma anche dalla costituzione *Gaudium et spes*, e nel suo coerente sviluppo dottrinale.

In definitiva ritorna qui la solidarietà come concreta espressione dell'amore, amore storicizzato e avvertito come chiave di volta per una rinnovata riconsiderazione "antropologica" della fede, che non resta però prigioniera dell'individualismo. È amore solidale che si assume la sua parte di corresponsabilità, nei confronti di quella storia e di quel mondo umano che Dio ama e verso i quali manda anche i suoi figli ad attestare l'amore.

Il motivo di tale compartecipazione è di natura ecclesiologica e lo abbiamo già intravisto nel proemio della *Gaudium et spes*, che fonda l'ecclesiologia solidale e liberante a partire dalla convocazione alla vita trinitaria di tutti gli uomini e presenta la loro avanzata comunitaria al seguito di Cristo e sotto l'impulso dello Spirito alla volta del Regno definitivo. Per questa ragione, la Chiesa sa di camminare insieme a tutto il genere umano, perché i discepoli di Cristo sono realmente e intimamente solidali con la sua storia così come lo è Cristo.

Condividendo i bisogni e le speranze di tutti ed *in primo luogo* dei poveri, quelli che, alla luce delle scienze umane, vengono sempre più frequentemente chiamati gli *impoveriti* e gli *oppressi*, la Chiesa è cosciente di *ripartire dagli ultimi* e di compiere continuamente *la scelta preferenziale per i poveri*, secondo dati diventati ormai riferimenti ormai irrinunciabili per la Chiesa universale[340]. Diventa pertanto impellente, soprattutto in questo modello, dare spessore storico e concretezza sociale a una progettualità che coniughi e cerchi di saldare insieme i diversi aspetti della vicenda umana ed ecclesiale, la dimensione personale e quella comunitaria, l'aspetto spirituale e quello materiale della vita umana, il valore antropologico e quello cosmico della vita nel suo insieme. Tutto ciò ci offre la possibilità di un'ultima riflessione sul contesto più vicino agli operatori pastorali, per un'ecclesiologia integrale che sia fedele teologicamente e concreta storicamente, perché abbraccia insieme l'ascolto della parola di Dio e l'esigenza primaria di una fede testimoniata anche nelle condizioni storico-sociali nelle quali essa si colloca. Quest'impostazione comporta anche un agire non improvvisato, né pragmatistico, ma piuttosto un agire che nasce e si compie nell'amore e che si incarna in progetti pastorali precisi, da verificare con puntualità e da correggere con umiltà.

7.5. Prassi corrispondente a una progettualità testimoniale

La riflessione finora compiuta ci porta ad indicare come teologicamente obbligante l'assunzione del proprio contesto storico-geografico in cui il popolo di Dio si trova a vivere, senza trascurare la più grande contestualità per la quale la Chiesa è stata detta *cattolica*, cioè universale.

Generale dell'Episcopato latinoamericano, Puebla de los Angeles [Messico] 27 gennaio - 13 febbraio 1979, parte I, cap. 2 § 2, n. 28, in *Puebla* - Documenti. Testo definitivo, EMI, Bologna 1979, 76-77).

340 Accanto ai testi già citati di Giovanni Paolo II, che dichiarava di condividere, facendola sua, l'opzione preferenziale per i poveri (sebbene non in senso esclusivo e nemmeno come semplice mancanza dei beni economici) aggiungi anche quello della PONTIFICIA COMMISSIONE "IUSTITIA ET PAX", *La chiesa e i diritti dell'uomo*, 10-12-1974. Vi si trova più sviluppato lo stesso tema (cf *EV*/5, 934; 959ss; 988) con una precisazione interessante, che dà ulteriore valore anche alla presente proposta pastorale: «Una pastorale che protegga e promuova tra il popolo di Dio i diritti dell'uomo può essere svolta in molti modi. Ci sembra utile ricordarne alcuni, i quali delineano una forma di pastorale di annuncio, destinata a promuovere tali diritti, insieme ad una forma di pastorale di denuncia, che ne conculca le violazioni, specialmente mediante la denuncia profetica. Entrambe, sia la pastorale di annuncio come la pastorale di denuncia, non debbono essere considerate come due realtà a sé stanti, ma piuttosto debbono essere viste nella loro mutua funzione complementare e nella loro luce unitaria. Questi due aspetti della pastorale, pur sviluppandosi diversamente nell'ambito delle chiese locali, avranno sempre il carattere di attività apostoliche e missionarie» (n. 61: *EV*/5, 939-940).

È questo il punto di snodo di tre componenti teologiche che sono apparse sempre più importanti anche per la nostra trattazione della Chiesa come popolo delle beatitudini. Sono l'ecclesiologia del Vaticano II, l'approccio pastorale e la cosiddetta teologia contestuale. Ritroviamo anche altrove queste tre componenti, anche se sotto denominazioni diverse, ma in ogni caso con un preciso riferimento ai rispettivi contesti. Sicché, come già accennato, sta paradossalmente diventando un fenomeno universale la conservazione del contesto come referente costitutivo dell'agire ecclesiale e pastorale. Così, ad esempio, in un poderoso volume, apparso originariamente in olandese e dedicato all'*Ecclesiologia contestuale*, si unisce l'aspetto pastorale con quello dogmatico approfondendo le «funzioni e i codici della Chiesa» insieme con le sue «funzioni fondamentali»[341].

Qui i modelli ecclesiologici inventariati sono 5. Anch'essi, al pari di quelli da noi indicati, sono pur sempre il risultato di una forma tutta particolare assunta dal rapporto tra Chiesa e contesto storico nel quale essa viene a trovarsi. I modelli sono, di conseguenza, direttamente dipendenti dal contesto e determinano una corrispondente prassi pastorale. Sicché, ad esempio, quello da noi chiamato "tradizionale" qui è denominato «Chiesa di popolo a-moderna»[342]. Questo modello ignora qualsiasi confronto con la modernità e ciò che essa significa, per affermare che la Chiesa è portatrice di una verità avente valore assoluto e storicamente vincolante per tutti. Essa vale nello stesso modo e nelle stesse forme per tutte le epoche, perché è un'entità al di là della storia. Il suo fondamento è di diritto divino e viene sacramentalmente riproposto e visualizzato attraverso l'ufficio sacerdotale. Pertanto i suoi componenti sono essenzialmente di due tipi: la Chiesa docente (gerarchia) e quella discente (i laici). Il mondo stesso è sostanzialmente malvagio e se non si lascia ammaestrare dalla Chiesa (cioè dalla gerarchia) e non si lascia salvare sacramentalmente dalla sua opera finisce nella perdizione totale.

Viene visto come direttamente contrapposto a questo modello quello collegato alla Chiesa come "denominazione", non nel senso nominalistico della parola, ma perché essa assume una forma storica di associazione a scopo religioso accanto alle altre "denominazioni". In questo modello di Chiesa cristiana (cattolica o protestante che sia) può essere assente qualsiasi carica critica verso la società nella quale si trova a vivere. In questo caso (secondo modello) si tratta di una Chiesa-denominazione puramente moderna, che accetta senza difficoltà una netta differenza di competenze tra Chiesa e società. Di quest'ultima non si mette in discussione il suo *status quo*, né le sue scelte politiche, economiche, sociali e, aggiungeremmo militari. La modernità insomma la fa da padrona e determina tutto. È sufficiente che alla Chiesa lasci spazio e per la sua attività di culto e quant'altro a questo si accompagni.

Il modello successivo, il terzo, è chiamato «denominazione critico-moderna». Anch'esso sottolinea il valore "moderno" della libertà di fede e l'impegno dei cristiani in quanto membri della Chiesa, al punto di rifiutare espressamente l'idea di una Chiesa solo di servizi, così come rifiuta l'idea di una Chiesa di massa. Sono inoltre ben presenti in questo modello gli aspetti negativi della società, le ingiustizie dovute alla predominanza dell'economia, la perdita di senso, ciò che noi altrove chiamiamo il prevalere della *razionalità* sulla *ragionevolezza* e tutto ciò che ne consegue. La Chiesa non è vista come realtà incompetente e inefficace rispetto a tutto ciò. Al contrario, deve cercare le vie più idonee per contribuire a liberare gli uomini dal bisogno e dalla sofferenza.

Il quarto modello è chiamato della «comunità di base a-moderna». In esso è predominante la dimensione spirituale, che diventa spesso spiritualistica, con una sorta di inimicizia con la

---

341 Il volume da noi consultato è in versione tedesca: J. VAN DER VEN, *Kontextuelle Ekklesiologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1995.

342 Il modello è chiamato «a-moderne Volkskirche». Per questo e gli altri successivi quattro modelli cf J. VAN DER VEN, *Kontextuelle Ekklesiologie*, cit., 43ss.

modernità e con la storia degli uomini. Lo scopo della Chiesa stessa non è visto nella restaurazione di una Chiesa di massa, ma in una separazione della Chiesa dal mondo. Nel nostro schema esso coincide per buona parte al secondo modello, quello misterico-carismatico.

Il modello alternativo, il quinto, è quello della «comunità di base critica verso la modernità». In esso si dà grande importanza all'agire di Dio, ma anche all'agire dell'uomo, visto non in concorrenza con l'uomo, ma anzi come colui che richiede la sua cooperazione[343]. La liberazione è, qui, come nel terzo modello di grande importanza, anche se non assume tutti i connotati storici di ciò che abbiamo visto essere importante per le teologie del terzo mondo, tra i quali in primo luogo la dichiarata opzione preferenziale per i poveri alla luce della loro scelta preferenziale fatta da Dio e dallo stesso Gesù storico.

Come sfondo dei modelli qui ricordati ci sono due dizioni della Chiesa: come *Vereinigung* (aggregazione, associazione) e come *Gemeinscht* (comunità, comunione). Entrambe sono portatrici di caratteristiche differenti, che si correggono le une con le altre[344], perché la "comunità" sottolinea la motivazione di fede di ciò che diversamente sarebbe una semplice e libera "associazione" di singoli. Il fatto che Dio sia origine e meta di questa particolare forma di aggregazione impedisce una standardizzazione di ruoli e di competenze sul puro piano dell'efficienza. I membri della Chiesa sono più che soci, «compagni di viaggio»[345]. Del resto, anche la realtà della Chiesa come aggregazione è sembrata importante, perché impedirebbe alla Chiesa di trascurare l'importanza della libertà dei singoli per ciò che riguarda la loro adesione ad essa e il loro grado di coinvolgimento nella sua vita.

L'agire della comunità ecclesiale appare su ambedue i livelli: innanzi tutto un'evangelizzazione profetica, e come tale anche rispondente ad una *progettualità liberante*. L'evangelizzazione è profetica, in nome della doppia fedeltà all'agire di Cristo e agli uomini con i quali egli è stato e rimane solidale. È in continuo atteggiamento recettivo verso la Parola di Dio, che interpreta la storia e ne indica le linee programmatiche capaci di farla avanzare verso la sua piena redenzione. Per questa ragione diventa capace di individuare le forme oppressive dalle quali il Vangelo tende, per sua natura, a liberare le persone, i rapporti interpersonali e la società stessa. Realizza così la *denuncia profetica*, che mentre annuncia la venuta del regno di Dio, allarga gli spazi interumani nei quali esso si immerge e prende consistenza[346]. Ma ciò è una vera e propria pastorale essendo la pastorale stessa indicata nell'offerta della «possibilità di partecipare pienamente al mistero di Cristo», perché «il modo con cui essa [la Chiesa] realizza tale attività, mediante la collaborazione e la preghiera di tutti i membri del popolo di Dio, viene detto comunemente "pastorale"»[347]. È un'attività dell'intero popolo di Dio, perché

---

343 A questo riguardo viene citato dall'autore P. SCHOONENBERG, *Het geloof van ons doopsel*, delen I-IV, den Bosch 1955-1962, il quale è noto in Italia per il suo libro *Un Dio di uomini*, Queriniana, Brescia 1971.

344 J. VAN DER VEN, *Kontextuelle Ekklesiologie*, cit., 59ss.

345 L'espressione *weggefärten* è ripresa da G. RUGGIERI, *Concilium* 17 (1981).

346 GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, cit. n. 41: «L'insegnamento e la diffusione della dottrina sociale fanno parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. E, trattandosi di una dottrina indirizzata a guidare la condotta delle persone, ne deriva di conseguenza l'«impegno per la giustizia» secondo il ruolo, la vocazione, le condizioni di ciascuno. All'esercizio del ministero dell'evangelizzazione in campo sociale, che è un aspetto della funzione profetica della Chiesa, appartiene pure la denuncia dei mali e delle ingiustizie. Ma conviene chiarire che l'annuncio è sempre più importante della denuncia, e questa non può prescindere da quello, che le offre la vera solidità e la forza della motivazione più alta».

347 PONTIFICIA COMMISSIONE "IUSTITIA ET PAX", *La chiesa e i diritti dell'uomo*, cit., n. 60-61: *EV*/5, 938-939.

«sarebbe un errore gravissimo il considerare la denuncia profetica come una testimonianza esclusiva dei vescovi, dei sacerdoti e dei religiosi. Nella Chiesa, la denuncia delle violazioni dei diritti dell'uomo spetta sia alla gerarchia che ai laici, a seconda delle circostanze»[348].

È una denuncia che guarda non solo alle carenze degli altri ma anche alle proprie e che non si può pertanto limitare solo alla lamentela, ma comprende anche l'analisi delle cause che producono oppressione e povertà[349]. Ma la denuncia non è che una parte dell'evangelizzazione della Chiesa. Essa compie anche l'annuncio, perché reca nel mondo la lieta notizia di una liberazione realizzata e in parte da realizzare. L'annuncio dell'amore di Dio verso gli uomini testimonia infatti la liberazione dal peccato e la riconciliazione con Dio[350]. Sulle orme di Gesù è messaggio di gioia in primo luogo per i poveri[351]. L'annuncio della liberazione portata da Cristo diviene anche redenzione dal peccato in tutte le sue espressioni, da quello personale a quello sociale. Prima di esaminare i diversi livelli dell'evangelizzazione liberante, dobbiamo ancora chiarire il soggetto che la compie.

Riprendendo la nostra affermazione iniziale secondo la quale prassi e teoria, azione e riflessione costituiscono un'unità organica, possiamo dire che la Parola di Dio illumina comunque la prassi e che la stessa prassi invera la Parola nella testimonianza e nel servizio, cioè *fa la verità*. Ma in questo contesto risulta teologicamente corretta l'asserzione che la storia della salvezza in generale e la storia del riscatto sociale degli oppressi debbano essere considerate nell'unico movimento di liberazione che vede Dio come artefice e protagonista, ma anche l'uomo come suo collaboratore. Alla luce del mistero di Cristo, si può dire che redenzione in senso globale e liberazione in senso sociale non sono anch'esse la stessa cosa eppure sono unite. Non si devono spingere né verso la loro confusione né verso la separazione. Restano distinte pur essendo unite.

Certamente è da sempre da salvaguardare nella liberazione la salvezza dal peccato. E tuttavia non possiamo fare a meno di domandarci: che cosa dobbiamo intendere per salvezza, e per giunta per salvezza dal peccato, quando solo approssimativamente riusciamo a comprendere che cos'è il peccato? Ci pare di afferrare comunque un dato sicuro, dal quale possiamo articolare il discorso: la natura pluristratificata tanto del peccato che della salvezza. Considereremo pertanto brevemente entrambi raccogliendo la riflessione secondo tre direttrici di pensiero: 1) *il peccato come realtà che inficia la condizione umana*; 2) *l'autostrutturazione del male come atto antisolidale*; 3) *la redenzione come nuovo patto di riconciliazione con Dio e di solidarietà interumana.*

---

348 *Ivi,* n. 84: *EV*/5, 965, che aggiunge: «Ogni battezzato ha nella chiesa le sue responsabilità incontestabili e soprattutto nel campo delle violazioni dei diritti dell'uomo i laici devono impegnarsi generosamente nella denuncia, accompagnandola con un'azione costante e coordinata, affinché le loro parole non siano vane, ma rappresentino una testimonianza ecclesiale a carattere comunitario. Molteplici possibilità per i fedeli e soprattutto per le commissioni nazionali Giustizia e pace offre dunque questa adesione a favore dei diritti dell'uomo».

349 *Ivi:* 87: *EV*/5, 968: «D'altra parte, come osserva il s. padre: "Non è sufficiente la sola denuncia, spesso troppo tardiva e inefficace: si impongono anche l'analisi delle cause profonde di tali situazioni e l'impegno tenace al fine di affrontarle e di risolverle adeguatamente». È citato PAOLO VI, *Messaggio all'ONU*, *EV*/4, 2795. Non basta, dunque, per assolvere il compito di animazione e di sana innovazione, proferire denunce profetiche: «Queste parole non avranno peso reale se non sono accompagnate in ciascuno da una presa di coscienza più viva della propria responsabilità e da un'azione effettiva».

350 «Il cristianesimo si presenta all'umanità come la proclamazione di questo lieto annuncio: Dio s'è rivelato all'uomo nel Figlio suo incarnato, redentore e salvatore! Una rivelazione, che è insieme redenzione o liberazione dal peccato nella riconciliazione con Dio. L'iniziativa di questa misteriosa "discesa" di Dio tra gli uomini è partita da Dio stesso: egli, infatti, ha mandato il Figlio suo unigenito, che, incarnandosi, ha posto la sua "tenda" in mezzo a noi. Ed è una iniziativa di carità, un gesto di amore: "Dio, infatti, ha tanto amato il mondo da dare suo Figlio, l'Unigenito, affinché ognuno che crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna" (Gv 1,14 e 3,16)» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Vivere la fede oggi*, 04-04-1971, n. 7: *ECEI*/1, 3646).

351 «Proclamare di città in città, soprattutto ai più poveri, spesso più disposti, il gioioso annuncio del compimento delle promesse e dell'alleanza proposta da Dio: tale è la missione per la quale Gesù si dichiara inviato dal Padre. E tutti gli aspetti del suo ministero - la stessa incarnazione, i miracoli, l'insegnamento, la chiamata dei discepoli, l'invio dei dodici, la croce e la risurrezione, la permanenza della sua presenza in mezzo ai suoi - sono componenti della sua attività evangelizzatrice» (PAOLO VI, *L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo*", 08-12-1975, n. 6: *EV*/5, 1593. ·

7.5.1. Il peccato come realtà che inficia la condizione umana

Il peccato può essere trattato da molte prospettive. La prospettiva biblico-teologica ce lo presenta principalmente, come abbiamo visto altrove, come atto con il quale l'uomo rompe o non ricerca affatto, la comunione con Dio e con gli altri. Visto secondo l'esperienza diretta che ne possiamo fare, il peccato si presenta a noi come *disordine*, come stonatura nel concerto del tutto, oppure come atto di violenza in un mondo che aspira a vivere in pace. A noi esseri umani, assetati di bellezza e di ordine, appare, ripetutamente e in diverse forme, una realtà che non soddisfa, ma contraddice un tale fondamentale e insopprimibile bisogno. Talora il peccato si identifica, e non solo linguisticamente, con il male, perché emerge come qualcosa che contrasta con i nostri desideri più profondi. Il nostro smarrimento aumenta se il disordine peccaminoso, chiamato talvolta *male* e *non senso*, non è il risultato di una catastrofe naturale o la conseguenza di un fatto ineluttabile, ma l'effetto di una scelta libera. Il male manifesta tutto il suo mortifero potere quando è sperimentato come veleno che si rivolge non solamente contro gli altri, ma che mira alla distruzione di ciò che appartiene a tutti, anche a colui che lo compie. Si scopre così la possibilità di *farci* del male nel momento in cui compiamo il male davanti a Dio e per gli altri. Vediamo il bene, eppure compiamo il male.

La scoperta del male, che possiamo fare e realmente compiamo, ci riempie di sgomento. Ciò che ci fa realmente paura non è il peccato in sé, ma il fatto che noi possiamo compierlo e di fatti lo compiamo, non a causa di forze oscure, di cui ci sfugge il controllo, ma perché lo vogliamo.

Scrive, a ragione, K. Rahner in un suo saggio su «La colpa e la sua remissione»:

> «Secondo la teologia e la rivelazione il peccato e la colpa sono anzitutto originariamente un atto, un fatto, non uno stato (...) La narrazione della caduta di Adamo (...), che si potrebbe chiamare la prima teologia del peccato, dimostra già che lo stato abituale di peccato deriva dall'atto del peccato (...) L'uomo non può accollare la responsabilità del suo peccato a un fatto oscuro, impersonale ed anonimo (...) Egli deve riconoscere se stesso in quanto agente e paziente, in assoluta e irriducibile identità, quale causa della propria colpevolezza»[352].

La citazione conferma, a un tempo, l'esperienza del peccato e quella della libera responsabilità dell'uomo. L'esperienza del disordine, che potrebbe a prima vista essere un fatto riguardante solo l'uomo e l'insieme in cui egli vive, cioè un fatto *cosmologico*, è in effetti primariamente un fatto *antropologico*. L'uomo pecca, pur sapendo di peccare, perché lo vuole. Nella sua stessa libertà si annida la capacità del male. Per esser egli *persona* è anche capace di atti contro la persona (degli altri, di Dio) perché è capace di atti anche contro la *propria persona*. È una prospettiva che viene recepita dal grande documento di lavoro del sinodo dei vescovi su "riconciliazione e penitenza". In un contesto in cui il peccato è colto nella sua manifestazione di divisione, si parla nella prima parte (n. 6) delle tensioni e divisioni, caratteristiche della nostra epoca,

> «che si sviluppano secondo cerchi concentrici sempre più vasti; nascono discordie e divisioni anzitutto nelle famiglie, poi tra i diversi ceti sociali ed economici, tra popoli interi e, infine, in seno a tutto il genere umano ridotto a due blocchi contrapposti»[353].

Apprendiamo dallo stesso n. 6 che il grosso contrasto riguardante le nazioni prese come blocchi contrastanti, non interessa solo la contrapposizione Est-Ovest, ma anche quella Nord-Sud[354]. Ma anche questo documento risale alla radice del male, quando afferma al n. 7:

---

352 K. RAHNER, *La penitenza della Chiesa*, Paoline, Roma 1968 (2.a), 151.

353 *La riconciliazione e la penitenza nella missione della chiesa*. Documento di lavoro del Sinodo dei Vescovi del 1983, Città del Vaticano 1983, 8.

354 *Ivi*, p. 8.

«È necessario andare oltre la superficie e prendere con coraggio in considerazione il rapporto che queste tensioni e divisioni hanno con l'uomo; è necessario cioè raggiungere la *radice propriamente umana* da cui germinano tutti i mali. La realtà, è sempre l'uomo, non solo l'*oggetto*, ma anche il *soggetto* di tali tensioni e divisioni»[355].

La realtà antropologica del peccato è descritta da Rahner già nel 1964, prima della promulgazione della costituzione *Gaudium et Spes*, come una realtà di cui l'uomo è *agente* e *paziente*; tale realtà è ora rievocata dal testo citato nei termini di *soggetto* e *oggetto*. La pagina della *Gaudium et Spes* riprende la teologia paolina dell'intima divisione interiore di Rm 7,14ss e schizza magistralmente i tratti fondamentali di questa fenomenologia del peccato al n. 10:

«In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo. È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si contrastano a vicenda. Da una parte infatti, come creatura, esperimenta in mille modi i suoi limiti; d'altra parte si accorge di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunziare ad altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe (...) Per cui soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società»[356].

7.5.2. Caduta nel peccato come atto di de-vianza teologale

Il peccato è la caduta dell'uomo. La caduta non indica un incidente fortuito, ma una iattura radicale che fa deviare l'uomo dalla strada sulla quale diviene uomo e fa anche ritardare l'umanizzazione della storia e il suo ascensionale cammino verso la pienezza del regno. L'uomo non smarrisce la strada maestra e si incammina su una strada sbagliata, ma perde la possibilità di percorrere qualsiasi strada. La strada smarrita rappresenta infatti non solo il senso, ma l'insieme delle connessioni che conferiscono all'uomo un posto preciso, una sua armonia nella sinfonia delle "cose" esistenti. La caduta come peccato è una caduta di senso. L'uomo precipita non solo "dall'alto", ma recide i suoi legami più profondi con ciò che è nel "di dentro" della sua realtà. Taglia non solo il raccordo con le sue origini, ma brucia ogni prospettiva futura e la stessa capacità di guardare prospetticamente. La nudità, l'angoscia, la paura dell'altro, che si ritrovano in Adamo peccatore, sono le espressioni di una tragica regressione verso il non-senso.

Ora ciò che dà senso è l'amore:

«L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non la fa proprio, se non vi partecipa vivamente» (*Redemptor Hominis*, n. 10).

La dimensione umana e la dimensione divina del mistero della redenzione sono già nella *Redemptor Hominis* due aspetti non disgiunti, ma profondamente uniti, sicché attraverso la redenzione la realtà storico-sociale dell'uomo è svelata a se stessa:

«Questa è, se cosi è lecito esprimersi, la dimensione umana del mistero della Redenzione. In questa dimensione l'uomo ritrova la grandezza, la dignità, il valore propri della sua umanità. Nel mistero della Redenzione l'uomo diviene nuovamente "espresso" e, in qualche modo, è nuovamente creato» (*Redemptor Hominis*, n. 10).

La redenzione attraversa infatti tutti i livelli dell'umano, passando per i rapporti interpersonali.

La *Redemptor Hominis* li riassume in un lungo inciso con queste parole:

---

355 *Ivi*, p. 9.

356 *GS* 10: *EV*/1 1350.

«L'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale -nell'ambito della propria famiglia, nell'ambito di società e di contesti tanto diversi, nell'ambito della propria nazione, o popolo (e, forse, ancora solo del clan, o tribù) , nell'ambito di tutta l'umanità - quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: *egli è la prima e fondamentale via della Chiesa*, via tracciata da cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della redenzione»[357].

Si tratta dei senso dell'uomo nel mondo e più in generale nella storia. Anche in quest'ambito il peccato non aveva solo incrinato i rapporti del singolo con la comunità, aveva fatto cadere il presupposto della stessa riferibilità del singolo all'insieme, dell'*io* al *tu*, dell'uno e dell'altro al noi.

La interrelazionalità umana, la stessa comunicazione e la solidarietà sono pregiudizialmente compromesse dal peccato, che come ci insegna la *Sollicitudo Rei Socialis* si va strutturando come male non solo diffuso, ma anche in determinazioni storiche, che Giovanni Paolo II non esita a chiamare «strutture di peccato»[358]. Non a partire dalla sociologia, ma prendendo sul serio la teologia, la miseria delle grandi masse è vista come una situazione di peccato sociale, sicché si può parlare di un mistero di peccato da cui derivano tutte le forme di schiavitù, di oppressione, di ingiustizia[359].

A livello intermedio, di relazioni interpersonali, lo stesso peccato presente negli altri livelli, si manifesta come disordine, egoismo, corruzione, parossismo del sé e della sesso, in quanto centreità dell'io, e conseguente superficialità nelle relazioni umane[360].

Si afferma anche che il peccato impregna la stessa cultura[361], ma con ciò si giustifica anche la nostra indicazione del peccato come autostrutturazione antisolidale del male.

7.5.3. L'autostrutturazione del male come atto antisolidale

Gli ultimi testi citati ci hanno fatto toccare con mano la dimensione esistenziale-antropologica del peccato. Non è la singola esistenza umana ad esserne toccata. È l'esistente collocato nel mondo e nella storia. Entrambi portano le tracce e gli effetti della divisione umana. Il peccato ha una valenza sociale che si evidenzia nella storia dell'essere-con-gli-altri della persona umana. Un tale aspetto sociale non riguarda solo una fenomenologia filosofica dell'uomo. È un fatto teologico e cade sotto la luce e il giudizio della Paola di Dio. In una visione più sistematica possiamo dire che il peccato si manifesta come fatto sociale a un *micro livello*, a un *meso livello* e a un *macro livello*.

Al primo livello tocca infatti i rapporti all'interno di una famiglia, o di singoli gruppi o di piccole comunità alle quali il soggetto appartiene. Se consideriamo però tali realtà nella loro significanza teologica, queste ci appaiono tutte come manifestazioni di un'ecclesialità in germe. La famiglia è infatti la Chiesa domestica, le comunità e i gruppi sono attualizzazioni di una comunità ecclesiale particolare, che essendo Chiesa locale, è Chiesa a tutti gli effetti.

Al secondo livello, quello intermedio, la dimensione *sociale del peccato* riguarda le strutture più ampie del primo. Si tratta delle strutture interfamiliari, sociali, con le quali le microstrutture sono a immediato contatto: la scuola, la parrocchia, i vari movimenti, le diverse organizzazioni. Anche questo secondo livello di socialità è interessato dal peccato, che crea tensioni e divisioni, in molte

---

357 *Redemptor Hominis*, n. 14.

358 Cf *ivi*, 36, ma vedi anche particolarmente la prima parte sugli effetti devastanti di una concezione complessiva della vita e del mondo in termini di liberismo mercantile, e quindi, sostanzialmente individualistici; e la IV e la V parte su un progetto globale di solidarietà teologicamente fondata.

359 *Ivi* 36; cf *Redemptor Hominis*, nn. 70, 186, 517.

360 Cf i*vi* 328.

361 *Ivi*, 405.

forme e secondo diverse intensità, toccando, d'altronde, l'ecclesialità, per la parte in cui tali forme associative sono espressione di questa.

A livello più generale, che si può chiamare *macroscopico*, il peccato è presente nelle forme di ingiustizia e di soppressione che popoli interi o interi blocchi praticano su altri popoli. Il peccato è davvero qualcosa di sociale. Non è solo un fatto di interpretazione filosofico-teologica. È un fatto politico. Ne parlavano i Vescovi latino-americani a Puebla nel 1979:

> «Vediamo alla luce della fede come uno scandalo e come una contraddizione con il fatto di essere cristiani il crescente distacco fra ricchi e poveri. Il lusso dei pochi si trasforma in insulto contro la miseria delle grandi masse (...) Questo è contrario la piano del creatore e all'onore che gli è dovuto. In quest'angoscia e dolore, la chiesa vede una situazione di peccato sociale di gravità tanto maggiore, in quanto di verifica in paesi che si definiscono Cattolici e che avrebbero la capacità di cambiare»[362].

Se nel mistero del Verbo incarnato trova piena luce il mistero dell'uomo, si potrebbe anche affermare che nel mistero della redenzione trova piena luce il mistero della liberazione, in una storia e in una società pienamente liberate. Di conseguenza la Chiesa scopre la presenza del peccato e le tracce della redenzione operanti tuttora nel mondo. Addita nel peccato la causa prima dell'intima divisione dell'uomo nella stessa struttura della persona e nei rapporti interpersonali[363]. Lo vede ancora all'opera nelle minacce incombenti sulla società e sull'intera umanità, e ciò genera ed estende l'angoscia. «L'uomo, pertanto, vive sempre più nella paura», scriveva Giovanni paolo II nella *Redemptor hominis*. Egli teme che i suoi prodotti, naturalmente non tutti e non nella maggior parte, ma alcuni e proprio quelli che contengono una speciale porzione dalla sua genialità e della sua iniziativa, possono essere rivolti in modo radicale contro lui stesso; teme che possano diventare mezzi e strumenti di una inimmaginabile autodistruzione di fronte alla quale tutti i cataclismi e le catastrofi della storia, che noi conosciamo sembrano impallidire[364].

Sono passate in rassegna alcune forme sociali e storiche di tale peccato, che Giovanni Paolo II chiamerà più tardi «strutture di peccato»: la mancanza di una «razionale e onesta pianificazione» dello sfruttamento della terra, l'incontrollato e sconsiderato impiego delle risorse a scopi militari, l'assenza di altri significati dello stesso ambiente naturale all'infuori di «quelli che servono ai fini di un immediato uso e consumo» e, in generale il decadimento di una contestualità etica in cui valutare lo stesso progresso[365]. Non suscitano sorpresa allora le denunce che seguono. Infatti, scriveva ancora il papa

> «È ben noto il quadro della civiltà consumistica, che consiste in un certo eccesso dei beni necessari all'uomo, alle società intere - e qui si tratta proprio delle società ricche e molto sviluppate -, mentre le rimanenti società, almeno larghi strati di esse, soffrono la fame, e molte persone muoiono ogni giorno di denutrizione e di inedia»[366].

Ma in tal modo si consuma anche un peccato: quello dell'indifferenza dinanzi al Cristo affamato e assetato. Le parole di Cristo nella scena del giudizio (Mt 25) sono parole che smascherano il peccato dell'egoismo, che diventa struttura peccaminosa. La *Redemptor Hominis* aggiungeva:

> «Queste parole acquistano una maggiore carica ammonitrice, se pensiamo che, invece del pane e dell'aiuto culturale ai nuovi stati a nazioni che si stanno destando alla vita indipendente, vengono offerte, talvolta in abbondanza, armi moderne e mezzi di distruzione, posti a servizio di conflitti armati e di

362 *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America latina*, EMI, Bologna 1979, parte I, 2.2. (28).

363 Cf *Gaudium et spes*, n. 10, *Redemptor Hominis* n. 14.

364 *Redemptor Hominis*, n. 15.

365 *Redemptor Hominis*, 15.

366 *Ivi*, 16.

guerre che non sono tanto un'esigenza della difesa dei loro giusti diritti e della loro sovranità, quanto piuttosto di una forma di sciovinismo, di imperialismo, di neocolonialismo di vario genere»[367].

Ma in questo contesto, sembra indispensabile aggiungere che proprio il nostro occidente ha i suoi peccati strutturali, oltre ad avere le sue potenzialità positive e i suoi valori. I popoli, in primo luogo i più poveri, hanno giuste aspirazioni di giustizia e di sviluppo, alle quali si risponde, purtroppo, non con strutture di solidarietà, ma con quelle che il Papa aveva altrove chiamato «strutture di peccato»: la militarizzazione e le varie forme di imperialismo e di neocolonialismo, da lui espressamente menzionate[368].

7.6. la redenzione come nuovo patto di solidarietà interumana

7.6.1. Risalire dall'abisso del peccato trascinati da Cristo

Teniamo presente l'assunto paolino: «Ci ha fatto conoscere il disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose» (Ef 1,9-10). Da quanto si è detto appare chiaro che il peccato è una realtà umana la cui malizia, però, risulta essere un rapporto interpersonale disatteso o deformato, misconosciuto o tradito. È un rapporto che tocca gli altri uomini come persone libere e responsabili, ma tocca anche Dio. I documenti magisteriali già citati partono dal presupposto che «in realtà solamente nel mistero del verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo»[369].

È questa la dimensione cristologica della nostra riflessione sull'uomo. Essa riguarda la risalita dal peccato e la salvezza dell'uomo stesso. Non di meno appare però già nella prima parte della riflessione come un bisogno ineluttabile nel momento in cui si vuol superare una visione puramente antropologica della realtà del peccato. Se infatti la descrizione dell'uomo come persona, soggetto decisionale e quindi libero ci ha fatto capire la realtà del peccato come disordine e rottura di una relazione originaria con se stesso e con gli altri, dal punto di vista teologico non si può non convenire con quanto è scritto nel documento già citato su "la riconciliazione e la penitenza", che parlando della intima scissione dell'uomo come radice del peccato, al n. 8 afferma:

> «Chi si lascia guidare dalla Parola di Dio non tarderà a riconoscere che questa radice è il peccato: non un male qualsiasi, di natura puramente psicologica o sociale, ma il peccato, cioè un *atto malvagio che l'uomo compie liberamente davanti a Dio* e contro Dio, rifiutando il suo amore».

La redenzione ristabilisce tutti i riferimenti interumani, mette in evidenza l'unico e imprescindibile valore dell'amore nella vicenda umana, come vicenda di una società che cammina nella storia e costruisce la storia. La redenzione passa attraverso tutti i piani che il peccato aveva sfaldato. *A livello esistenziale*, siamo riconciliati con noi stessi, con la nostra costituzione più intima, con il nostro mistero e solo allora diventiamo capaci di scorgere il mistero che è nell'altro, riscoprendo così che anche l'altro è soggetto. Per questa ragione si può parlare di aspetto personale e di aspetto sociale dell'unico e indissolubile mistero della redenzione.

---

367 *Ivi*.

368 «Se la produzione delle armi è un grave disordine che regna nel mondo odierno ... non lo è meno il commercio delle stesse armi» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 24; «È da rilevare, pertanto, che in un mondo diviso in blocchi ...dove, invece dell'interdipendenza e della solidarietà, dominano differenti forme di imperialismo non può che essere un mondo sottomesso a "strutture di peccato" (ivi, n.36).

369 *Gaudium et spes*, 22. Ma cf. anche *ivi* 41: «Ma soltanto Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine e che lo ha redento dal peccato, può offrire a tali problemi una risposta pienamente adeguata; cose che egli fa per mezzo della rivelazione compiuta nel Cristo, Figlio suo, che si è fatto uomo. Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, diventa anch'egli più uomo».

7.6.2. Aspetto personale della redenzione come liberazione

In una visione dialogica del rapporto tra l'uomo e Dio, alla caduta dell'uomo corrisponde però un'ulteriore offerta di salvezza da parte di Dio. All'espressione malvagia della libertà umana segue l'espressione salvifica di una libertà divina che riabilita l'uomo a vivere ordinatamente la sua relazionalità nei vari livelli sociali già considerati. L'ordine non è naturalmente di carattere meramente cosmologico, né è espressione del fato o una necessità mitologica. È solo l'espressione di un progetto d'amore, di un patto amichevole tra Dio e l'uomo. L'uomo vive ordinatamente, quando risponde a quest'offerta di relazionalità. L'uomo e Dio sono soggetti di un'alleanza che, una volta caduta, per colpa dell'uomo, viene ad essere *qualitativamente* e *definitivamente* recuperata attraverso la persona di Cristo. In lui, Dio-uomo, il dialogo uomo-Dio non solo si realizza, ma fonda ogni altra possibilità di dialogo. Gesù Cristo appare egli stesso come Alleanza offerta per ridare senso e significato all'esistenza umana e a tutto ciò che costituisce la rete interrelazionale degli uomini nella storia. Perso infatti ogni senso a causa del peccato, l'uomo sarebbe caduto nell'insignificanza e nel non-senso più radicale se non fosse stato salvato dalla parola di Dio venuta sulla terra. La sua reificazione, diventato egli stesso cosa tra le cose, in balia di un destino che presto lo avrebbe buttato tra i relitti di ciò che fu, è stata superata dalla redenzione liberante di Cristo, che lo ha richiamato alla sua originaria dignità di partner di Dio. Nel mistero del Verbo incarnato viene pertanto restaurata la capacità relazionale dell'uomo, la possibilità stessa di parlare con il suo mistero e di scoprirlo, di incontrare Dio e di ritrovare se stesso negli altri. In Dio, ritrovato come persona, l'uomo si riscopre soggetto nell'offerta d'amore di Lui, che lo chiama all'amore. Così l'uomo ridiventa capace di amare.

Quando parliamo allora di salvezza, intendiamo questo recupero del senso dell'uomo. Ci diventa possibile una ri-definizione dell'uomo in relazione, perché la sua salvezza è liberazione dal suo non-senso più radicale. Ma tutto ciò avviene in Cristo, che è il *senso che Dio dà al mondo e dà all'uomo*. All'uomo viene restituita e ampliata la pienezza di senso rispetto a tutte le cose, nel rapporto con gli altri. Il suo posto ridiventa comprensibile sia nel cosmo che nella storia e nella società.

Se il peccato è caduta di senso dell'uomo in tutte le sue dimensioni, in quanto peccato strutturale, la redenzione in cristo ne è la riabilitazione. Se il peccato è rottura del dialogo dell'uomo con l'unica Persona capace di definire la sua umanità, la redenzione di Cristo è riallacciamento di tale dialogo. Se il peccato infine è caduta nel non senso o nella finitudine più insuperabile, nella morte, la salvezza di Cristo è al contrario recupero di tale finitudine e, attraverso la morte, è vittoria sulla morte stessa. Gesù Cristo è dunque la pace e la riconciliazione, come giustamente titolava il numero 19 del documento "La riconciliazione e la penitenza". È pace e riconciliazione perché ci libera dalla schiavitù del peccato (cf Gv 8,3-36), ristabilendo la nostra libertà e dignità di persone e ci chiama dalle tenebre della nostra caduta di senso alla sua luce ammirabile (cf 1Pt 2,9).

7.7. Aspetto sociale della redenzione

Nella luce del redentore l'uomo non riacquista solo il senso della sua esistenza, ma anche quello degli altri e della società in cui vive. Ciò avviene a livello di rapporti interpersonali, familiari o di gruppi primari (*micro-livello*); a livello di gruppi più ampli (*meso-livello*) e a livello di strutture sociali più complesse (*macro-livello*). Tutto ciò tocca, però, l'aspetto sociale della redenzione che è il risvolto liberante, positivo, della dimensione sociale del peccato. La redenzione è infatti una realtà sociale. Così come il peccato era una caduta sul piano ecclesiale, la salvezza è una reintegrazione allo stesso livello. Ne parlavano espressamente già le costituzioni apostoliche di Paolo VI

Paenitemini[370] e *Indulgentiarum doctrina*[371]. Nella seconda si afferma: «Regna tra gli uomini, per arcano e benigno mistero della divina volontà, una solidarietà soprannaturale, per cui il peccato di uno nuoce anche agli altri, così come la santità di uno apporta beneficio anche agli altri»[372].

Riprendevano la stessa idea il nuovo *Ordo penitentiae* che citava tali fonti e lo stesso documento *La riconciliazione e la penitenza* che nel n. 24 distingueva i due aspetti dell'itinerario della penitenza tra quello *personale* e quello *sociale*. Nella stessa logica si muovono altri documenti magisteriali quali la *Sollicitudo rei socialis* la cui prima parte si sofferma sugli effetti devastanti di una concezione complessiva della vita e del mondo in termini di liberismo mercantile, e quindi, sostanzialmente individualistici; mentre dedica la IV e la V parte a un progetto globale di solidarietà teologicamente fondata.

In questo progetto hanno certamente un'importanza tutta particolare quei soggetti che erano le vittime del male in quanto autostrutturazione antisolidale. Si tratta dei poveri, miti, perseguitati per causa della giustizia, affamati ed assetati di essa, misericordiosi, puri di cuori e costruttori di pace. Sono essi il popolo delle beatitudini e formano il Popolo di Dio della Nuova Alleanza. A questo punto sorge l'ultimo interrogativo, che è quello riguardante le forme effettive di liberazione dei poveri, che la Chiesa vuole perseguire. È l'argomento, il più difficile, che come abbiamo già ricordato, è affrontato anche nell'ultimo capitolo della II Istruzione sulla teologia della liberazione, in cui compare «La Dottrina sociale della Chiesa per una prassi cristiana della liberazione»[373].

Qui non solo è recepito il concetto di liberazione nella sua densità teologica in linea di principio, ma è accostato anche al tema controverso e delicato della prassi. Riprendendo il tema dell'urgenza delle applicazioni pratiche della libertà e liberazione cristiana, viene delineato anche dalla congregazione un cammino storico verso la liberazione, al quale partecipano non solo i singoli e i popoli ma l'intera creazione. Quanto alla prassi, non solo non è ripudiato come concetto, ma diventa argomento di quest'intero capitolo ed è senza dubbio un concetto mutuato dalla scienze sociali e non appartiene al patrimonio lessicale della Chiesa.

In una prassi cristiana di liberazione l'appello è a privilegiare le persone sulle strutture (n. 75)[374], a valorizzare adeguatamente sia il principio di solidarietà che quello di sussidiarietà (n. 73)[375], a praticare la via della nonviolenza, pur ammettendo come "estremo ricorso" l'insurrezione nei limiti già previsti dal Magistero (n. 78)[376], facendo opera di trasformazione culturale oltre che educativa (nn. 80; 93-94)[377].

Sono indicazioni che integrano e sviluppano ulteriormente la cosiddetta "dottrina sociale della Chiesa", ma sono anche indicazioni che dimostrano la validità di quel metodo che vuole riflettere sulla società e sui suoi meccanismi, sulle forme di asservimento dell'uomo e sulla loro liberazione alla luce della parola di Dio e della fede in Lui come liberatore degli oppressi. In un atteggiamento spirituale che ripensa a Maria come a colei che tra i "Poveri di Jahvè" fu la più fedele a Dio e la più fedele al suo popolo: «Ella ci insegna che è mediante la fede e nella fede che, sul suo esempio, il

370 Del 17.2.1966: *EV* 2, 625ss, qui 634.
371 Del 1.1.1967: *EV* 2, 921ss.
372 *EV*/2, 924.
373 Cf cap. V: *EV*/10, 292.
374 *EV* 10, 300.
375 *EV*/10, 297.
376 *EV*/10, 306.
377 *EV*/10, 308; 328-329.

Popolo di Dio diventa capace di esprimere in parole e di tradurre nella vita il mistero del disegno della salvezza e le sue dimensioni liberatrici sul piano dell'esistenza individuale e sociale»[378].

7.8. Giudicare ed agire, parti di un unico dinamismo salvifico

Tutte le nostre premesse ci conducono a vedere il giudicare e l'agire come parti di un unico dinamismo salvifico. Ci portano alla conclusione che il *concreto reale* (la realtà come dato che troviamo *prima di noi* e *davanti a noi*) ed il *concreto vissuto* (la realtà come esperienza diretta) fanno parte di un unico *concreto progettuale*. Nella rivisitazione della storia, revisioniamo il grado di corrispondenza di questa al progetto di Dio e alla dinamica ascensionale della risurrezione. Tale discernimento non è mai, né può esserlo, il giudizio dell'"esperto", che valuta dall'esterno e consiglia o attiva i correttivi necessari. Vivere è già giudicare, e giudicare è già progettare, perché è un continuo confronto con quello sfondo complessivo, nel quale il discernimento si situa come prassi che, informata da determinati valori, tende all'attuazione di essi.

In quest'unico dinamismo, giudicare ed essere giudicati vanno di pari passi. Il giudizio sulle cose è infatti anche un giudizio su se stessi. Al di là del proprio cuore, si riscopre il vero cuore del mondo, così come al di là del reale visibile si riscopre e si persegue il reale invisibile. Né questo cessa di essere reale, solo perché invisibile. Del resto, le scienze umane mettono in luce ogni giorno di più che non c'è un discernimento critico da una parte ed un'attività pratica dall'altra. Agire e discernere significano anche che discernere è già agire. Ma si può affermare anche il contrario? Possiamo dire che agire è anche discernere?

Non è una questione oziosa e va impostata correttamente, perché non si svenda né l'agire, né il discernere; né la prassi, né il giudizio. Se per agire intendiamo un'attività tipicamente umana, questa include per sua natura non solo la comunicazione, ma anche la solidarietà, il vero agire. L'agire, a sua volta, non è mai il puro e semplice reagire, o la prassi per la prassi, è anche un giudizio, ed è questo giudizio di se stessi e del proprio fare che ci rende più maturi.

Nessuno si può nascondere che oggi il giudizio e la prassi sono diventati più problematici di prima. La complessa ed aggrovigliata interconnessione esistente tra le innumerevoli componenti che determinano il vivere associato e collettivo mettono sempre più al riparo gli "agenti" storici, i responsabili delle situazioni nelle quali viviamo e soffriamo. Alla responsabilità del singolo subentra la corresponsabilità diffusa e sfuggente dei tanti; a quella delle persone subentra quella delle imprendibili strutture. Ma ciò cambia forse le cose o ci esonera dal giudizio? Per nulla. Oggi più che mai dobbiamo essere in grado di leggere i segni dei tempi nelle tendenze e negli orientamenti storici, in maniera analoga a come facciamo con l'interpretazione degli orientamenti esistenziali.

Anche la nostra esistenza è complessa perché ci scopriamo contraddittori e incostanti. Ciò però non esclude che leggiamo in essa le tendenze e le opzioni fondamentali. Su queste dobbiamo puntare il nostro obiettivo, così come nella società dobbiamo interpretare le tendenze complessive ed intervenire con senso profetico e pratico nello stesso tempo. Certamente la lettura dei segni dei tempi, quando contempla insieme la visitazione di Dio e la rivisitazione della nostra esistenza alla luce della sua visita, è sempre un momento privilegiato di crescita e di salvezza. Si potrebbe dire, biblicamente, che attinge al tempo qualitativamente salvifico per noi, al *kairòs*.

Guardare con occhi nuovi le cose non è possibile senza sapere di essere guardati ed amati. Dal *concreto invisibile* passiamo al *concreto trasformato* nella misura in cui vediamo il concreto

[378] *Libertatis Conscientia* op. cit., n. 97: EV, 10, 336.

trasfigurato. La trasformazione senza la trasfigurazione è attivismo senza anima, come la trasfigurazione che non diventa trasformazione della realtà, è intimismo senza consistenza storica. La sintesi tra trasfigurazione e trasformazione è quanto di meglio ci possa essere per il credente. Infatti chi presagisce che nella sua stessa profondità il reale è diverso da quanto non sembri a prima vista, farà di tutto perché si manifesti qual esso è, così come l'artista intuisce la figura nel tronco sofferto o in una radice contratta di un albero e la trasforma in opera d'arte.

La complessità dei segni dei tempi va ulteriormente gravata da situazioni ambivalenti sia negli agenti che nel loro agire e nei loro progetti. Così, ad esempio, in una società come quella del Meridione, o in generale del Sud o delle periferie del mondo, gli stessi soggetti storici del cambiamento non sono sempre individuabili con facilità. Alcune volte l'accomodamento a situazioni di violenza e di emarginazione, dovuto certamente ad una lenta e progressiva introiezione della violenza subita, costituisce un serio ostacolo a ciò che si chiama cambiamento e trasformazione. La società che emargina riesce, in non pochi casi, anche a rendere stabile l'emarginazione. Produce non solo le catene, ma anche i fabbri che costruiranno sempre nuove catene. Altre volte le violenze diventano parte integrante di un sistema, di una struttura asimmetrica che produce gratificazione per alcuni (pochi) e miseria senza fine per altri (molti). Hanno luogo allora le cosiddette violenze strutturali. Rimuoverle sembrerebbe mettere in sommovimento l'intera impalcatura; spezzare le tante emarginazioni e porre fine alle tante violenze significa porre fine anche agli utili e agli interessi di altri che proprio su quelle prosperano.

Cosa può fare allora il popolo di Dio? La risposta non può essere che una, anche se va poi ulteriormente precisata nei singoli momenti e nelle tappe progressive: individuare un orientamento liberatorio e profetico; assecondarlo, vagliandolo alla luce della Parola di Dio, se già esiste; crearlo, anche a costo di essere pionieri, se esso ancora non c'è. In tale vaglio la fede e la prassi progrediscono di pari passo ed investono, concentricamente, tutti i livelli vitali. Nella situazione della vita si comincia a cercare la persona; nella situazione della persona si cerca Dio e il suo progetto; nelle tante situazioni personali si cerca ciò che è comune e ciò che è movimento progressivo e liberante e nel movimento liberante comunitario e collettivo si cerca ciò che meglio risponde all'appello di Dio e al dinamismo ascensionale in cui ci ha immesso il Risorto.

7.9. Prassi kerygmatica e prassi sacramentale

È sintomatico il fatto che dal linguaggio ecclesiale ed ecclesiastico di questo decennio sia quasi scomparso l'aggettivo *profetico*. La Chiesa di questi ultimi anni continua - giustamente - a insistere su termini come "comunione", "evangelizzazione", "missione". Parla insistentemente anche della necessaria testimonianza che ogni cristiano deve dare nel mondo. Ribadisce che il carattere *sacerdotale,* di cui ogni membro del popolo di Dio è insignito, esige da ciascuno, compresi i laici, l'offerta di tutte le realtà terrene, così come il carattere *regale* domanda che le stesse realtà siano ordinate in vista del progetto di Dio e della conseguente utilità di tutti gli esseri umani. Tuttavia ha quasi dimenticato che il cristiano è anche *profeta* e in quanto tale ha dei corrispondenti compiti dentro e fuori della comunità ecclesiale. A noi sembra che una tale dimenticanza costituisca un grosso limite teologico e che la riscoperta della evangelizzazione, in quanto tale, non possa essere disgiunta da una serena quanto coraggiosa ripresa dell'assunto teologico della dimensione profetica che caratterizza ogni battezzato. La lezione del Vaticano II torna anche in questo caso di grande attualità: «Non vi è dunque nessun membro che non abbia parte nella missione di tutto il

Corpo, ma ciascuno di essi deve santificare Gesù, nel suo cuore e rendere testìmonianza di Gesù con spirito di profezia»[379].

Il testo richiama esplicitamente ciò che dice dei laici la costituzione sulla Chiesa *Lumen gentium:*

> «Cristo, il grande Profeta, il quale e con la testimonianza della vita e con la virtù della parola ha proclamato il Regno del Padre, adempie il suo ufficio profetico fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della Gerarchia, la quale insegna in nome e con la potestà di Lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni e li forma nel senso della fede e nella grazia della parola (cf At. 2,17-18; Ap. 19, 10), perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale. Essi si mostrano figli della promessa, se forti nella fede e nella speranza mettono a profitto il tempo presente (cf Ef 5, 16; Col. 4, 5) e con pazienza aspettano la gloria futura (cf Rom. 8, 25). E questa speranza non la nascondano nell'interno del loro animo, ma con una continua conversione e lotta "contro i dominatori di questo mondo tenebroso e contro gli spiriti maligni" (Ef 6,12) la esprimano anche attraverso le strutture della vita secolare»[380].

Il testo continua accostando la funzione del laico nella storia a quella dei sacramenti: «Come i sacramenti della Nuova Legge, alimento della vita e dell'apostolato dei fedeli, prefigurano un cielo nuovo e una nuova terra (cf Ap. 21, 1), così i laici diventano efficaci araldi della fede delle cose sperate (cf Eb. 11, 1), se senza incertezze congiungono a una vita di fede la professione della fede»[381].

Il Concilio precisa infine che la missione profetica del laico passa attraverso la testimonianza della vita e della parola, anteponendo la prima alla seconda: «Questa evangelizzazione o annunzio di Cristo fatto con la testimonianza della vita e con la parola, acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia, dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo»[382].

La profezia è allora una dimensione fondamentale dell'esistenza cristiana. Ritornarvi è un dovere per tutta la comunità ecclesiale, così come è necessario farvi continuo riferimento tanto nell'attività *kerygmatica* verso i lontani, che in quella formativa verso i vicini.

379 *PO* 2: *EV*/1, 1244.
380 *LG* 35: *EV*/1, 374.
381 *Ivi*.
382 *Ivi*.

8° CAPITOLO
Prassi cristiana tra mistica e politica

8.1. La testimonianza che rende credibile il Vangelo

La testimonianza con la vita è la prima e la migliore forma della evangelizzazione. Ma *testimoniare* non vuol dire solo professare pubblicamente la propria fede. Prima ancora che un termine forense, così come noi spesso l'intendiamo, la *martytìa* è un termine cristologico, è *martyrion* è sequela. La confessione della fede è riconoscere Cristo nella persona di Gesù[383], ma non può limitarsi a proclamare «Signore, Signore»[384]. Ciò non è bastato nemmeno per Pietro, la cui confessione di fede teorica non costituiva ancora la disponibilità a seguire Gesù sulla strada verso Gerusalemme. Rendere testimonianza non è dunque solo affermare con la bocca «tu sei il Cristo» (Mc 8,29). Ma è molto di più: è disponibilità a giocarsi tutto per seguirlo, persino la propria vita:

> «Convocata la folla insieme ai suoi discepoli, disse loro: "Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà. Che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?"» (Mc 8,34-36).

La testimonianza non può essere pertanto semplice attestazione della verità, ma è molto di più: è *fare la verità*[385]. Una verità che può assorbire totalmente il presente, ma può ipotecare anche il futuro, mettendolo a repentaglio. Così è successo anche in questi nostri ultimi anni, per alcuni che hanno preso sul serio insieme con la crocifissione e la risurrezione di Cristo anche la crocifissione e risurrezione del popolo di Dio.

Due soli esempi: mons. Oscar Romero e padre Ignacio Ellacuría. Il primo, a chi gli ricordava i rischi che correva, a motivo del suo instancabile impegno per il suo popolo di poveri, soleva dire: «se mi uccideranno, so che risusciterò nel mio popolo salvadoregno». Fu assassinato il 23 marzo del 1980. Nel suo *Diario* si trovano passaggi come questo:

> «Domenica 22 aprile [...] Di sera ho celebrato la santa messa nella parrocchia della Resurección [...] Il tema della predica è stato: "La comunità parrocchiale continua, sospinta dal soffio del Cristo Risorto, la missione della Chiesa che Cristo le ha affidato". Questa missione suppone croce e martirio, come testimoniava la tomba di padre Navarro, parroco assassinato nella sua stessa parrocchia. Ma è un dolore che viene assunto nella trasformazione nella vittoria di Cristo risorto, così come Lui ha assunto la sua croce e le sue umiliazioni nel merito glorioso della sua risurrezione»[386].

La testimonianza e il relativo martirio non tocca evidentemente solo i responsabili delle singole comunità, ma proprio come la storia dell'America centrale di questi ultimi decenni dimostra, tocca anche le comunità come tali, i suoi catechisti, i laici impegnati, le suore e quanti praticano un servizio anche solo di attenzione, prima ancora che di liberazione[387].

---

383 «Chi si vergognerà di me e delle mie parole davanti a questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con i santi» (Mc 8,38).

384 «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demòni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità» (Mt 7,21-23).

385 «Ma chi opera la verità viene alla luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio» (Gv 3,21).

386 O.A. ROMERO, *Diario*, La Meridiana, Molfetta (BA) 1991, 190-191.

387 Cf PAX CHRISTI INTERNAZIONALE, *Diritti umani in America Centrale.* El Salvador - Guatemala - Honduras - Nicaragua, EMI, Bologna 1989.

Certamente una cosa è parlare di *martyrìa* nelle comunità cristiane dell'Europa altra cosa è parlarne in paesi provati dalla persecuzione e dal martirio reale. Padre Ignacio Ellacuría, assassinato con altri *testimoni*[388] il 16 novembre 1989 a causa del suo impegno teologico per la liberazione del popolo salvadoregno, in una pubblicazione apparsa solo dopo la sua morte, aveva parlato dell'intera Chiesa dei poveri come di un *popolo crocifisso*:

> «Per popolo crocifisso qui intendiamo quella collettività che forma la maggioranza dell'umanità e deve la sua situazione di crocifissione a un ordinamento sociale promosso e sostenuto da una minoranza che esercita il suo dominio in funzione di un insieme di fattori che, nel loro insieme e per la loro incidenza storica, devono essere considerati peccato»[389].

La sua assimilazione del popolo oppresso dalla miseria alla crocifissione di Cristo nasceva dalla necessaria attenzione alla storicità dell'annuncio del regno, dell'annuncio della buona novella. Un annuncio che, per essere autentico, sa congiungere cristologia ed ecclesiologia, sequela e politica:

> «Per capire cos'è il popolo di Dio, occorre guardare attentamente la realtà che ci circonda, la realtà del nostro mondo dopo duemila anni di esistenza della Chiesa, dopo duemila anni dalle parole di Gesù che annunciavano l'approssimarsi del regno di Dio. Questa realtà è fatta dall'esistenza di una gran parte dell'umanità letteralmente e storicamente crocifissa da oppressioni naturali e, soprattutto, da oppressioni storiche e personali»[390].

La salvezza non è mitologica. Non è nemmeno pura salvezza intimistica. È tuttavia una realtà che investe l'esistenza personale fin nelle sue fibre più intime, così come investe la nostra co-umanità, l'essere insieme, l'uno con l'altro. Ciò significa la dimensione *collettiva* (*politica*) *della salvezza*:

> «Considerare una collettività soggetto della salvezza non solo non è estraneo alla Scrittura, ma addirittura trova in essa il suo senso originario. Per esempio, un individuo può costituirsi servo di Jahvè solo in quanto membro del popolo di Israele (J. Jeremias), perché la salvezza è offerta primariamente al popolo e nel popolo»[391].

Ma tornando alla nostra situazione, occorre dire che noi apparteniamo a quell'altra parte dell'umanità, quella che ancora commette il peccato sociale.

Gli schemi esaminati possono costituire non solo delle carte nautiche per verificare la propria ecclesiologia, ma anche degli indicatori per capire verso dove tende il proprio agire pastorale. Sono stati concepiti come schemi orientativi generali che ciascuno deve riscrivere sulla base della sua esperienza e delle sue acquisizioni teologiche personali. Chiudono comunque questo capitolo che verificando le attività fondamentali del popolo di Dio, vuole offrire anche l'occasione di una verifica non solo teologica, ma anche pastorale.

8.2. Prassi pastorale come prassi delle beatitudini

In fedeltà al Concilio Vaticano II occorre sempre ripartire dalla centralità della *Parola di Dio* e della *celebrazione eucaristica*, perché questa sia fonte e culmine della vita cristiana, come di tutta

---

388 Non sono trascorsi moltissimi anni, eppure di martiri come lui quasi non si sente più parlare. Vogliamo ricordare accanto al suo nome, anche i nomi degli altri uccisi nella residenza del Centro Monsignor Romero dell'università centroamericana José Simeón Cañas. Sono i cinque gesuiti J. Ramón Moreno, Armando López, Segundo Montes, Ignacio Martín Baró, Joaquín López e la cuoca Julia Elba con la figlia Celina.

389 I. ELLACURIA, «Il popolo crocifisso», in I. ELLACURIA - J. SOBRINO (a cura di), *Mysterium Liberationis*..., op. cit., 692.

390 *Ivi*, 682.

391 *Ivi*, 692.

l'evangelizzazione[392]. In questa visione, la cui validità è certamente indiscutibile, non deve tuttavia restare in ombra quella dimensione liberatrice della comunità credente senza della quale il popolo di Dio non assume in pieno la prassi di Gesù. Al fine di chiarire questo aspetto che, come già accennavamo precedentemente, può ricongiungere la teologia della liberazione alla teologia della pace, occorrerà ritrovare l'importanza della liberazione da ogni oppressione nella stessa descrizione teologica del popolo di Dio.

8.2.1. Strutturazione sociale del popolo delle beatitudini

Sempre più frequentemente si sente l'espressione che «la pratica ecclesiale ha strutturalmente una dimensione sociale»[393]. Ciò vale non nel senso della teologia cattolica rinascimentale, che ribadiva il valore della Chiesa come società, in contrapposizione controversistica alla Chiesa come realtà nascosta. Vale piuttosto nel senso della teologia dell'incarnazione. Parlando di *effetti sociali prodotti dalla stessa pratica della fede*, occorre dire che si tratta di effetti che comunque sono presenti, anche nel caso di una fede vissuta intimisticamente e secondo forme tradizionali, le quali, a prima vista, sembrerebbero del tutto disinteressarsi della società. E tuttavia, anche nel caso di una prassi lontana da quel modello ecclesiologico definito *storico-liberante,* l'agire del cristiano e della comunità cristiana non è mai socialmente asettico e politicamente neutrale. Lo conferma in modo incontestabile l'esperienza storica. Infatti, sebbene la prassi ispirata dal modello giuridico-gerarchico e da quello misterico-carismatico non incida sulla realtà nella direzione della prassi liberante di Cristo, ciò non vuol dire che non abbia conseguenze sociali. Né si può cercare una soluzione nella direzione di una desocializzazione della comunità cristiana. Occorre, al contrario, vagliare la natura degli effetti della sua presenza nel mondo. Del resto che la Chiesa abbia una sua rilevanza nella società deriva direttamente e immediatamente dal fatto che anche tutto ciò che le è proprio (gesti rituali, dottrina, pratiche, strutture e organizzazione) sono di natura pubblica e non possono non avere un'incidenza sociale.

Si può sintetizzare in diverse maniere la natura sociale della "pratica ecclesiale". Si può riscoprire la natura storica della fede nella più autentica tradizione giudaico-cristiana, in cui la predicazione del regno di Dio è stata sempre collegata con la tendenza a organizzare la società nella giustizia. Più in generale, il rapporto con Dio è stato sempre congiunto, come si è detto più volte, con una nuova impostazione relazionale con il prossimo.

Inoltre, la socialità del popolo di Dio è implicita nella sua ecclesiologia, di qualunque impostazione teologica essa sia. Certamente ha ragione chi afferma che «la pratica ecclesiale della fede ha degli effetti sociali, siano o no voluti per se stessi»[394].

Lo dimostrano non solo le tante associazioni e iniziative nate nel solco della prassi e della gestione della *carità*, ma la stessa attuale incidenza della presenza capillare di strutture legate al mondo della fede Ciò non vuol ancora dire che si tratta sempre di un'incidenza come quella da noi auspicata. In molti casi si è trattato e si tratta di una pur necessaria forma di *supplenza* ad ataviche o strutturali deficienze sociali e organizzative dello stato. In moltissimi casi di una presenza che assume le forme assistenziali di una cura diretta e immediata di quanti la società civile trascura. Anche per queste ragioni, la prassi della Chiesa ha assunto sempre più la fisionomia di *offerta e gestione di servizi.* In realtà si deve coraggiosamente ammettere che solo in pochi casi tale prassi è rimasta effettivamente profetica ed è stata innovativamente determinante. Ciò è accaduto sia

---

392 *PO* 5: *EV*/1, 1253. Ma cf anche *LG* 17: *EV*/1, 327: nell'eucaristia il popolo di Dio si ritrova convocato in Cristo, e «prega insieme e lavora, affinché l'intera pienezza del cosmo si trasformi in popolo di Dio, Corpo di Cristo e tempio dello Spirito santo».

393 V. COSMAO, «Servizi della società», in B. LAURET - F. REFOULÉ (diretto da), *Iniziazione alla pratica della teologia* 5, op. cit., 258.

394 V. COSMAO, «Servizi...», op. cit., 261.

perché l'accordo della Chiesa con gli organi sociali e statali creava una proficua simbiosi di scambio per entrambi, sia perché una prassi innovativamente politica è molto più scomoda e più difficilmente gestibile. Per questo la si delega, in genere, a persone e gruppi minoritari. Accade sovente che di fronte a questi "cani sciolti" ci siano inizialmente resistenze, censure e atteggiamenti di eccessiva prudenza, salvo il dover ammettere successivamente che proprio costoro hanno rappresentato il meglio del Vangelo e costituiscono il migliore esempio di prassi cristiana.

A fronte di quest'esperienza già acquisita e per evitare il ripetersi di errori storici già commessi, si avverte oggi più che mai l'esigenza di ritornare a una prassi delle pratica credente che sia sufficientemente critica e autocritica. *Critica* verso le forme di ingiustizia, di oppressione, di disuguaglianza generate dalla società dalla quale si è favoriti ed *autocritica* rispetto ai propri errori e alla tentazione ricorrente di accordarsi con i vincitori e con la classe dominante. Può essere questo «uno dei nuovi servizi che la Chiesa è indotta ad assumersi?» Quale? «Quello della critica dell'organizzazione ingiusta, basata sulla disuguaglianza, ed oppressiva della società?»[395].

Può essere uno dei servizi. Meglio sarebbe se esso fosse l'unico, vero servizio intorno al quale possano ruotare tutti gli altri. Non perché gli altri siano tutti da comprimere o rendere funzionali, ma perché sono, invece, da giudicare a partire da questo discernimento, scaturente dalla stessa *evangelizzazione*. Solo se l'evangelizzazione è *autoevangelizzazione,* è veramente credibile. C'è di più: solo allora è veramente fedele al Vangelo al quale si richiama. L'autoconversione è il movimento spirituale, esistenziale ed ecclesiale che realizza quella che si deve chiamare *autoevangelizzazione*. È un processo che si può sintetizzare nell'espressione *convertirsi a Cristo per convertire la Chiesa*.

Questa giusta esigenza proveniente dal cuore del Vangelo è ai nostri giorni un'esigenza sposata totalmente dal magistero di Papa Francesco, che oltre a parlarne frequentemente cerca di renderla visibile anche nella sua prassi e nelle sue scelte.

A quanto già presente nell'esortazione apostolica dopo il sinodo sull'evangelizzazione, *Evangelii gaudium*, basterà qui aggiungere ciò che Papa Francesco ha detto, per esempio, all'apertura del Convegno ecclesiale della Diocesi di Roma, il 16 giugno 2014. Riferendosi all'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, ha detto:

> «Anche oggi è il documento pastorale più importante, che non è stato superato, del post-Concilio. Dobbiamo andare sempre lì. È un cantiere di ispirazione quell'Esortazione Apostolica. E l'ha fatta il grande Paolo VI, di suo pugno. Perché dopo quel Sinodo non si mettevano d'accordo se fare una Esortazione, se non farla…; e alla fine il relatore - era san Giovanni Paolo II - ha preso tutti i fogli e li ha consegnati al Papa, come dicendo: "Arrangiati tu, fratello!". Paolo VI ha letto tutto e, con quella pazienza che aveva, cominciò a scrivere. È proprio, per me, il testamento pastorale del grande Paolo VI. E non è stata superata. È un cantiere di cose per la pastorale»[396].

Ma che lo stessa *Evangelii nuntiandi* non sia un testo meramente esortativo, bensì tendente a cambiare la Chiesa, lo ribadisce ancora Papa Francesco, che ne ha raccolto, a sua volta, il testimone:

> «Dobbiamo avere il cuore di Gesù, il quale «vedendo le folle ne sentì compassione, perché erano stanche e sfinite come pecore che non hanno pastore» (*Mt* 9,36). Vedendo le folle, ne sentì compassione. A me piace sognare una Chiesa che viva la compassione di Gesù. Compassione è "patire con", sentire quello che sentono gli altri, accompagnare nei sentimenti. È la Chiesa madre, come una madre che carezza i suoi figli con la compassione. Una Chiesa che abbia un cuore senza confini, ma non solo il cuore: anche lo sguardo, la dolcezza dello sguardo di Gesù, che spesso è molto più eloquente di tante

395 *Ivi*, 270.

396 Fonte: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140616_apertura-convegno-diocesano.html.

parole. Le persone si aspettano di trovare in noi lo sguardo di Gesù, a volte senza nemmeno saperlo, quello sguardo sereno, felice che entra nel cuore. Ma — come hanno detto i vostri rappresentanti – deve essere tutta la parrocchia ad essere una comunità accogliente, non solo i sacerdoti e i catechisti. Tutta la parrocchia! Accogliere… »[397].

La conversione della Chiesa avviene ovviamente guardando a Cristo. Seguendo il suo stile e i suoi passi. È un itinerario in cui ciascuno può e deve fare la sua parte, collegandosi continuamente alle proprie radici, coniugando il principio della *conversione personale* con quello della *conversione collettiva.* Il metodo del convertirsi *nella* Chiesa e *come* Chiesa si prefigge di offrire il proprio contributo per convertire *la* Chiesa. In questa maniera si evita la pretesa di convertire gli altri, perché insieme ci si mette in stato di conversione. Solo così si può vivere seriamente e serenamente l'autoevangelizzazione, a partire dalla quale si può finalmente parlare dell'evangelizzazione degli altri. Nel processo attraverso cui il popolo di Dio diventa soggetto, perché l'autoevangelizzazione sia credibile, occorre chiarire sempre meglio, anche i contenuti e il metodo della evangelizzazione. Nella *soggettivizzazione* del popolo di Dio la contrapposizione talora esistente tra diverse funzioni e diversi soggetti ecclesiali (pastori e presbiteri, operatori pastorali e altri soggetti oggi operanti, religiosi e gruppi, movimenti ed associazioni), si può superare solo se ciascuno di essi si pone in stato di conversione.

In questo processo, l'evangelizzazione della società si deve effettuare anche sui *contenuti* trasmessi, che non possono divergere da quelli evangelici, sì da passare dalla tanto reclamizzata "pace del cuore" a una effettiva pace collegata con la giustizia e con la crescita della corresponsabilizzazione dei cristiani. Ma ciò ha notevoli effetti anche sulla scelta degli *strumenti,* che non possono essere in contraddizione con il Vangelo, fino a poter parlare di evangelizzazione anche degli strumenti adoperati. Di essi alcuni devono essere accantonati perché contrari al Vangelo (propagandismo, burocratismo, formalismo, trionfalismo, ricerca di potere, alleanze con i potenti ecc.), e si deve ritornare a un metodo che sia il più vicino al metodo di Gesù e degli apostoli (povertà, semplicità, comunicazione personale e diretta, critica alle forme oppressive dell'uomo ecc.).

8.2.2. Il popolo di Dio che riconcilia la storia

Per compiere un'autoevangelizzazione liberante c'è bisogno di una crescita ecclesiologica che porti a una concezione della Chiesa come popolo di Dio in quanto *soggetto storico*, secondo l'espressione adoperata già nel 1985 dalla Commissione teologica internazionale[398], che ribadiva il legame del popolo di Dio a Cristo e, suo tramite, il radicamento nel mistero trinitario di Dio, vedendovi il fondamento della soggettività storica della Chiesa: «ora proprio perché si riferisce a Gesù Cristo e allo Spirito, il nuovo popolo di Dio si costituisce nella sua identità di soggetto storico"[399].

Su questa scia la Chiesa ha una *missione* nella storia, dove deve concretizzare il piano liberante di Dio:

---

397 *Ivi.*

398 COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Themata selecta de ecclesiologia* occasione XX anniversari conclusionis concilii oecumenici Vaticani II, 7 ottobre 1985, 3.1: *EV*/9, 1688; sulla *ekklēsía* come traduzione greca dell'ebraico *qahal* cf *ivi*, 1.2: *EV* 9, 1674: «Secondo l'intima intenzione della costituzione conciliare *Lumen Gentium*, intenzione non contraddetta dalla riflessione postconciliare, l'espressione "popolo di Dio" adoperata unitamente ad altre denominazioni per indicare la Chiesa, mira a sottolineare il carattere sia di "mistero" sia "soggetto storico" che in ogni circostanza la chiesa attualizza e "realizza" in modo indissociabile».

399 *Ivi*, 3.2: *EV* 9, 1691.

«in quest'ottica, la missione, che costituisce il fine storico del popolo di Dio, provoca un'azione specifica, che nessun'altra azione umana può sostituire, azione insieme critica, stimolatrice e realizzatrice del comportamento degli uomini, nel cuore dei quali ognuno gioca la propria salvezza. Sottovalutare la funzione propria della missione e quindi ridurla non può che aggravare i problemi del mondo»[400].

Lungi da ogni forma di integrismo e, pertanto senza voler sostituire a progetti e attività intramondani autonomi un insieme di progetti propri, la Chiesa deve ispirarsi alla spiritualità della lettera a Diogneto:

«A tale proposito i membri del popolo di Dio non costituiscono un gruppo particolare che si differenzierebbe dagli altri gruppi umani sul piano delle attività con cui gli uomini, quali che siano, "umanizzano" il mondo. Per i membri del popolo di Dio, come per tutti gli altri uomini, esistono solo le condizioni ordinarie e comuni della vita umana che tutti, secondo la diversità della loro vocazione, sono chiamati a condividere in solidarietà»[401].

L'idea, fedele al testo e allo spirito conciliare, è che i cristiani devono lavorare "dall'interno" del mondo per la "santificazione" del mondo, fermentandolo di spirito evangelico e contribuendo a «rendere visibile Cristo agli altri principalmente con la testimonianza della la loro vita e col fulgore della fede, della speranza e della carità»[402].

Ma ciò significa una corresponsabilità alle sorti del mondo stesso, in piena solidarietà con quanti già cercano di migliorarlo. Il popolo di Dio appare, anche per questa ragione, soggetto storico, perché agisce nella storia e per la storia umana, operando per la sua maturazione e fruttificazione nel senso voluto da Dio, ma non contrapponendosi agli altri o in concorrenza con loro, ma condividendo ciò che di valido è presente nel mondo.

8.3 Stranieri a casa propria e a casa propria in terra straniera

Il discorso finora sviluppato significa anche il pieno diritto di cittadinanza che il popolo di Dio ha nella stessa storia e il suo continuo movimento di trascendenza nei riguardi di essa. Da un lato, infatti, il popolo di Dio avverte la comune corresponsabilità e la solidarietà di tutta la vicenda storica umana, ma, dall'altra, sa che la storia rimane ancora in costruzione e che uno *scarto qualitativo* intercorre sempre tra ciò che essa è oggi e ciò che ancora deve diventare. Ciò ci riporta al paradosso già formulato nella *Lettera a Diogneto*, detta anche *Discorso a Diogneto*, dal nome del destinatario di questo splendido scritto paleocristiano, giunto a noi anonimo.

Illustrando la vita e le convinzioni dei cristiani l'autore scriveva oltre la metà del primo secolo, che essi

«pur vivendo in città greche o barbare - come a ciascuno è toccato - e uniformandosi alle abitudini del luogo nel vestito, nel vitto e in tutto il resto, danno l'esempio di una vita sociale mirabile, o meglio - come dicono tutti - paradossale. Abitano nella propria patria, ma come pellegrini; partecipano alla vita pubblica come cittadini, ma da tutto sono staccati come stranieri; ogni nazione è la loro patria, e ogni patria è una nazione straniera [...]. Vivono nella carne ma non secondo la carne. Dimorano sulla terra, ma sono cittadini del cielo. Obbediscono alle leggi vigenti, ma con la loro vita superano le leggi»[403].

I commentatori riportano anche i testi biblici sottostanti al paradosso. Relativamente alla vita non secondo la carne e alla cittadinanza del cielo, sono citati 2Cor 10,3 e Rm 8,12-13 e Fil 3,18-20. Ma a questi si potrebbero aggiungere molti altri, come il paradosso giovanneo «essere nel mondo,

---

400 COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Themata...*, op. cit., 3.2: *EV*/9, 1693.

401 *Ivi*, 3.4: *EV*/9, 1696.

402 *LG* 31: *EV*/1, 363.

403 «Discorso a Diogneto», in G. CORTI (a cura di), *I Padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1966, 364-365.

ma non del mondo» (cf Gv 15,19; 17,14-16) e la concisa ma efficacissima asserzione di Eb 13,14: «Non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura». Del resto anche la lettera agli Ebrei, richiamando, lo stato pellegrinante degli appartenenti al popolo di Dio già nell'Antico Testamento, affermava: «nella fede morirono tutti costoro, pur non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti e salutati da lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sulla terra» (Eb 11,13).

Ma ciò non faceva che attualizzare la stessa coscienza di pellegrinaggio di Abramo: «Io sono forestiero e di passaggio in mezzo a voi» (Gn 23,4) e del popolo di Dio in genere. Si tratta di una coscienza ininterrotta e generale, che il popolo di Dio non ha mai dimenticato, come dimostrano alcuni salmi, composti in differenti epoche storiche. Cosi, ad esempio, il Sal 39,13 prega con intensità: «Non essere sordo alle mie lacrime, perché io sono un forestiero, uno straniero come tutti i miei padri». Il Sal 119,19 confessa: «Io sono straniero sulla terra, non nascondermi i tuoi comandi». Vi è sullo sfondo la lapidaria affermazione di Dio in Lv 25,33: «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri ed inquilini».

Il posto d'onore che la pratica dell'accoglienza e dell'ospitalità ha sempre avuto nella comunità cristiana nasce da queste premesse. Dall'esperienza del passaggio e dell'esilio deriva una particolare sensibilità del popolo di Dio verso chi vive in esilio e si trova a condividere il suo passaggio. Anche lo straniero poteva celebrare la pasqua del Signore in Israele, pur con le condizioni di Es 12,48. L'ospitalità, caldamente raccomandata anche nel Nuovo Testamento, ha un fondamento teologico suggestivo e impegnativo: l'ospite segna il passaggio di Dio, è un suo messaggero. La *Lettera agli Ebrei* insiste: «Non dimenticate l'ospitalità; alcuni, praticandola, hanno accolto degli angeli senza saperlo» (Eb 13,2).

L'accoglienza dell'altro come messaggero di Dio, la convinzione che siamo tutti stranieri e concittadini nello stesso tempo sono pertanto la base di una spiritualità che tenta di conservare l'indole peregrinante di tutto il popolo di Dio. Una spiritualità che è tuttavia consapevole che non solo il soggetto, ma l'intera compagine ecclesiale è soggetto storico. È un'idea che, sviluppata e approfondita meglio di quanto si possa fare qui, potrebbe forse offrire la soluzione al problema riguardante la simultanea e convergente *soggettivizzazione* dell'esistenza singola e dei gruppi sociali, soprattutto di quelli più poveri e più bisognosi di dimostrare a se stessi e agli altri la loro effettiva dignità di figli di Dio. Buona parte della teologia contemporanea europea ha tentato finora, di percorrere la strada della valorizzazione dell'esistenza individuale, sì da giustificare in primo luogo «il credente come soggetto di storia», cosa che è stata giudicata negativamente da altri[404]. Nulla però vieta, come è stato già osservato, di operare una sintesi tra il valore di *soggetto* della singolarità personale e quello della realtà collettiva recuperabile all'interno della teologia del popolo di Dio. Non è un'occasione di crescita soltanto teorica, ma può essere anche un autentico *kairós*, un tempo privilegiato di Grazia: riuscire a saldare insieme la responsabilità che ciascuno ha di compiere in solitudine le proprie scelte[405] con la scelta ecclesiale di una promozione reale del soggetto collettivo. Ma ciò ci apre all'ultima sezione del nostro discorso, relativamente alla pedagogia e teologia della liberazione degli oppressi.

---

404 Così suona anche il titolo di un'interessante approfondimento del pensiero di Bultmann e delle obiezioni a lui mosse dalla "teologia politica", in A. RIZZI, *Il credente come soggetto di storia*, Borla, Roma 1978.

405 *Ivi*, 5: «La fede cristiana è il coraggio e la forza del credente di assumersi nella solitudine della decisione la responsabilità del suo agire» (Bultmann).

8.4 Dalla pedagogia degli oppressi alla teologia della liberazione degli oppressi

Cercando di cogliere il valore della storia, non sminuendo né il valore dell'intervento di Dio, ma nemmeno il valore dell'agire del singolo e del popolo credente, non sfuggirà che le abituali soluzioni proposte non sono generalmente capaci di sopportare quella dimensione "teo-antropologica" della storia medesima, che fa sì che essa sia contemporaneamente sotto l'influsso dell'agire di Dio e sia opera della prassi dell'uomo[406]. La qualificazione della prassi nella storia come teologale407, non pone Dio e l'uomo in antitesi, ma vede la storia stessa nel contesto della grazia e della collaborazione umana, della vocazione di Dio e della risposta umana. Essa ci consente di parlare di una realtà *teo-antropologica*[408] della storia, facendoci ravvisare in essa un progetto complessivo, che viene da Dio, e l'insieme di atti che nascono nella capacità prototipicamente umana della prassi, che risponde al Suo appello. L'alternativa allo storicismo e al positivismo, siano essi di natura scientifica oppure di natura mitologica greca o indiana, può essere costituita solo da una concezione che inglobi il progetto e l'esecuzione, il fine e i mezzi, per pervenire ad un obiettivo. Che includa anche l'interazione tra Dio e uomo e tra uomo e uomo. Come giustamente ritengono anche altri[409], questa visione della storia coglie la *prassi* come *intenzione realizzata*, cioè come tensione verso e *pro-gettarsi* in avanti dello spirito, in una fattibilità prospettica che è azione, ma proprio perché tale, è intimamente collegata ad un'idea. Se la storicità è allora un ritmo ininterrotto di «progetto-esecuzione, idea-realizzazione, che costituisce la cellula dell'uomo»[410], la storia salvifica, non può essere compresa al di fuori di una progettualità complessiva, quella divina, comunicata e affidata alla collaborazione umana, e per quanto qui ci interessa, ad esseri umani associati in una comunità che Dio stesso convoca come luogo e strumento di salvezza. Una salvezza che abbraccia la storia e in essa proprio l'uomo come suo collaboratore, che in obbedienza al suo piano salvifico, sia intelligente e partecipe.

8.5. Il popolo di Dio tra antiche scelte e nuove sfide

8.5.1.Rimando al tema complessivo

Interrogandoci sul valore teologico della realtà, avevamo raccolto l'invito a *cercare ancora*. Abbiamo tentato di *cercare oltre* e la nostra ricerca ci ha condotti alle soglie di quella più complessiva concezione dell'uomo aperta all'*ulteriorità* e all'*alterità*[411]. Si è affacciata una concezione incastonata in un intero universo teologico, capace di cogliere nel *vissuto dell'uomo* il *vissuto di Dio*, perché scorgeva nella progettualità umana (progettualità storica e comunitaria nello stesso tempo) una più vasta e più profonda progettualità salvifica, la *soterìa* di Dio, cioè quel piano salvifico che Dio ha prefigurato prima di noi e senza di noi, e che tuttavia Egli va compiendo con la nostra cooperazione, il nostro interagire con lui, attraverso la storia umana e nella nostra storia collettiva.

---

406 A riguardo, condividiamo, per la sua impostazione di fondo, la soluzione che Rizzi individua a partire da Bultmann. È il tentativo di cogliere biblicamente un'integrazione tra agire divino ed azione umana, cogliendo la tipicità dell'agire dell'uomo proprio in quanto *credente*, nell'obbedienza della fede, e l'agire di Dio nella realtà del suo *appello* rivolto storicamente all'uomo: «Obbedienza è l'"opera" attraversata dall'"atto", come risposta al mondo attraversato dall'idea creatrice. Creazione come chiamata e obbedienza come risposta fanno rispettivamente l'unità del mondo e l'unità del soggetto e, congiuntamente, l'unità del soggetto con il mondo» (*ivi*, 109).

407 Cf G. MAZZILLO, *La teologia come prassi di pace*…, cit., 37 e *passim*.

408 Il termine può anche non essere felice. È scelto solo come abbreviazione di *teologico* e *antropologico*.

409 Cf P. VANZAN, «La teologia...», op. cit., 12-13 e A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo*. Saggio di cristologia fenomenologica, AVE, Roma 1972, 35-37.

410 A. RIZZI, *La grazia come libertà*. Per un'attualizzazione del trattato di antropologia teologica, Dehoniane, Bologna 1975, 27.

411 Sull'argomento cf G. MAZZILLO, «La fede tra dono e ricerca», in Vivarium 20 ns (2012/3) 241-262, leggibile anche da: www.puntopace.net/Mazzillo/MazzilloFedeCome%20Ricerca.pdf.

Dovrebbe essere ormai acquisita la natura di questa nostra cooperazione con Dio: una cooperazione che ripercorre le stesse modalità dell'agire di Dio verso di noi e pertanto un agire solidale vissuto nella sequela di Gesù. Sia che lo si qualifichi come solidale, sia che lo si indichi nei termini più classici della pratica dell'amore (o della *carità*), si tratta di un agire che interessa non solo il singolo cristiano, ma la stessa comunità in quanto tale, al punto che si può parlare di una vera e propria *testimonianza comunitaria dell'amore*. Ciò è stato acquisito dalla stessa riflessione magisteriale del Vaticano II e di non pochi pronunciamenti delle diverse conferenze episcopali di varie parti del mondo. A quelli già menzionati gioverà forse aggiungerne qualcuno meno recente, ma da non dimenticare, come quello dei vescovi italiani, quando scrivevano:

> «[Rifare con l'amore il tessuto cristiano della comunità ecclesiale]. L'evangelizzazione e la testimonianza della carità esigono oggi, come primo passo da compiere, la crescita di una comunità cristiana che manifesti in se stessa, con la vita e le opere, il Vangelo della carità. È vero, infatti, che sentiamo urgente rivitalizzare il tessuto sociale del nostro paese, con lo sguardo rivolto a tutta l'umanità: ma ciò ha come condizione "che si rifaccia il tessuto cristiano delle stesse comunità ecclesiali". Se il sale diventa insipido, con che cosa infatti lo si potrà rendere salato»[412].

Vangelo, testimonianza, carità e vita comunitaria erano in questo testo i riferimenti non solo pastorali, ma anche dottrinali degli Orientamenti per gli anni '90. Corrispondevano all'avvenuta maturazione conciliare di passaggi ecclesiologici particolari, dei quali si potrà pur sempre obiettare che sono ancora da tradurre in prassi ecclesiale, e tuttavia è già molto che siano stati recepiti almeno a livello dottrinale.

Che si tratti di veri e propri *passaggi* (di mentalità e sensibilità teologica) appare evidente nel confronto con la teologia antecedente al concilio, anche se non si avvertirà mai abbastanza che una volta recepita una nuova ecclesiologia, non è detto che la Chiesa si sia già rinnovata come per incanto. Riconoscerlo ed adoperarsi per una verifica in questo senso può essere forse uno dei migliori contributi ad un effettivo rinnovamento pur sempre ancorato non solo al tradizionale *sentire cum ecclesia* (nel senso di una consonanza con il pensiero e con le valutazioni della gerarchia), ma anche un effettivo *sentire ecclesiam* (nel senso di un'avvertita corresponsabilità nel giudicare particolari situazioni e nel progettare e assecondare corrispondenti interventi ecclesiali). Si potrà arrivare solo per questa via a quel clima di partecipazione che anche il testo in oggetto si augurava: «Ciascuno, secondo il proprio ministero e il dono dello Spirito Santo ricevuto, deve sentirsi impegnato in prima persona a edificare la comunità nell'amore di Cristo, partecipando con piena corresponsabilità alla sua vita e alla sua missione»[413].

Ma ciò significa una corresponsabilizzazione di tutti per la vicenda ecclesiale, nell'attraversamento di quei passaggi obbligati non solo da parte di quanti hanno conosciuto le due stagioni ecclesiali, quella antecedente e quella susseguente al concilio, ma anche e soprattutto da parte di coloro che sono venuti dopo il Vaticano II. Proprio costoro infatti, non avendo nessuna esperienza di questi effettivi itinerari, propugnano in non pochi casi modalità e impostazioni che invece sono soltanto una ricaduta nei vecchi modelli.

C'è dunque ancora bisogno, secondo gli inviti pressanti anche di Papa Francesco, di alcuni *passaggi* che sono veri e propri trapassi culturali prima ancora che ecclesiali. Sono qui considerati *obbligati* perché senza di essi non è possibile compiere le scelte del vaticano II, quelle opzioni di fondo che, solo se assecondate e coerentemente perseguite, producono una doverosa *esodalità*

---

412 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e testimonianza della carità. Orientamenti pastorali per gli anni '90*, 26.

413 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione ..., 26.*

ecclesiale. Sono passaggi già indicati altrove[414], e che qui riprendiamo con alcune integrazioni e nuove contestualizzazioni. Vanno dalla *fede professata* alla *fede praticata*, dall'*apologetica* del miracolismo al *narrare Dio con una vita credibile*, dalla *carità* come *virtù individuale* alla riscoperta dell'*amore come dinamismo teologale*, dalla *Chiesa societas* alla Chiesa come *popolo di Dio*. Individuano un mutamento sostanziale nei contenuti fondamentali dell'agire cristiano perché riguardano la concezione della fede, della Chiesa e della carità. Sono tuttavia strettamente collegati a delle vere e proprie opzioni che il Vaticano II ha certamente compiuto e che in questa seconda parte raccoglieremo intorno a due grandi titoli: 1) dalla parte della Parola e 2) le opzioni di Dio e le opzioni del suo popolo. Solo facendo tali scelte la comunità ecclesiale potrà affrontare quelle che abbiamo chiamate le sfide del futuro.

8.5.2. Il primato della Parola di Dio

La prima grande scelta operata dal Vaticano II è quella di dare l'assoluto primato alla Parola di Dio. Un primato non solo dottrinale, si diceva, ma anche sostanziale. Il concilio ritiene che la Chiesa si convertirà nella misura in cui saprà mettersi in ascolto della Parola di Dio: una Parola che è Vangelo di grazia e di salvezza, di liberazione e di speranza. Passare *dal Vangelo creduto al Vangelo vissuto* è uno degli snodi fondamentali della teologia del Vaticano II e riguarda la stessa concezione della fede, dalla quale poi dipende l'ecclesiologia come pure l'atteggiamento della Chiesa nei riguardi del mondo. Nel Vaticano II siamo in presenza di una fede che non è il solo ossequio intellettuale nei confronti delle verità credute o della pura e semplice Verità in quanto tale. Questo era il concetto della fede sottostante al Vaticano I, quando la presentava come soggezione dell'uomo al suo Creatore e come dipendenza della ragione umana (creata) alla Verità (increata) che è Dio[415]. Nel Vaticano II invece la fede si esprime come accoglienza della vocazione che Dio rivolge all'uomo, una vocazione che appare dispiegata in tutta la sua ampiezza nella *Gaudium et spes*[416] e che viene descritta come vera e propria vocazione tanto alla vita trinitaria che a quella comunitaria, in un continuo impegno storico verso gli altri, un impegno concreto prestato allo scopo di migliorare il mondo per testimoniare e anticipare l'avvento del regno di Dio sulla terra.

È pertanto pienamente da condividere che con il Vaticano II le gioie e angosce degli uomini sono entrate del *Denzinger*, cioè in quella raccolta di affermazioni riguardanti il nostro "*depositum fidei*" e che fino a questo concilio terminavano di solito con la sanzione della scomunica a quanti non credessero rettamente: "*anatema sit*", cioè "sia scomunicato". Non si tratta solo di un diverso metodo di approccio al mondo, per cui la Chiesa sarebbe passata dalla scomunica al dialogo, ma di una diversa concezione della fede. Questa non si esaurisce nell'ossequio della propria intelligenza alla Verità, ma è più biblicamente intesa come adesione di tutta l'esistenza umana a Dio che chiama continuamente a una vocazione di amore, un amore attraverso cui il mondo stesso è da guardare con gli occhi di Dio. Ne deriva che non potrà capire il Vaticano II chi non si accosta al mondo con l'amore di questo stesso concilio. Non lo capirà mai nemmeno "l'uomo di Chiesa" il cui cuore resta lontano da quei problemi ed aneliti avvertiti dal Vaticano II. Ritorna la massima agostiniana dell'amore come unica via per poter conoscere. In definitiva, non solo chi non ama il Concilio non potrà capirlo, ma non lo capirà neanche chi non ama l'uomo, gli uomini, il mondo e il loro futuro.

La solidarietà è radicata in quest'approccio di *syn-patheia*, la capacità e la volontà di soffrire e sperare insieme con gli altri, con uno sguardo di amore che ripropone, testimonia e attualizza

---

414 Cf G. MAZZILLO, «Rinnovamento ecclesiologico e "nuova evangelizzazione"» in *Vivarium* 1 n.s. (1993) n. 1.

415 *Dei Filius*, cap. 3 (DS 3008).

416 Cf E. KLINGER, «Der Glaube des Konzils», in E. KLINGER und K. WITTSTADT (Hg.) *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Herder, Freiburg / Basel / Wien 1984, 615.e

l'atteggiamento amorevole di Dio. La fede è insomma solidarietà non solo teologica, ma teologale, perché intrisa della carità di Dio. Ne è tutto pervaso il Vaticano II, il cui trapasso teologico è, a ragione, particolarmente avvertito nel passo spesso citato che recita: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo»[417].

Ma sbaglia chi parla solo di opzione antropologica della Chiesa conciliare, senza indicarne le intime ragioni teologiche. L'afflato della solidarietà è coscienza di una corresponsabilità verso quegli stessi uomini ai quali Dio ha parlato e continuamente parla, ai quali Cristo si è donato anima e cuore. Si può asserire che ciò che è autenticamente umano sta a cuore anche ai discepoli del Signore[418] per la fondamentale ragione che questi sono suoi discepoli e ne devono accogliere e praticare la Parola. L'opzione antropologica è dunque innanzi tutto un'opzione teologica e la scelta della condivisione solidale è scelta di restare in costante ascolto della Parola del Signore. Da queste premesse dottrinali scaturiscono tanto l'imperativo etico della solidarietà che l'accoglienza del dono di Dio della corresponsabilità. Tutto ciò in forza della fede che asseconda e persegue una comunione che sa testimoniare l'amore di Dio con il prodigio di una vita concretamente spesa, e non tanto retoricamente proclamata, verso i fratelli.

8.5.3. Il ruolo della Parola nell'ecclesiogenesi

La Parola di Dio per la Chiesa è tutto. La sua stessa genesi non è concepibile senza di essa. Dalla Parola di Dio la Chiesa è non solo convocata, ma anche generata. L'espressione del Vaticano II "Dio parla al suo popolo"[419] non è solo un'immagine o una acquisizione liturgica della *Sacrosanctum Concilium*, indica molto di più: colui che parla è lo stesso che ha fatto le cose con la sua Parola. Ha dato l'esistenza con il soffio della sua bocca, sicché «egli parla e tutto è fatto, comanda e tutto esiste»[420]. La Parola di Dio che ha creato i mondi, ha plasmato la Chiesa e la sostiene in vita. La sua convocazione, come è stato già nell'Antico Testamento, raduna e raccoglie, mette insieme uomini diversi, stirpi differenti e persino popoli dissimili, per operare il prodigio della liberazione, per realizzare l'alleanza.

Dio parla per convocare il suo popolo. Chiama Mosè dal roveto ardente per radunare la sua comunità: «Va'! Riunisci gli anziani d'Israele e dì loro: Il Signore, Dio dei vostri padri, mi è apparso, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, dicendo: Sono venuto a vedere voi e ciò che vien fatto a voi in Egitto» (Es 3,16).

Alla stessa maniera Gesù, Parola vivente del Padre, raccoglie quel popolo, per nutrirlo di Parola e di pane: «Sbarcando, vide molta folla e si commosse per loro, perché erano come pecore senza pastore, e si mise a insegnare loro molte cose» (Mc 6,34).

L'assemblea di Dio è costituita come tale dalla sua Parola, una Parola che soccorre, perché riaggrega i dispersi, in forza di un'elezione che risale al di là del tempo. La comunità di Dio è stata da lui, e solo da lui, voluta come tale, cioè popolo scelto tra gli altri. Istituendo l'*assemblea sacra*, la Parola ne fissa anche i caratteri: «Tu infatti sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio; il Signore

417 *GS* 1, *EV*/1, 1319.

418 Il testo infatti prosegue: «e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (*ivi*).

419 *SC* 33, *EV*/1, 52s.

420 Sal 33,9; cf Gen 1,3s;Is 48,13; Sal 148,5;Gv 1,3.

tuo Dio ti ha scelto per essere il suo popolo privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla terra» (Dt 7,6)[421].

La Parola di Dio proclama una reciproca appartenenza tra Jahvè e il suo popolo, tanto da affermare «voi sarete il mio popolo ed io sarò il vostro Dio!» (Es 6,7)[422].

A questo popolo, di cui Dio rimane pur sempre re, guida e capo[423], la sua parola si rivolge continuamente con l'accorato appello: «ascolta, popolo mio»[424].

È lo stesso appello con cui Gesù si rivolge ai suoi discepoli perché stiano con lui: «Venite in disparte, in un luogo solitario, e riposatevi un po'» (Mc 6, 31) e agli oppressi e agli afflitti di ogni genere: «Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime. Il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero» (Mt 11,28-30).

Se il giogo poteva talvolta sembrare pesante nell'Antica alleanza, ciò avveniva solo a scopo di correzione, affinché il popolo di Dio si ravvedesse[425], perché JHWH voleva, allora come vuole adesso, solo recare dolcezza e felicità ai suoi eletti[426]. Se ciò vale già per l'Antico Testamento, nel Nuovo si afferma decisamente il carattere gratificante della Parola di Dio, che chiama a libertà e non a schiavitù[427].

La Chiesa, in quanto popolo di Dio, è generata, nutrita e liberata dal suo Signore. La sua Parola le affida come compito la convocazione, la cura e la liberazione dei suoi stessi membri, cioè di quelli riconosciuti esplicitamente come tali, e di quanti facciano semplicemente parte della comunità umana.

8.5.4. La Parola come *buona notizia*

Se il Vangelo è davvero buona notizia, non può essere che annuncio di liberazione nei vari livelli in cui si esprime la vicenda umana, sia personale che comunitaria. È lieta notizia di quella sorprendente gratuità che viene da lontano, ma che tocca le persone e le cose a noi più vicine. Tocca l'intimo di ciascuno di noi e le strutture storico-sociali nelle quali viviamo e con le quali interagiamo. È insomma l'annuncio che ci riempie di stupore: cioè che ciascuno di noi è amato e benedetto da Dio. Ciascuno, e perciò tutti, ma in particolar modo quelli che hanno più bisogno di sentirselo dire e di vederselo dimostrato: i senza speranza e senza nessuno, i diseredati, gli impoveriti e gli infelici di ogni sorta.

---

421 Cf Is 62,12; Ger 2,3; Am 3,2; e più in generale Es 19,6; Es 22,30; Es 34,9; Dt 4,20; Dt 14,2; Dt 26,18; Dt 28,9; Dt 32,9; 2Mac 2,17; 2Mac 5,19; 2Mac 6,16; 2Mac 7,16; 2Mac 14,15; Sal 33,12; Sal 148,14; Sal 149,4; Is 26,11; Is 41,8-9; Is 43,4; Is 43,20; Is 51,16; Is 63,8; Ger 51,19; Dn 2,44; Os 1,9; Os 2,1; Os 2,3; Os 2,25; Mi 6,3; At 13,17s.; Rm 9,25; Rm 11,1s.

422 Cf anche Lv 26,12; Dt 9,29; Dt 27,9; Dt 29,12; 1Re 8,51; Sal 100,3; Is 64,8; Ger 7,23; Ger 24,7; Ger 30,22; Ger 31,1; Ger 31,33; Ger 32,38; Bar 2,35; Ez 11,20; Ez 14,11; Ez 34,30; Ez 36,20; Ez 36,28; Ez 37,23; Ez 37,27; Zc 8,8; Zc 13,9; Eb 8,10; 1Pt 2,9; 1Pt 2,10; Ap 21,3;

423 Cf Nm 23,21; 2Mac 1,29; 2Mac 2,7; 2Mac 14,34; Sal 14,7; Sal 28,8; Sal 68,8; Sal 79,13; Sal 95,7; Sal 135,14; Sal 136,16; Is 63,14; Mi 7,14.

424 Sal 50,7; Sal 78,1; Sal 81,9; Sal 81,12; Ger 5,21; Ger 13,10; Bar 4,5. «Popolo mio» è una delle varianti di popolo di Jahvè, che come è stato evidenziato nell'AT prevale letterariamente (354 volte) su quella di «popolo di Dio» (2volte). Si rimanda a N. LOHFINK, «Il "popolo di Dio". Che cosa dice l'antico Testamento su un'espressione centrale nei fuochi d'artificio verbali del concilio», in IDEM, *Le nostre grandi parole. L'Antico Testamento su temi di questi anni*, Paideia, Brescia 1986, 127-144, citato T. CITRINI, «Questioni di metodo dell'ecclesiologia conciliare», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1994, 15-41. Ma cf anche per l'intera problematica della validità della locuzione "popolo di Dio" G. MAZZILLO, «Popolo di Dio», in GIANFRANCO CALABRESE - PHILIP GOYRET - ORAZIO PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1084-1097.

425 Cf Os 10,11.

426 Cf Sir 24,18; Sir 51,23-30; ; Pr 3,17.

427 Gal 5,1; At 15,10.

Sapersi amati con un amore autentico, non blaterato, né reclamizzato, non fittizio né strumentale, non per ciò che si dovrebbe essere, ma per quello che si è, non nonostante, ma proprio a causa della propria situazione di minorità e di bisogno: proprio questo costituisce il Vangelo di salvezza e di grazia, di liberazione e di speranza. Costituisce il Vangelo della pace: una pace piena che finalmente riconcilia con il proprio cuore, mentre si fa esperienza dell'abbraccio di Dio. Riconcilia con gli altri, con *i diversi*, non più nemici, né concorrenti, né avversari, ma tutti figli dello stesso Padre, tutti redenti dallo stesso sangue di Cristo. È il nucleo del lieto annuncio della speranza, la speranza che un mondo più fraterno è più solidale è finalmente cominciato. È iniziato e si va compiendo con l'abbraccio di Dio, perché l'amore vero è un amore concreto, è l'amore che mentre abbraccia solleva da terra (parafrasando un'espressione di Giovanni Paolo II), è l'amore che corre a soccorrere il figlio caduto, per prendersi cura di lui.

La Parola di Dio è *euangelion,* notizia di gioia, annuncio di pace, perché riconciliazione e salvezza (*evangelium pacis*), ma, per questa ragione, tende necessariamente a ristabilire rapporti interumani basati sulla giustizia perché fondati in Dio e quindi nella verità, (*evangelium liberationis*). Dio irrompe nel nostro mondo attraverso la vicenda e la realtà umano-divina di Cristo e ce ne dà immediatamente notizia. Perciò l'*euangelion* è soprattutto annuncio dell'amore, Vangelo della carità (*evangelium caritatis*)[428]. Una carità che fa allargare le mani alla condivisione e spinge infaticabilmente i piedi alla testimonianza e alla propagazione del Vangelo, perché brucia prepotentemente nel cuore[429].

8.5.5. Una Parola che diffonde la pace

L'*evangelium pacis* è l'annuncio dell'amore di Dio, quell'amore di cui ogni essere umano, anche senza esserne cosciente, ha impellente bisogno. Contrariamente a ciò che ritiene il razionalismo, ammalato di autosufficienza e succube infelice della propria *razionalità*[430], ogni essere avverte la necessità esistenziale non solo di sentirsi amato, ma anche dell'attestazione dell'amore. La Parola di Dio viene incontro a questo radicale bisogno di amore, che è anche confessione di insufficienza e implicita richiesta d'aiuto. Afferma senza dubbio alcuno con le parole della sapienza:

> «Hai compassione di tutti, perché tutto tu puoi, non guardi ai peccati degli uomini, in vista del pentimento. Poiché tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi?» (Sap 11, 23-25).

La Parola di Dio ha come suo nucleo portante e come principio fondativo di ogni ulteriore discorso su Dio proprio questa certezza, che Dio ci è amico perché ama la vita e vuole la pace di ogni sua creatura. Annuncia la pace con Dio nel momento in cui testimonia la prassi di Dio, che fa sempre con noi ciò che egli chiede anche alla sua comunità: «salvare, cioè abbracciare e sollevare con amore redentivo»[431]. Ogni agire di pace tanto del singolo cristiano come della comunità nel suo insieme nasce come risposta a questa proposta di Dio. È fede non in un qualsiasi Dio, ma nel Dio della rivelazione, che coltiva pensieri di pace, Quei pensieri di JHWH sono diventati progetto e trama esistenziale della vita di Gesù, che come dicevamo all'inizio è artefice e principe di pace. Lo è

---

428 Questa triplice connessione si può evidenziare attraverso non pochi riscontri biblici. È tuttavia esemplare in alcuni testi paolini come questo: «State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia, e avendo come calzatura ai piedi lo zelo per propagare il vangelo della pace» (Ef 6,14-15; cf Is 40,3.9).

429 La "caritas Christi" che "urget nos", è la carità di Cristo che ci preme da dentro, passando dal cuore, alle mani e ai piedi", «Poiché l'amore del Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che morto e risuscitato per loro» (2 Cor 5,14-15) .

430 Cf GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 61-62.

431 *Ivi*, 63.

stato nel suo peregrinare per le strade della Palestina e per le vie ancora più contorte dei cuori dei suoi contemporanei, come degli uomini di oggi. Egli era certamente sorretto da un solo pensiero: «Io conosco i progetti fatti a vostro riguardo ... progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza» (Ger 29,11).

In Gesù, come dicevamo, avveniva l'identificazione non solo con il progetto di pace di Jahvè, ma con la stessa pace, sicché la sua vita era tutta in quel progetto che esprimeva le sue scelte, la sua vita e la sua sorte fino, a diventare pace attraverso il suo corpo immolato e il suo sangue versato, sull'altare liturgico della sua cena di addio, come sull'altare insanguinato della croce. Per questo «Egli non è solo la nostra pace, in senso esistenziale e personale, ma anche in senso storico e sociale. Possiamo dire: in senso politico, perché abbatte, servendosi oggi anche di noi, qualsiasi muro di separazione che si frapponga tra Dio e gli uomini, tra gli uomini nelle loro relazioni, a qualsiasi livello, e tra i popoli, perché sempre ne abbatte il muro «frammezzo, cioè l'inimicizia» (Ef 2,14).

La Parola di Dio è l'annuncio di Cristo pace tra Dio e le sue creature, di pace tra tutte le sue creature. Lo stesso popolo di Dio, al pari dei discepoli, è chiamato ad essere "costruttore di pace", dal momento che dobbiamo essere i facitori di un mondo rinnovato, di figli di Dio (Mt 5,7).

9° CAPITOLO
Le opzioni di Dio e le opzioni del suo popolo

9.1. Narrare Dio attraverso la credibilità dell'amore

Per l'ecclesiologia del Vaticano II la Parola di Dio che costituisce la Chiesa è una *con-vocazione* alla vita trinitaria di uomini riuniti insieme, che nella sequela di Cristo, e grazie alla spinta propulsiva dello Spirito Santo, camminano verso il regno. La Chiesa non cammina da sola: cammina insieme con il genere umano e attraversa la stessa storia. Con la storia umana infatti e con l'intera famiglia degli uomini i discepoli di Cristo sono realmente e intimamente solidali:

> «La loro comunità, infatti, è composta di uomini, i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò essa si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia»[432].

Dalla *Lumen Gentium* sappiamo però che se i destinatari della solidarietà sono tutti, ci sono tuttavia delle opzioni da compiere:

> «Come Cristo ... è stato inviato dal Padre ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quelli che hanno il cuore affranto, a cercare e salvare ciò che era perduto (Lc 19,10): così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dall'umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore povero e sofferente, si premura di sollevarne l'indigenza, e in loro intende di servire il Cristo»[433].

Il Concilio precisa quindi che la Chiesa deve restare fedele alle consegne che il Padre ha fatto al suo Inviato e che Cristo ha trasmesso alla sua comunità. Dovrà pertanto scegliere non solo i destinatari preferenziali dell'azione di Dio, ma dovrà seguire la prassi di Gesù nei loro confronti: dovrà *preoccuparsi di loro* e premurarsi di *"sollevarli" dall'indigenza.* Solo così potrà effettivamente *servire Cristo in loro.* In questa maniera potrà praticare la *comunione*, cioè quella realtà che è apparsa

---

[432] *GS* 1: *EV/1*, 1319.

[433] *LG* 8: *EV/*1, 306.

a molti una delle realtà più specifiche dell'ecclesiologia del Vaticano II[434], ma che comunque come un effetto dell'azione dello Spirito Santo che «guida la Chiesa per tutta intera la verità (...), la unifica nella comunione e nel ministero, la istruisce e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti»[435].

È una realtà comunque sostanzialmente dinamica e che abbraccia anche la cosiddetta dimensione *orizzontale*, quella della "unione degli uomini", così determinante per la teologia del Vaticano II, una comunione interumana che risponde, come si diceva, alla vocazione a partecipare alla vita di Dio[436], attraverso l'indispensabile mediazione di Cristo, ma che si estende oltre i confini puramente istituzionali della Chiesa[437].

Da queste premesse ecclesiologiche non si può non ribadire quanto affermato dal già citato sinodo straordinario sul Vaticano II: "Ciò è di grande importanza specialmente nei nostri tempi poiché la Chiesa, in quanto una ed unica, come sacramento, è cioè segno e strumento di unità e di riconciliazione, di pace fra gli uomini, e le nazioni, le classi e i popoli"[438].

È una comunione che non livella tutti o che copre, sotto un irenismo di comodo, le disuguaglianze che pur esistono tra i popoli e tra gli uomini e che la Chiesa deve contribuire ad eliminare. Il sinodo infatti riprendendo il tema della scelta preferenziale affermava:

> «Dopo il concilio Vaticano II la Chiesa è divenuta più consapevole della sua missione a servizio dei poveri, degli oppressi, degli emarginati. In questa opzione preferenziale, che non va intesa come esclusiva, splende il vero spirito del Vangelo. Gesù Cristo ha dichiarato beati i poveri (Mt 5,3; Lc 6, 20) ed egli stesso ha voluta essere povero per noi (2Cor 8,9). Oltre alla povertà materiale, c'è la mancanza di libertà e dei beni spirituali, che in qualche modo può ritenersi una forma di povertà, ed è particolarmente grave quando la libertà religiosa viene soppressa con la forza»[439].

Chiarita la natura della povertà che abbraccia un ampio spettro di effettive situazioni di disagio provocate dalla volontà umana, si potrebbe dire di *oppressione*, il Sinodo indicava anche il compito che la comunità cristiana deve assumere:

> «La Chiesa deve denunciare profeticamente ogni forma di povertà e di oppressione, e difendere e promuovere ovunque i diritti fondamentali ed inalienabili della persona umana. Ciò vale soprattutto quando si tratta di difendere la vita umana fin dal suo inizio, di proteggerla in ogni circostanza dagli aggressori e di promuoverla effettivamente sotto ogni aspetto»[440].

Per concludere con una precisazione che riguarda la *missione salvifica* della stessa Chiesa: una missione che riguarda la globalità dell'uomo, la sua dimensione spirituale ma anche, parimenti, la sua dimensione temporale:

> «Il sinodo esprime la propria comunione con i fratelli e le sorelle che soffrono persecuzioni a causa della loro fede e che soffrono per la promozione della giustizia; per loro innalza preghiere a Dio. La missione salvifica della Chiesa in rapporto al mondo dobbiamo intenderla come integrale. La missione della Chiesa, sebbene sia spirituale, implica la promozione anche sotto l'aspetto temporale»[441].

---

434 Cf A. ACERBI, *Due ecclesiologie*. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium", Dehoniane, Bologna 1975.

435 *LG* 4: *EV*/1, 287.

436 *DV* 2: *EV*/1, 873.

437 Il testo conciliare infatti afferma: «tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da Lui veniamo, per Lui viviamo, a Lui siamo diretti» (*LG 3, EV*/1: 286).

438 SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro saluti mundi*, *EV*/9, 1801.

439 *Ivi*, *EV*/9: 1815.

440 *Ivi*.

441 *Ivi*, *EV*/9: 1816.

Del resto, le precisazioni del Sinodo straordinario sono in linea con tutta l'impostazione dottrinale che, dalla conferenza dell'episcopato latino-americano di Medellin e di Puebla, per arrivare a quella più recente di Santo Domingo, ha chiarito la natura globale della missione salvifica della Chiesa, e la natura integrale della *liberazione*[442]. La comunione non contraddice questa acquisizione, ma impedisce al termine stesso di scadere in una sorta di ambiguità di sapore romantico o spiritualizzante.

Anche i Vescovi Italiani avevano inteso chiarire la portata della "comunione": «Quando diciamo 'comunione' pensiamo a quel dono dello Spirito per il quale l'uomo non è più solo né lontano da Dio, ma è chiamato ad essere parte della stessa comunione che lega tra loro il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e gode di trovare dovunque, soprattutto nei credenti in Cristo, dei fratelli, con i quali condivide il mistero profondo del suo rapporto con Dio»[443].

Mettendo in rapporto comunione e testimonianza, si può allora concludere:

> «L'annuncio che la chiesa è chiamata a fare nella storia si riassume ... in un'affermazione centrale: "Dio ti ama, Cristo è venuto per te, per te Cristo è "Via, Verità, Vita". Dalla forza e dalla radicalità di questo annuncio scaturiscono l'ardore della vita e dell'impegno dei cristiani, l'incisività e la capacità di rendere contemporanea all'uomo l'espressione con cui il messaggio è annunciato e portato a efficacia di vita, la novità e fecondità dei metodi di cui deve far uso oggi l'evangelizzazione»[444].

Non si tratta di un'efficacia perseguita in quanto tale o in maniera pragmatica, ma di un autentico coinvolgimento spirituale e perciò esistenziale, Infatti vale oggi ciò che si affermava allora:

> «Chi vuole annunciare e dialogare non può non partire dal proprio incontro personale con Cristo e da una vita profondamente innestata nell'esperienza della comunità cristiana. Anche se - parallelamente - deve sempre aver viva la consapevolezza che la verità che annuncia è Gesù Cristo, una verità più grande delle sue parole, della sua comprensione, della sua esperienza e della vita stessa della chiesa. Altrimenti, rischia di non annunciare Cristo ma se stesso, una sua verità»[445].

È il grande presupposto di un concetto di carità non più pietistica, né assistenzialistica, ma come celebrazione ed espressione dell'amore solidale e appassionato di Dio, un amore che se non esclude mai nessuno, predilige i più derelitti. Ciò avviene per la semplice ragione che «l'impegno sociale deve coniugare carità e giustizia»[446]. È un'ulteriore ragione teologica e una preziosa precisazione dottrinale sull'*amore preferenziale per i poveri*:

> «In questa prospettiva l'amore preferenziale per i poveri si mostra come "un'opzione, o una forma speciale di primato nell'esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la tradizione della chiesa. Essa si riferisce alla vita di ciascun cristiano, in quanto imitatore della vita di Cristo, ma si applica ugualmente alle nostre responsabilità sociali e, perciò, al nostro vivere, alle decisioni da prendere coerentemente circa la proprietà e l'uso dei beni»[447].

---

442 «Evangelizzare è fare quel che fece Gesù Cristo... Egli ci sfida a dare una testimonianza autentica di povertà evangelica nel nostro stile di vita e nelle nostre strutture ecclesiali, facendo come egli fece. Questo è il fondamento che ci impegna ad una opzione evangelica e preferenziale per i poveri; un'opzione ferma ed irrevocabile, ma non esclusiva, né escludente...» «IV CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO. SANTO DOMINGO 12-28 OTTOBRE 1992. *Nuova evangelizzazione... testo integrale del documento finale*», n. 178, in *Adista* XXVI (5 dicembre 1992) 23.

443 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Documento pastorale Comunione e comunità: I. Introduzione al piano pastorale, Roma, 1 ottobre 1981, n.14:* ECEI/*3, 646.*

444 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e testimonianza...*, cit. *n. 25.*

445 *Ivi*, n. 32.

446 *Ivi*, n. 38.

447 *Ivi*, n. 39.

Il motivo è ancora una volta teologico: la scelta di Dio, attestata dalla Scrittura non può che essere assecondata dalla Chiesa:

> «Senza questa solidarietà concreta, senza attenzione perseverante ai bisogni spirituali e materiali dei fratelli, non c'è vera e piena fede in Cristo. Anzi, come ci ammonisce l'apostolo Giacomo, senza condivisione con i poveri la religione può trasformarsi in un alibi o ridursi a semplice apparenza (cf Giac 1, 27-2, 13). La carità evangelica, poiché si apre alla persona intera e non soltanto ai suoi bisogni, coinvolge la nostra stessa persona ed esige la conversione del cuore»[448].

9.2. L'opzione sempre precisata e sempre confermata

La scelta dei poveri come scelta di Dio, irreversibilmente confermata e portata a compimento da Gesù, è stata senza ombra di dubbio fatta propria anche dalla Chiesa conciliare. Ai testi già citati che la confermano, si potrebbero aggiungere tutti quelli del magistero di Giovanni Paolo II, che in più di un'occasione ha ribadito che tale scelta è non solo legittima, ma è necessaria per la Chiesa stessa[449].

Non si tratta di una scelta della povertà in quanto tale, ma della scelta fatta da Dio già attraverso la parola profetica, che esprime nello stesso tempo *denuncia sociale* ed è anche *opzione preferenziale* per quanti soffrono e gemono a causa della povertà. Se la povertà è assunta da Gesù, come dai suoi seguaci, ciò avviene per una scelta radicale verso Dio e per solidarietà verso i diseredati. Per la Chiesa non può essere diversamente. Vale per i "seguaci della via", la via che è Cristo, quanto è stato formulato a mo' di principio: *il povero è il primo dopo l'Unico*, perché proprio il povero è *il primo* (da scegliere, da amare, da servire) dopo Dio, che è *l'Unico* (da adorare e ascoltare)[450].

È un principio che non viene mai negato, anzi, sebbene con diverse formulazioni, viene confermato quando si affronta l'argomento dei poveri come destinatari privilegiati dell'agire di Dio. Infatti nessuna dichiarazione ha mai smentito, né lo potrà mai fare, quanto la Parola di Dio da una parte e il Vaticano II dall'altra hanno affermato riguardo a questa scelta. Non si tratta infatti di una posizione ecclesiale regionale, presa solo da alcuni episcopati, come quello latino-americano, ma di una maturazione ecclesiale, che recepisce in pieno quanto in quella regione del mondo la Chiesa intera ha compreso come dimensione impreteribile del Vangelo e dell'evangelizzazione.

Lo stesso strettissimo rapporto tra testimonianza evangelica e servizio solidale dell'amore, che abbiamo visto nel magistero a noi più vicino, si può cogliere agevolmente anche nella riflessione dell'episcopato latino-americano riunito a Medellin (24.8-6.9.1968), schieratosi chiaramente e profeticamente dalla parte dei poveri, nei termini di preferenza e di solidarietà a vantaggio di questi[451].

La scelta dei poveri era, secondo il pensiero dei vescovi raccolti a Medellin, contestuale ad una prassi di testimonianza e di servizio:

> «La Chiesa dell'America Latina, data le condizioni di povertà e di sottosviluppo dei continente, avverte l'urgenza di tradurre questo spirito di povertà (di Cristo) in gesti, atteggiamenti e norme che

---

448 *Ivi*.

449 Già il 21. 12. 1984 Giovanni Paolo II nel *Discorso ai cardinali e alla curia romana* ricordava che la chiesa aveva solennemente proclamato di far sua l'opzione preferenziale per i poveri, la quale non doveva essere considerata, aggiungeva, in senso esclusivo e nemmeno solo nel senso materiale della mancanza dei beni economici. Poveri sono infatti anche quanti sono defraudati della libertà e dei loro diritti civili. La scelta preferenziale per i poveri è successivamente ripresa in molte occasioni, tra cui la *Laborem exercens* e la *Sollicitudo Rei Socialis*.

450 È questo il senso dell'*opzione preferenziale per i poveri*, ribadita anche dalla chiesa italiana, che si appella alle finalità della proprietà e dell'uso dei beni, affermate dalla *Sollicitudo rei socialis*, [n. 42: *EV*/10/2672].

451 Cf MEDELLIN, Testi integrali delle conclusioni della seconda Conferenza generale dell'piscopato latino-americano, Quaderni ASAL 11-12 (1974) Roma, 229-239.

facciano di essa un segno più luminoso e autentico del suo Signore. La povertà di tanti fratelli invoca giustizia, solidarietà, testimonianza, impegno, sforzo e superamento perché si compia pienamente la missione salvifica affidata dal Cristo. (...) La situazione presente esige, poi, dai vescovi, sacerdoti, religiosi e laici, lo spirito di povertà che, "spezzando i legami del possesso egoistico dei beni temporali, stimola i cristiani a disporre organicamente l'economia e il potere a beneficio della comunità" [Paolo VI, Allocuzione durante la Messa del giorno dello sviluppo, Bogotà, 23.8.1968]". La povertà della Chiesa e dei suoi membri nell'America Latina dev'essere segno e impegno. Segno del valore inestimabile del povero agli occhi di Dio, impegno di solidarietà con coloro che soffrono»[452].

9.3. La socializzazione della fede

L'analisi finora compiuta e documentata porta ad un'ulteriore conclusione riassumibile sotto il titolo della *socializzazione della fede*. È una espressione con cui si vuole intendere il valore comunitario dell'atto di fede e la contestualizzazione del cammino della comunità cristiana nel più vasto cammino della comunità umana in quanto tale.

È vero, i cambiamenti intercorsi tra le dichiarazioni esaminate e l'attuale momento storico sembrano aver portato grandi cambiamenti nella società, fino al punto di aver reso quasi onnipresente e insuperabile l'iniqua biforcazione prodotta dal capitalismo tra ricchi e poveri. Qualcuno vede in ciò una sorta di tappa irreversibile della stessa storia, che ormai costituirebbe persino la fine della storia umana[453]. I teologi più sensibili, quando non si adattano a una mentalità piuttosto corrente, che con l'avvento del mondo unipolare e il trionfo del capitalismo reale, pensa solo a ribattezzare il profitto, come si è visto con Novak, ritengono invece che solo la Parola di Dio sia intramontabile, al di là del passaggio dei cieli e della terra e che l'opzione per i poveri sia perennemente attuale. Si interrogano anch'essi su che *cosa resta*, nei fatti, *della opzione per i poveri*[454], ma si deve precisare che altro è l'impossibilità congiunturale di cambiare alcune realtà storiche attuali, altro è l'impossibilità reale, che non può estendersi oltre la congiuntura e ritenersi una sorta di legge suprema metafisicamente inviolabile. Si deve condividere che capitalismo e socialismo non sono, né dal punto di vista economico e nemmeno dal punto di vista meramente epistemologico, due realtà uguali e contrarie. Se il capitalismo rimane un sistema rigidamente economico che rinuncia a qualsisia ulteriore controllo etico ed ideale, in nome del realismo della legge del mercato, il socialismo era ed è un sistema che ubbidisce a una sorta di molla interna ideale (e per questo più fragile) del rinnovamento della società a beneficio dei meno abbienti. Lo si ammette oggi tranquillamente anche in dichiarazioni che di solito, nella lotta per la difesa dei diritti umani individuali, hanno per lo più rimarcato esclusivamente i limiti di questa visione della realtà, identificando il socialismo ideale con quello reale. Di fronte ai guasti del liberismo reale, anche San Giovanni Paolo II non esitava ad affermare: «Ciò che chiamiamo comunismo ha la sua storia: è la storia della protesta di fronte all'ingiustizia, come ho ricordato nella Enciclica *Laborem exercens*. Una protesta del grande mondo degli uomini del lavoro, che è divenuta un'ideologia. Ma *tale protesta è divenuta anche parte del magistero della Chiesa*»[455].

E tuttavia, se i poveri non sono ancora il soggetto storico che pure si è ascritto al popolo di Dio, non si tratta di un'*impossibilità intrinseca*. Occorre ancora ripeterlo, ed oggi bisogna persino testimoniarlo, perché per il popolo di Dio i tempi non sono migliori di quelli dell'esilio babilonese, né di quelli della persecuzione romana o delle tante persecuzioni in cui il *realismo* del dispotismo ha cercato di piegare l'*idealismo* della comunità cristiana.

---

452 *Ivi*, 228-229.

453 Cf F. FUKUYAMA, «The End of History», in *The National Interest* 16/1989.

454 Cf J. M. VIGIL, «O que fica da opçao pelos pobres?», in *Persp. Teol.* 26 (194) 187-212.

455 GIOVANNI PAOLO II, *Varcare…*, cit., 145.

Per tutte queste ragioni si deve convenire con chi al crollo del socialismo reale non vuole associare il crollo dell'opzione preferenziale per i poveri, o gli impoveriti, che Dio ha amato e continua ad amare. Alcuni anni fa, pur chiedendosi «Anche la teologia della liberazione è in crisi»?, risultava certamente realistico ammettere una certa crisi dovuta a stanchezza e a mutate situazioni generali, ma rimaneva pur sempre la validità di una teologia tutta ancorata a due fattori, dei quali il primo è intramontabile: la fedeltà alla parola di Dio, il secondo purtroppo non è in crisi: la miseria crescente di interi continenti. Qualcuno scriveva:

> «In verità, la questione di base per la teologia della liberazione non è mai stata il marxismo come teoria e il socialismo come proposta, come hanno voluto certe interpretazioni equivoche e maliziose. No, ciò che la teologia della liberazione metteva in questione era la miseria dei miserabili e l'imperativo della loro liberazione. Ecco la sorgente dove ha attinto la teologia della liberazione, unita insieme alla parola della fede (...) La teologia della liberazione deve continuare a richiamare alla coscienza della Chiesa e della società che i poveri esistono, che essi gridano di dolore e che essi proclamano la liberazione»[456].

9.4. Popolo di Dio che organizza la speranza

9.4.1. Laboratori di speranza

«L'organizzare la speranza» nei luoghi e nei contesti storici nei quali c'è bisogno di progettualità e di liberazione è un compito dell'intero popolo di Dio. Affiora oggi con le caratteristiche di una doppia speranza: quella di un effettivo rinnovamento della Chiesa e quello di una concretizzazione storica della *soterìa* cristiana. Ciò può avvenire a patto che si compiano quei passaggi prioritari già evocati e che nell'ascolto della Parola di Dio il suo popolo resti sempre *Chiesa in continuo stato di conversione* e *comunione che trasforma la realtà storico-sociale*: in una parola, che il popolo di Dio sia laboratorio di speranza e di effettiva liberazione.

Per tutto ciò resta comunque una condizione indispensabile: che tutte le componenti della Chiesa e di tutti i membri del popolo di Dio restino in cammino, cioè vivano un itinerario di continua conversione a Cristo. Ciò significa che tutti insieme ci mettiamo in stato di conversione sicché come Chiesa pratichiamo l'autoevangelizzazione. A partire da questa autoevangelizzazione si può e si deve correttamente impostare anche l'evangelizzazione degli altri.

9.4.2. In stato di continua conversione

La prima condizione è dunque il permanere di tutte le componenti e di tutti i membri del popolo di Dio in un itinerario di continua conversione a Cristo perché, ci si possa convertire nella Chiesa e si possa insieme aiutare a convertire la Chiesa. Ciò significa che nessuno si arroga il diritto di convertire sempre e solo gli altri, ma che insieme ci si mette in stato di conversione sicché come Chiesa viene affrontata e praticata l'autoevangelizzazione. A partire da questa si può e si deve correttamente impostare l'evangelizzazione degli altri.

In questo contesto l'autoevangelizzazione non può diventare un nuovo slogan accanto ad altri già assunti, perché occorre sempre badare al fatto che il vero problema non è l'evangelizzazione, nuova o antica che sia, il vero problema è il Vangelo, perché il Vangelo è Cristo. A Lui occorre sempre far riferimento. Un Vangelo davvero accolto non si limita a credere astrattamente *a* Cristo, ma crede anche *in* ciò che lo stesso Cristo ha creduto: nell'uomo e nel suo futuro, nella fraternità e nella pace.

---

456 C. M. BOFF, «Anche la teologia della liberazione è in crisi?», in: *Rocca* (1991/8) 48.

Questa identità cristiana è l'irrinunciabile presupposto di ogni altra identità: «Essere cattolico significa confessare la fede cristiana nella fedeltà ai contenuti dell'Antico e del Nuovo Testamento, alla predicazione magisteriale e alle esperienze storiche dei cristiani, uomini e donne»[457]. Significa, parimenti, una piena valorizzazione dell'intero popolo di Dio, sì da prendere sul serio il fatto che

> «La totalità dei fedeli [...] non può sbagliarsi nel credere» (Costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen gentium*, 12). «Il riferimento reciproco, in determinati casi anche l'antagonismo tra credenti e magistero, è fissato qui come dato ecclesiologico fondamentale [...]. Non ci può essere predicazione magisteriale valida che non si preoccupi della consapevolezza di fede dei credenti»[458].

L'identità del popolo di Dio è fissata da quell'atto d'amore immeritato e preveniente di Dio che non significa esclusione di altri, anzi valorizza pienamente gli altri, nella loro diversità e nelle loro differenti manifestazioni religiose. Ciò comporta una dimensione ecumenica da vivere sempre e da realizzare da parte di tutti nella Chiesa.

Sicché la Chiesa dopo il Vaticano II deve amare gli uomini e saper adoperare la loro lingua, come scrive ancora Greinacher, e tuttavia, occorre aggiungere, il popolo di Dio deve ormai imparare a praticare quell'opzione preferenziale per i poveri e gli infelici che è stata vista come irreversibile.

9.6. Storia e progetti storici

In questa prospettiva il popolo di Dio riprogetta, realizza e comprende la storia. Fa proprio il progetto di Dio e tenta di realizzarlo nell'oggi e nelle circostanze attuali. Ma ritorna ogni volta ad apprendere quello stesso progetto che viene da lontano, di fronte al quale egli deve ascoltare ed imparare, convertendosi al Dio vivo che non di rado lo chiama, attraverso le vicissitudini storiche, a riconvertirsi alla Storia, cioè a quella da lui voluta e pensata. Il popolo di Dio perciò è chiamato a condividere e finalmente, seppure per tentativi ed approssimazioni, a identificarsi con quel progetto, rinunciando ai suoi progetti parziali, che non di rado costituiscono fortissime tentazioni, come fu già per il popolo di Dio nel deserto.

Alla luce dell'esperienza storica, sembrano essere ricorrenti due tentazioni nella ministerialità all'interno e all'esterno della Chiesa. La prima si potrebbe chiamare concezione assolutista, la seconda pastoralista. Con la prima si intende un'autocomprensione della Chiesa secondo la quale il popolo di Dio rimane pur sempre un popolo di sudditi che devono essere governati, ammaestrati e santificati da chi nella Chiesa detiene una particolarissima triplice *potestas* proprio a questo scopo. Il popolo di Dio non è più la complessità dell'*ekklēsía*, ma solo l'insieme di quanti sono la "comunità" dei fedeli (nessuno adopererebbe più il termine "massa", ma a ben considerare le cose, il senso resta proprio questo). La *potestas* rischia così di diventare puro e semplice potere e la soggettualità del popolo di Dio resta estremamente problematica.

La seconda tensione-tentazione, pur ammettendo una soggettualità complessiva del popolo di Dio, ne vede la sua realizzabilità sul piano del dover-essere più che dell'essere. Ritiene inoltre che il progetto divino passi attraverso la realizzazione di una serie quasi illimitata di competenze e sottodivisioni di compiti e di ruoli all'interno della Chiesa stessa, coltivando la nascosta, ma non sempre cosciente, sfiducia di fondo nel popolo di Dio medesimo, nonostante questo sia ancora definito assemblea di Dio e corpo mistico di Cristo.

---

457 N. GREINACHER, «L'identità cattolica nella terza epoca della storia della chiesa. Il concilio Vaticano II e le sue conseguenze per la teoria e la prassi della chiesa cattolica», in *Concilium* XXX (1994/5) 756-771, qui 769.

458 *Ivi*, è citato O. H. PESCH, *Das Zweite Vaticanische Konzil.* Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse - Nachgeschichte, Würzburg 1993, 185.

Dalla Chiesa società perfetta non è difficile cadere nella Chiesa-direttorio, manifestando così una sorta di complesso iperprotettivo, simile a quello di genitori che volendo essere troppo premurosi per i propri figli, rischiano di comprometterne e ritardarne lo sviluppo. Rimane un'alternativa, quella da noi chiamata *teologico-pedagogica*, o più sinteticamente *teo-pedagogica*. Proprio questa prospettiva viene a combaciare con una prassi che ripercorre gli itinerari di Dio e ne scorge l'opera e la presenza nel mondo. Essa prende sul serio, a differenza delle altre due, l'essere soggetto del popolo di Dio, la sua soggettualità e la sua effettiva possibilità di realizzare e di intendere l'intenzione di Dio. Facendo propria l'*intentio Dei*, la tensione verso qualcosa che è già in Dio, il suo popolo ne intende e comprende la voce e il progetto, gettandosi con lui nella realizzazione storica, osando persino l'impossibile, perché chi vive realmente di Dio non può temer nulla dalla storia.

A questa prospettiva ci sembra possa essere legittimamente ricondotta quella prassi, talora chiamata coscientizzazione (intenzionale e teologica insieme) che non è solo una necessità per i popoli dei continenti extraeuropei, ma per tutta la Chiesa universale. Ne offrono un esempio le comunità del terzo mondo, africane, asiatiche e latino-americane, note spesso come "comunità di base".

La coscientizzazione, in ambito non ancora necessariamente teologico, ma anche sul piano meramente pedagogico, vuol indicare quel processo attraverso il quale i soggetti storici, (che sono tali in linea di principio, ma senza esserne coscienti) diventano consapevoli di questo loro stato, tirandone tutte le conseguenze atte a una propria autorivalutazione e al proprio riscatto, ponendo fine alla reificazione operata ai loro danni dalla miseria, dall'oppressione e dalla dipendenza e affermandosi finalmente come soggetti storici (reali ed effettivi)[459].

La teologia ha recepito in pieno il valore non esclusivamente pedagogico, ma, diremmo nel nostro linguaggio, teo-antropologico della coscientizzazione, mostrandone l'indispensabilità metodologica nel processo che porta gli oppressi e i diseredati ad affermarsi ed essere riconosciuti per ciò che essi sono realmente agli occhi di Dio: popolo di soggetti liberi e responsabili[460]. La teologia va così comprendendo che il popolo dei non soggetti è popolo di Dio, perché Dio chiama i non soggetti al riscatto e il popolo degli oppressi alla liberazione.

A livello teologico non si può inoltre ignorare che il passaggio da una coscienza acritica (presente nei diseredati e negli appressi in forme che vanno ulteriormente analizzate) ad una coscienza critica, capace di accogliere la proposta della libertà e della liberazione di Dio, è fondamentalmente e preliminarmente condizione necessaria per realizzare l'ecclesiologia del Vaticano II. L'ecclesiologia di comunione e di partecipazione non può non essere che una teologia di redenzione e di liberazione. Ecclesiologicamente parlando, la *pedagogia degli oppressi* non può non diventare *teologia degli oppressi.*

In questo senso si può e si deve parlare di compito teo-pedagogico della Chiesa, come risposta e realizzazione storica del progetto di Dio. L'intenzione di Dio espressa e mediata dall'intenzione ed esecuzione storica di Cristo diventa così *intentio ecclesiae*, intenzione della Chiesa, ma si storicizza e si fa carne attraverso la *executio populi Dei*, cioè l'adempimento del popolo di Dio. Proprio il popolo di Dio assume come suo compito fondamentale la sua autocoscientizzazione, a tutti i livelli, perché

---

459 In questo contesto complessivo e con questi intendimenti generali, ma non per questo meno concreti, si è potuto parlare in America Latina di *pedagogia degli oppressi* e di *educazione popolare* come processi indispensabili per la liberazione dall'oppressione e dalla miseria. Si citano qui come primi riferimenti bibliografici le opere dei pedagogista latino-americana: P. FREIRE, *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano 1971 e ID., *L'educazione come pratica della libertà*. I fondamenti sperimentali della «pedagogia degli oppressi», Mondadori, Milano 1973.

460 Si rimanda, come primo approccio, al valore che Gutierrez, attribuiva già nella sua prima opera sistematica sulla liberazione alla coscientizzazione per la formazione e la vita della comunità di base: G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1981.

possa essere anche di fatto ciò che è nei principi: fedele nella storia dell'oggi al pensiero di Dio e alla volontà di Gesù.

L'ecclesiogenesi incrocia la coscientizzazione come prassi storica ed ascolto della Parola di Dio, allo scopo di conoscerne sempre meglio l'intenzione ed assecondarla. Ma ciò è collegato anche al processo della coscientizzazione di tutte le componenti del popolo di Dio.

9.7. L'intero popolo di Dio diventa soggetto

La teologia del popolo di Dio si regge in piedi fino a quando si ritiene possibile lo sviluppo della soggettualità come *intenzione teologale realizzata*. Dalla stessa teologia dell'alleanza siamo pervenuti alla conseguenza che il patto salvifico di Dio include nella sua struttura fondamentale la partecipazione e la volontaria corresponsabilità di soggetti liberi e responsabili, possiamo dire di soggetti coscientizzati.

Ciò conferisce un senso ben preciso anche all'antica e densissima idea biblica dell'uomo come immagine di Dio[461]. Essere a immagine di Dio significa per l'uomo avere una somiglianza con Dio che lo mette in grado di stringere con lui il patto da lui offerto. Significa anche, da parte di Dio, che egli dà la possibilità di essere sempre compreso come soggetto che chiama l'uomo ad essere soggetto.

Se Dio chiama un intero popolo all'alleanza ciò significa che rende l'intero popolo capace di essere suo *partner*. Ciò significa che egli rende il suo popolo vero e reale soggetto. La soggettualità del popolo di Dio corrisponde, di conseguenza, all'intenzione di Dio. Se tale popolo non è in grado di realizzarla a causa di condizionamenti e di impedimenti storici, corrisponde all'*intenzione* di Dio il fatto che lo stesso popolo divenga soggetto. La *convocazione* diventa allora appello alla liberazione. Anzi, si potrebbe dire che *la vocazione è anche contemporaneamente liberazione*. Ciò è espresso in maniera esemplare nella liberazione esodale: «Gli Israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. Allora Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli israeliti e se ne prese pensiero»[462].

È proprio questo il caso in cui il processo di soggettualizzazione del popolo di Dio viene vissuto *in solidum*, come totalità, perché riguarda l'intera comunità come tale. Ciò però non solo non esclude, ma esige la soggettualizzazione anche dei membri del popolo medesimo, senza della quale il soggetto collettivo risulterebbe una mera astrazione. Al contrario, il fatto che il popolo nel suo insieme sia chiamato ad essere soggetto, esprime l'indispensabile processo attraverso il quale anche i singoli membri del popolo di Dio devono diventare, a loro volta, soggetti per fedeltà alla convocazione di Dio. La convocazione diventa allora vocazione di ogni singolo e diventa compito pedagogico della stessa assemblea di Dio.

La personalità corporativa o collettiva dà seguito all'intenzione di Dio quando assume quella stessa intenzione come suo compito, facendola diventare sua propria intenzione. Tale intenzione teologica diventa allora *tensione* storica. La Chiesa si mette in cammino, come il popolo di Dio nel deserto, imparando ed insegnando, di giorno in giorno, a tutti i suoi membri cosa significhi essere un popolo di persone libere. La sua intenzione teologale (che riprende e attualizza l'intenzione di Dio) non può non toccare i rapporti sociali e politici. Per questa ragione l'intenzione teologica diventa inevitabilmente anche un'intenzione politica. In quest'ottica, la coscientizzazione come

---

461 Cf Gn 1,26-27; Sl 8,6-9; 1Cor 3,10; Ef 4,24.

462 Cf Es 2,23-24 e l'intero capitolo dell'Esodo e di Es 4,1-17: la vocazione di Mosè e il suo dialogo con Dio presuppongono l'inscindibile nesso tra vocazione e liberazione e lo esprimono drammaticamente.

processo autoformativo e critico assume i connotati di una prassi di libertà che affronta i problemi storici, li giudica alla luce della prassi di Dio e diventa essa stessa prassi profetica e liberatrice.

L'agire teologale del popolo di Dio si va configurando come prassi esodale e pertanto come prassi liberatrice. La stessa teologia già del popolo di Dio vetero-testamentario ci sembra non possa prescindere dalla teologia della liberazione. Infatti si struttura come prassi di libertà e di liberazione e come coscientizzazione, in quanto pedagogia critica del popolo degli oppressi e degli impoveriti. Si tratta di una pedagogia alla libertà e alla sua prassi, che altrove chiamiamo prassi di pace.

L'antropologia teologica, che parte dall'idea dell'uomo come immagine di Dio, se vuole essere coerente con se stessa, sfocia, senza forzature e senza inquinamenti ideologizzanti, nella teologia della liberazione. Passando attraverso la coscientizzazione tale prassi diventa anche contemporaneamente prassi di comunione e di condivisione. In questo modo la teologia resta fedele sia all'antropologia che alla liberazione esodale. Riesce a tenere insieme, salvaguardandone integralmente il valore e l'attualità, i significati teologici della storia della Genesi che quella dell'Esodo. Garantisce infatti tanto il diventare soggetto del singolo che l'essere soggetto del popolo di Dio.

9.8. Conseguenze ecclesiali della "teologia della liberazione degli oppressi"

La concezione della Chiesa risente notevolmente del discorso finora fatto. Ne discendono, per la sua natura e la sua missione, delle conseguenze di grande portata storica. In primo luogo, diventa insostenibile qualsiasi ecclesiogenesi che veda l'autostrutturazione della Chiesa come giustapposizione, in cui ci sia da un lato l'autosufficienza della componente gerarchica, la sola ad essere attiva e responsabile dell'intero popolo di Dio, mentre dall'altro ci sarebbe solo una massa "popolare", passiva e dipendente in tutto e per tutto dalla prima. Al contrario, il popolo di Dio viene chiamato nella sua totalità ad essere soggetto come comunità di fratelli. La fraternità sembra essere il correttivo migliore ad una concezione della paternità nella Chiesa che può scadere nel paternalismo e talora nell'involontario, eppure effettivo, dispotismo.

In secondo luogo, la Chiesa diventa la patria e la via di quanti non sono ancora soggetti, perché oppressi e impoveriti, resi dipendenti dalle strutture violente che incarnano storicamente il peccato. Offre loro non solo appoggio, ma condivide e diventa incunabolo e scuola di libertà. La sua prassi teologale diventa teologia degli oppressi, perché diventa coscienza critica degli impoveriti.

In terzo luogo, ogni singola esistenza è chiamata a realizzare la sua originaria dignità, la sua soggettualità, in armonia e non in contrapposizione con la componente gerarchica del popolo di Dio. L'intero popolo di Dio non può contraddire o menomare la dignità individuale del singolo soggetto. La soggettività individuale non può evadere in una realizzazione del proprio arbitrio andando contro gli altri o nuocendo alla dignità degli altri.

Anche nell'ecclesiologia che riguarda l'attuale momento storico della Chiesa è sempre da tener presente la tentazione dell'*individualismo salvifico* che era stato tuttavia superato nell'antica alleanza. Senza cadere in una sorta di massificazione o in un'omologazione di ruoli, occorre educare ed educarsi al fondamentale rispetto reciproco, salvaguardando una duplice bipolarità: la singola esistenza e la comunità in quanto tale.

Queste due soggettualità non sono concorrenziali, né sono inversamente proporzionate. Al contrario, sono da intendere come dialetticamente interdipendenti, sicché l'una ha bisogno dell'altra e ciascuna di essa rafforza effettivamente anche l'altra.

Una tale fondamentale bipolarità poggia sulla stessa struttura dell'alleanza, che deve sempre restare il riferimento principale di questa ecclesiologia. In altre parole, la costitutiva struttura liberante del patto salvifico fa sì che la soggettualità dell'impoverito e dell'oppresso possa affermarsi nel mentre diventa soggetto l'intero popolo di Dio.

Nel divenire popolo di quanti erano dispersi e senza speranza, la stessa personalità dei singoli affiora in tutta la sua dignità e in tutto il suo valore. Ricevono così una concreta possibilità di essere popolo quanti, a causa del disordine istituzionale e strutturale del peccato sociale, sono invece ritenuti e trattati come sottospecie dell'uomo, quelli che non sono nemmeno ritenuti uomini. Non sono queste esagerazioni retoriche, se si pensa all'indifferenza che copre ancora (per quanto tempo?) la povertà endemica del mondo, le sistematiche violazioni dei diritti umani, l'estinzione per fame di migliaia di esseri umani che abitano tutti lo stesso pianeta. Ciò che maggiormente lascia una profonda ferita in chi vi riflette è il fatto che tutto ciò avviene in popolazioni e tra nazioni che da secoli si ritengono cristiane[463]. Il grande compito che il popolo di Dio contemporaneo non potrà disattendere, sarà educarsi ed educare ad uscire da una tale indifferenza.

463 Cf G. GUTIERREZ, *Teologia desde el reverso de la historia*, Lima 1977, 34 [trad. it. ID., *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981].