Oggi più che mai responsabili del domani

di Stefano Liccioli • Il mese scorso ho condiviso alcune riflessioni sulla relazione tra vecchie e nuove generazioni. Questa volta intendo proseguire il discorso, concentrandomi però sulle generazioni future, quelle che verranno. Come dobbiamo guardare ai nostri posteri, a quel prossimo che ancora non vediamo?

Qualche numero per pensare. Secondo uno studio commissionato dal segretario generale della Nazioni Unite (il Millennium Ecosystem Assesment del 2005), dal 2000 al 2010 il consumo di acqua è cresciuto del 10%, la domanda globale di raccolti ad uso alimentare è prevista in crescita del 70-85% tra il 2000 e il 2050, il tasso di riscaldamento degli ultimi 50 anni risulta quasi il doppio di quello per gli ultimi 100 anni. Il pericolo in agguato è che il mito di Saturno diventi realtà, il dio che divora i suoi figli rischia di essere l'immagine più appropriata per descrivere il nostro rapporto con le generazioni future: padri che mangiano il pane dei propri figli e li condannano alla morte.

Per evitare questo scenario occorre, oggi più che mai, adottare un'etica della responsabilità proporzionata alla portata del nostro sapere ed alle possibilità del nostro agire. Oggi infatti il potere umano può avere delle conseguenze a lungo termine inimmaginabili anche dallo scienziato. Il filosofo Hans Jonas a tal riguardo aveva osservato che nella nostra epoca la presenza dell'uomo nel mondo non è più un dato indiscutibile, ma deve diventare oggetto dell'obbligazione. Jonas formula così un nuovo

imperativo etico:«Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un’autentica vita umana sulla Terra». Visto che la posta in gioco è così alta (la sopravvivenza dell’uomo sul Pianeta), il pensatore invita a prestare più ascolto alla profezia di sventura che non a quella di salvezza, a coltivare un senso di timore per le conseguenze delle proprie azioni, una paura che però non è qualcosa che ci distoglie dall’agire, ma vuol dire prendersi cura delle generazioni future.

Cosa fare in concreto? Intanto credo che sia necessario prendere realmente coscienza che una crescita infinita è incompatibile con un mondo finito, che le nostre produzioni e i nostri consumi non possono superare la capacità di rigenerazione della biosfera. A tal riguardo ci sono varie teorie economiche: alcune parlano di sviluppo sostenibile, altre di riduzione della crescita della popolazione, c’è chi invece come Serge Latouche che parla di decrescita felice o abbondanza frugale. Non si tratta di una crescita negativa, ma di un’ a-crescita: dobbiamo, secondo lui, rigettare il culto di una crescita economica fine a se stessa. L’obiettivo è una società in cui si vivrà meglio, consumando meglio (in maniera più razionale). Per spiegare più chiaramente la sua tesi Latouche usa una similitudine, quella con la lumaca:«La lumaca costruisce la delicata architettura del suo guscio aggiungendo una dopo l’altra delle spire sempre più larghe, poi smette bruscamente e comincia a creare delle circonvoluzioni stavolta decrescenti. Una sola spira più larga darebbe al guscio una dimensione sedici volte più grande”. La lumaca, evidentemente dimostrando maggiore saggezza degli uomini, “capisce” che quella eccessiva grandezza peggiorerebbe la qualità della sua esistenza e allora abbandona la ragione geometrica in favore di una progressione aritmetica». Non so dire se le idee di Latouche possono essere una soluzione. Certo è che nello scegliere oggi quale stile di vita adottare o quali decisioni prendere per salvaguardare il creato, non possiamo non sentirci responsabili di quel prossimo che ancora non ha

volto, ma che dipende da noi.

Concludo citando un passaggio della “Populorum progressio”, una delle più importanti encicliche di quel Paolo VI che è stato recentemente proclamato beato. Anche papa Montini richiamò tutti a dare il proprio contributo, a non tirarsi indietro davanti alle sfide che c’interpellano:«L’ora dell’azione è già suonata: la sopravvivenza di tanti bambini innocenti, l’accesso a una condizione umana di tante famiglie sventurate, la pace del mondo, l’avvenire della civiltà sono in gioco. A tutti gli uomini e a tutti i popoli di assumersi le loro responsabilità».

Il Dilemma di Triffin

di Leonardo Salutati • La teoria economica elaborata dall’economista belga-statunitense Robert Triffin nel 1960 conosciuta come *Dilemma di Triffin*, nasce per articolare i problemi connessi con il ruolo del dollaro come valuta di riserva nel sistema di Bretton Woods.

Venendo ai fatti, il sistema monetario internazionale di Bretton Woods nato dopo la Seconda Guerra Mondiale era un sistema a *cambio fisso* che, per garantire la stabilità e la disciplina finanziaria, aveva adottato il dollaro come valuta di riserva globale, ancorando le principali valute al dollaro il quale, a sua volta, era ancorato all’oro al prezzo di $35 l’oncia.

Questo permetteva agli Stati Uniti di avere grandi deficit che venivano ripianati emettendo dollari. Quando i dollari in

eccesso iniziarono ad arrivare nelle banche centrali mondiali, vennero convertiti in oro. Questo abbassò il valore del dollaro rispetto all'oro. In un primo momento le autorità cercarono di gestire il *Dilemma* stabilendo, nel 1961, il *London Gold Pool* nel tentativo di mantenere il prezzo dell'oro a $35 l'oncia. L'escamotage funzionò per un po' ma si inceppò nel 1968 quando la Francia si ritirò dal Pool.

Le varie nazioni cercarono di preservare il sistema di Bretton Woods mantenendo un mercato dell'oro a due livelli: uno operante con il prezzo ufficiale a $35 l'oncia, l'altro con il prezzo di mercato che era ben al di sopra del prezzo ufficiale. Una tale politica non era però oggettivamente sostenibile ed in breve fallì.

Il 15 agosto 1971 il presidente Nixon decretò la fine del sistema di Bretton Woods sospendendo la convertibilità dei dollari in oro. La conseguenza fu un decennio di instabilità monetaria e di inflazione da record.

Incredibilmente, però, il dollaro conservò il suo ruolo di valuta di riserva mondiale per tutto quel decennio e, grazie alla potenza economica e militare degli Stati Uniti, il dollaro fu sempre più utilizzato come valuta di riserva, consentendo enormi benefici ai principali attori economici. Gli Stati Uniti ne hanno beneficiato pagando le importazioni con dollari essenzialmente a costo zero. A loro volta, i principali partner commerciali degli Stati Uniti hanno goduto di una forte domanda per i loro prodotti, creando occupazione e crescita dei redditi.

Gli enormi deficit degli Stati Uniti che hanno generato una quantità enorme di liquidità in dollari nell'economia mondiale, non hanno provocato l'indebolimento del dollaro, come previsto dalla teoria di Triffin, sostanzialmente perché i beneficiari del consumo degli Stati Uniti non hanno voluto che ciò accadesse.

Un tale stato di cose, apparentemente felice, è stato definito da parte di alcuni commentatori *Bretton Woods II*. Tale opinione, però, fa sorgere il sospetto che nasca dall'ignoranza di ciò che ha portato il primo sistema al collasso. Nel 2007, però, il sistema finanziario è entrato in crisi perché la struttura del mercato non poteva più far fronte al gigantesco debito degli Stati Uniti non controbilanciato da sufficienti attività reali.

Nella fase iniziale della crisi il dollaro si è fortemente svalutato contro l'euro però, quando è iniziata l'ulteriore crisi del debito pubblico nell'area euro, si è rivalutato continuando ad essere negoziato come valuta di riserva mondiale avulsa dai suoi fondamentali nazionali (depressi come in altri paesi).

Nonostante tutto ciò, i problemi evidenziati dal *Dilemma di Triffin* continuano ad essere ancora oggi operanti. Infatti, i conflitti insiti nel sistema monetario globale, che hanno portato alla grande crisi finanziaria, non sono ancora stati affrontati e, se l'utilizzo del dollaro come valuta di riserva mondiale senza legame con l'oro (sin dal 1971) sembra ancora funzionare, in realtà l'esperimento sta lasciando in eredità un enorme cumulo di debito. Senza considerare che la necessità di liquidità globale ha incentivato gli Stati Uniti a vivere al di là dei propri mezzi, mediante l'espansione del proprio debito che resta occultato nei caveau delle banche centrali estere, mascherato da *asset*patrimoniale sul quale i sistemi bancari nazionali generano l'espansione del proprio credito.

Tuttavia l'ammontare del debito ha ormai raggiunto un livello tale da impedire al sistema finanziario internazionale di funzionare correttamente. Il processo di deterioramento in corso del sistema finanziario internazionale, nonostante l'incertezza e la volatilità dei mercati, non ha l'evidenza da prima pagina sui giornali perché, per certi aspetti, è impalpabile ma, tuttavia, è progressivo e inesorabile. È prevedibile una perdita di valore del dollaro, non eclatante e

dispiegata su più anni, che non gli consentirà più di esercitare il ruolo di valuta di riserva mondiale. Pur essendo difficile ad oggi quantificare le cifre, gli effetti di tale processo sui mercati e sull'economia reale si profilano di una certa gravità tutta da misurare.

Il Fondo Monetario Internazionale sta già tenendo conferenze sulle modifiche dell'architettura finanziaria, ma sono molto pochi coloro in grado di realizzare l'importanza di quanto stia accadendo. La lezione di Robert Triffin che negli anni '60 del secolo scorso, con ragione, mise in guardia dalla sovrabbondanza di dollari e dalla fine di Bretton Woods, meriterebbe di essere rimeditata attentamente.… se si è ancora in tempo.

Papa Francesco, la Pedofilia e gli orrori di Caivano

di Antonio Lovascio • Il timone della Chiesa è ben saldo nelle mani di Papa Francesco. Checché ne dica certa stampa, che si ostina ad accentuare la diversità delle posizioni emerse nell'ultimo Sinodo sulla famiglia. L'obiettivo di Bergoglio era ed è tuttora quello di riaffermare il metodo della collegialità, per "seminare con pazienza". C'è riuscito e nell'assemblea sinodale ordinaria del 2015 – come in questo numero de "il Mantello della Giustizia" ipotizza il direttore monsignor Andrea Drigani –

annuncerà soluzioni che certo non intaccheranno la linea dottrinale e teologica dei suoi predecessori. Predica "misericordia" il pontefice venuto da lontano, ma la fermezza non gli fa difetto e si accompagna ad una forte capacità di ascolto e mediazione. Lo ha dimostrato del resto su una questione molto scottante per la comunità ecclesiale: la pedofilia. Fin dall'inizio della sua missione petrina ha espresso, con fatti concreti, il desiderio di fare pulizia: "tolleranza zero", dunque, nei confronti di sacerdoti e vescovi che commettono reati (e peccati) così gravi, come nel caso dell'ex nunzio polacco Josef Wesolowski, messo agli arresti domiciliari. Nessuna preoccupazione di salvare l'immagine della Chiesa, che deve dare l'esempio. Francesco ha incontrato nel luglio scorso – lo aveva già fatto Benedetto XVI, in almeno sei occasioni – un gruppo di vittime con i loro familiari. Due sono le novità della sua azione rispetto a quella di Ratzinger. Ha costituito una commissione per la tutela dei minori, chiamando a farne parte un numero pari di uomini e di donne. Ha chiesto perdono "per i peccati di omissione da parte dei capi della Chiesa che non hanno risposto in maniera adeguata alle denunce di abuso".

La svolta è evidente. Solo negli ultimi dodici mesi la Congregazione per la Dottrina della Fede ha trattato circa 600 posizioni d'accusa, che in buona parte risalgono a decenni precedenti. Le nuove leggi canoniche e le disposizioni interne messe a punto dalla Santa Sede hanno portato all'espulsione di centinaia di sacerdoti e religiosi indegni. Una linea di rigore giuridico scattata da quando si è saputo dei primi abusi, come ha recentemente confermato un testimone attendibile di quegli anni, l'ex direttore della Sala Stampa Vaticana Joaquin Navarro Valls, riportando alcuni esempi a sostegno: la decisione del 2001 di Giovanni Paolo II di "attribuire alla Congregazione per la Dottrina della Fede poteri speciali, tra cui l'incarico di indagare, valutare e sanzionare questi abusi gravissimi"; la scelta di "cambiare le norme del diritto canonico", per poter istruire la procedura

per via amministrativa “anziché seguendo le antiche norme canoniche”; in ultimo, la linea rigorista di Benedetto XVI “finita nella famosa lettera pastorale del 2010 ai cattolici di Irlanda”.

Sempre guardando al passato, riferendosi alla situazione italiana, il segretario generale della Cei monsignor Nunzio Galantino ha chiarito che «per un malinteso senso di prudenza, qualche volta è capitato che una persona che fosse accusata di questi crimini – perché nel caso della pedofilia di crimini si tratta – fosse stata spostata da un’altra parte perché si pensava che così si potesse risolvere il problema>.

Ora le strutture ecclesiali sono state messe in sicurezza. Ma il problema è fuori, in tutti i Paesi del mondo. La rete dei pedofili è ramificata, potente a livello internazionale per il business creato dal turismo sessuale; gode di appoggi, molti e altolocati, anche perché si sta diffondendo a macchia d’olio una cultura violenta e predatoria nei confronti dei bambini, una cultura che si insinua nelle pieghe della tv, della pubblicità. Ancor più ampliata da Internet, che divulga senza ritegno video e pedofoto. Un pezzo di tragica vita reale. Migliaia di fanciulli coinvolti. Persino neonati. Torturati e vessati. Legati ed imbavagliati. Ma anche piccoli nudi “rubati” solo per immagini nelle spiagge e nei campeggi, immediatamente diffuse nei canali pedofili.

Ecco perché il Vaticano, tramite il Sostituto alla Segreteria di Stato monsignor Giovanni Angelo Becciu, ha invitato il mondo esterno ad ”unire le forze, laici e cattolici, per combattere questa piaga. Senza pregiudizi”. E’ giunta l’ora di allargare il campo visivo: il problema è reale, diffuso nelle famiglie e nella società. Dobbiamo prima di tutto chiederci se l’attenzione è sufficiente, se le leggi sono adeguate. Indubbiamente la lotta contro la pedofilia e lo sfruttamento dei bambini è un capitolo complesso, che richiede lo sforzo congiunto di tutte le istanze sociali: il Parlamento, il servizio pubblico televisivo, la scuola, gli ambienti

sportivi. E poi, a livello europeo, l'assemblea di Strasburgo e la Commissione esecutiva di Bruxelles. E, sul piano mondiale, i singoli governi che devono cooperare con l'Onu.

La Chiesa di Papa Francesco ha fatto e continuerà a fare la sua parte: < Posso dire con certezza che oggi nei seminari solo giovani umanamente solidi e spiritualmente profondi vengono ammessi. E' così anche in altri settori solitamente a contatto con l'infanzia?> si è giustamente chiesto monsignor Becciu. Invece nel tritacarne mediatico è finita ancora la Chiesa, dopo l'arresto di un vescovo che pagherà per quello che ha fatto. Finché un bel giorno l'Italia si sveglia e scopre dai giornali e dalle Tv che un casermone di edilizia popolare a Parco Verde di Caivano (Napoli) è teatro di potenziali stupratori e assassini. Ma a renderlo un palazzo degli orrori non ci sono solo la violenza sessuale e l'omicidio della piccola Fortuna, la morte misteriosa – un anno fa – del suo compagno di giochi Antonio e il terribile sospetto di almeno un'altra bambina abusata. A trasformare gli otto piani (con porte di ferro stile carcere e muri scrostati) in infernali gironi danteschi, c'è un degrado socio-culturale, prima ancora che economico, che attanaglia le vite di chi vi alloggia in una morsa difficile da scardinare. Buona parte degli uomini di quel rione è agli arresti domiciliari o è appena uscita di cella. Giovani madri si prostituiscono per 5 e 10 euro con i vecchi pensionati del quartiere e la compiacenza dei conviventi-sfruttatori. E i bambini non sono bambini, ma adulti abbruttiti in miniatura, con tutte le perversioni che possono derivare da un'allarmante promiscuità sessuale e una dilagante abitudine all'illegalità.

Questo è uno "spaccato" sconvolgente di Napoli , ma in Italia ci sono purtroppo decine e decine di Caivano. E nel mondo quanti sono ? Papa Bergoglio l'ha capito ed anche per questo ha lanciato la sua sfida contro la pedofilia. Perché alle Nazioni Unite e nei Parlamenti, insieme alle sofferenze dei minori feriti o uccisi nelle guerre, si facciano vedere con

uno sguardo pieno di vergogna lo scempio della carne innocente, la devastazione ed il trauma di violenze ed abusi sessuali che provocano danni permanenti.

La beatificazione di Paolo VI e la chiusura del Sinodo dei vescovi

di Francesco Vermigli • Roma, 19 ottobre 2014. Un sole accecante e una piazza san Pietro colma di fedeli sono stati la cornice della messa presieduta da papa Francesco, all'inizio della quale si è svolto il rito della beatificazione di Paolo VI. È da un po' di tempo che si respira un interesse crescente per questa figura che ha guidato la Chiesa in uno snodo decisivo della sua storia; quel papa che per tanti – troppi – anni nella vulgata storiografica è stato invece schiacciato sotto giudizi un poco approssimativi e frettolosi, che lo hanno presentato ora come timoroso *pontifex* che ha traghettato la barca di Pietro lungo i vari passaggi del Concilio e fino ai primi anni della sua recezione, ora, addirittura, come affossatore dello "spirito" conciliare, colui che pose un freno a quello slancio che Giovanni XXIII aveva impresso alla Chiesa con gesto profetico. La distanza temporale dal suo pontificato permette oggi di cogliere negli anni che lo videro governare la Chiesa, al contrario, una capacità di decisione – presa nella solitudine

della propria condizione e nella preghiera fiduciosa – davvero non comune: ad uno sguardo di fede, forse in papa Paolo VI si può vedere come possa la grazia divina operare sopra e anche contro predisposizioni caratteriali; come, cioè, la ferma certezza dell'opera del Signore nella propria vita e nella vita della Chiesa trasformi timidezze e titubanze di una personalità schiva e sensibile. Gli esempi che potrebbero essere chiamati in causa, sono molti. Valga qui solo il ricordo della vicenda dolorosa e tuttavia grandiosa dell'enciclica *Humanae vitae*.

Non è un mistero che la data di domenica 19 ottobre sia stata scelta da papa Francesco per la beatificazione, come ideale conclusione del Sinodo straordinario dei vescovi dedicato alla famiglia, la cui relazione finale è stata presentata in aula e votata il giorno precedente. Colui che scelse di non accogliere l'opinione maggioritaria della Commissione per lo studio della Popolazione, della Famiglia e della Natalità – scelta che condurrà alla redazione dell'*Humanae vitae* – viene ad assurgere quasi al ruolo di protettore dell'anno che ci separa dal Sinodo ordinario, fissato per l'ottobre del 2015. Un passaggio del *motu proprio* con cui Paolo VI nel 1965 istituiva il Sinodo dei vescovi, è stato citato nell'omelia della messa da papa Francesco: «scrutando attentamente i segni dei tempi, cerchiamo di adattare le vie ed i metodi … alle accresciute necessità dei nostri giorni ed alle mutate condizioni della società». Come potranno tenersi assieme da un lato queste parole – così chiare nella ricerca di un giusto equilibrio tra ciò che la Chiesa reca con sé dal passato e la capacità di cogliere i segni dei tempi – con l'accusa rivolta a Paolo VI di non aver saputo cogliere proprio quei segni e proprio nell'ambito della sessualità e della riproduzione umane? Forse perché allora quell'accusa fu nella Chiesa e nel mondo ed è talvolta ancora oggi piuttosto ingenerosa. Si tratta al contrario di considerare se quella scelta così sofferta e impegnativa non fosse stata presa proprio alla luce di una valutazione dello spirito dei tempi; non, cioè, a

seguito della riproposizione di una teologia ferma a modalità ormai non pienamente in grado di essere accolte, ma nella comprensione delle potenzialità grandi che una ricalibratura in senso personalistico della sessualità e della riproduzione avrebbe potuto offrire alla Chiesa e al mondo. Quelle scelte – allora volte al rifiuto dei mezzi contraccettivi – che ottennero spesso rifiuti e critiche nel mondo e anche dentro la Chiesa, in questi ultimi anni – gli anni segnati dalla tecnoscienza e dalla separazione tra la sessualità e la riproduzione – acquistano un carattere quasi profetico.

In questo, allora, papa Paolo VI può essere protettore di questo anno che immaginiamo denso di discussioni: nella sapiente ricerca di nuovi equilibri tra cosa ereditiamo e cosa oggi viviamo. Nuovi equilibri che non siano il frutto di compromessi di basso profilo e di accordi sottobanco: piuttosto nuovi orizzonti, dilatati dall'azione dello Spirito, così grandi e così vasti da tenere assieme ciò che la Chiesa è e dove la Chiesa va. Nel discorso conclusivo del Sinodo dei vescovi il 18 ottobre il papa ha parlato delle innumerevoli tentazioni che premono sulla Chiesa, quando essa si volge a trattare di temi grandi come matrimonio e famiglia, quando, in ultima istanza, si volge a parlare di se stessa e della sua posizione in questo nostro tempo. La Chiesa è come combattuta dalla tentazione del fissismo e da quello opposto dell'assecondamento dello spirito dei tempi, aprioristicamente accolto senza farlo passare al vaglio esigente del Vangelo. Tentazioni costanti nella storia della Chiesa: in fondo, da sempre questa è la Chiesa, sospesa tra passato e futuro. Nel cammino della storia, ad essa è ogni volta chiesto di cercare nuove vie attraverso le quali rimanere nella fedeltà costante alla voce del suo Signore. *Nova et vetera*…

Il Concilio dimenticato di K.Rahner

di Dario Chiapetti • "*Il Concilio dimenticato, Bilancio e rilancio di un evento*" (San Paolo, 2013) è una raccolta di interventi del teologo Karl Rahner sul Concilio Vaticano II. Tali riflessioni risalgono al tempo che va dall'immediato post-Concilio, fine anni '60, alla cosiddetta ultima "revisione" rahneriana, anni '80. Rahner fu spettatore diretto del Concilio e, in qualità di perito, tra i teologi che maggiormente offrirono il loro contributo; certamente le considerazioni che il teologo partecipa al lettore vanno contestualizzate nel tempo in cui furono fatte ma, sia a livello magisteriale che pastorale, non sembrano aver perso affatto la loro attualità.

L'Autore parte con l'evidenziazione e la disamina delle novità che si riscontrano nei testi conciliari per giungere, grazie alla sua fine capacità speculativa, ai caratteri non ancora sufficientemente scoperti del nuovo volto della Chiesa come emergono sia dalla *Lumen Gentium* (la cui tematica per Rahner rappresenta 'la' tematica del Concilio stesso), sia da altri documenti. Ma prima di tutto c'è la messa in guardia sul concetto di nuovo: "'Nuovo' non significa innanzitutto 'sin qui non detto' […] 'Nuovo' qui vuole piuttosto esprimere […] la verità che rivive nella vita e nell'agire della Chiesa". Detto questo Rahner presenta la Chiesa come la "concreta comunità locale e sacrificale" abbozzando i termini di una problematizzazione del rapporto tra Chiesa universale e particolare; poi la Chiesa come *sacramentum* della salvezza del mondo fino a definirla come "una 'avanguardia' […] la dimensione storicamente avvertibile di una grazia di salvezza

che si estende anche al di là della Chiesa ‘visibile’ e sociologicamente avvertibile”. Proseguendo viene affrontato il principio della collegialità, fondato sorprendentemente sia teologicamente, richiamando l’immagine di Chiesa come comunità dell’amore di Dio, a Dio e al prossimo, sia antropologicamente, affermando che “Dio viene colto nell’uomo e l’uomo viene inteso come il mistero che *ex-siste* nel mistero di Dio, che trova la sua essenza più vera soltanto in ciò che di per sé non è”: ecco perché la Chiesa viene definita come la realtà che “è la parola che parla dell”altro’ e lo rende per noi presente ed efficace”.

Ma la peculiarità delle riflessioni dell’Autore sembra risiedere nella sua “interpretazione teologica fondamentale” del Concilio. Per Rahner esso è stato la “prima autoattuazione ufficiale della Chiesa in quanto Chiesa mondiale”. Prima dell’evento conciliare la Chiesa già aveva un orizzonte mondiale ma si considerava come “una ditta di esportazione che divulgava in tutto il mondo una religione europea senza una vera volontà di modificare la sua merce, così come esportava la sua cultura e civiltà ritenute superiori”. Cosa dunque accadde con il Vaticano II? L’episcopato mondiale per la prima volta si radunò in maniera rilevante, sia numericamente che formalmente in quanto non rappresentò più un semplice organo consultivo ma vera istanza magisteriale. Ciò si rese manifesto nell’approfondimento del rapporto tra collegialità e primato petrino, nel pluralismo liturgico (lingua volgare), teologico (superamento della neoscolastica), giurisdizionale (importanza delle Chiese regionali), nelle questioni concernenti la libertà religiosa (valutazione positiva delle grandi religioni mondiali) e l’impegno missionario (inculturazione).

Il teologo tedesco offre a questo punto il suo contributo forse più interessante: tenta di mettere in luce il significato teologico e storico-salvifico e non solo storico-culturale del Concilio e persegue tale obiettivo rileggendo la storia della Chiesa secondo un’ermeneutica propriamente

teologica. Così facendo passa da una lettura dello sviluppo storico del fenomeno ‘Chiesa’ così come comunemente è concepito (età antica, medioevale e moderna) a una lettura teologica appunto, scandita dall’età giudeo-cristiana, quella della Chiesa esistente in aree culturali determinate e l’ultima, caratterizzata dal fatto che tutto il mondo costituisce il suo spazio vitale. Il passaggio da Chiesa europea a Chiesa mondiale deve compiersi poi, secondo Rahner, grazie a un approfondimento del *depositum fidei* scaturente da un discernimento relativo ai suoi molteplici aspetti, per individuare quelli stabili e quelli mutevoli, compiuto in virtù del principio della gerarchia delle verità e di un ritorno all’essenziale del messaggio cristiano.

Proprio nell’inquadramento del Concilio all’interno della storia della Chiesa vista nel suo significato teologico sta il contributo principale dell’Autore. Tale ‘bilancio’ rappresenta un contributo assai prezioso soprattutto relativamente a quello che del Concilio debba essere un ‘rilancio’ e di cui Rahner evidenzia e ribadisce i punti programmatici, attuali e non risolti quali l’ateismo e la colpa personale, il rapporto tra primato giurisdizionale petrino e pieno potere dell’episcopato universale, ecc. Questioni ineludibili, il cammino continua.

La storia delle due case

di Andrea Drigani • Tra i brani evangelici proposti dalla Liturgia per la celebrazione del Sacramento del Matrimonio vi è, com'è noto, la conclusione del discorso della montagna: «Perciò chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, sarà simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbatterono su quella casa, ma essa non cadde, perché era fondata sulla roccia. Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, sarà simile a un uomo stolto, che ha costruito la sua casa sulla sabbia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbatterono su quella casa, ed essa cadde e la sua rovina fu grande» (Mt 7,24-27). Mi ricordo che, oltre trent'anni fa, essendo prete da pochi mesi mi apprestavo a benedire, per la prima volta, un matrimonio e il parroco mi suggerì, d'intesa con i nubendi, di usare questa pericope del Vangelo di Matteo. Forse davanti ad un mio cenno di stupore e di perplessità, il parroco mi fece alcune brevi osservazioni, che per me sono state una delle più belle lezioni di teologia del matrimonio. Sposarsi da cristiani, mi disse il parroco, significa costruire il matrimonio e la famiglia sulla roccia che è Gesù, mettendo in pratica le sue parole, in particolare le Beatitudini. La vita matrimoniale e familiare, aggiunse, incapperà inevitabilmente in difficoltà di ogni genere, al posto delle piogge, dei venti, dei fiumi che straripano, vi saranno: incomprensioni, litigi, lutti, sbandamenti sentimentali, problemi nell'educazione dei figli, ristrettezze economiche. Ma se la casa è fondata sulla fede in Gesù Cristo e sul suo insegnamento, tutto ciò che si abbatte su di essa non produce nessun danno e la casa non cade, cioè il matrimonio non finisce, ma prosegue fino alla fine. Mentre coloro che costruiscono la casa sulla sabbia, sono quelli si sposano riponendo le loro certezze e speranze su cose

instabili e aleatorie, che non possono reggere all'urto del tempo e dei rovesci di fortuna. Basta un nonnulla per far cadere tutto. E la rovina di quel matrimonio sarà grande. Il compito della Chiesa è dunque quello di aiutare gli sposi, con l'educazione cristiana, a costruire la loro casa sulla roccia. E' quanto, peraltro, si afferma sia nel can.1063 del Codice latino che nel can.783 del Codice orientale, laddove si ricorda che tra gli atti da premettere alla celebrazione del matrimonio, vi deve essere la necessaria istruzione sul senso del matrimonio cristiano, perché gli sposi si dispongano alla santità ai doveri del loro nuovo stato; dovranno altresì essere assistiti affinchè avvenga una fruttuosa celebrazione liturgica del matrimonio, in cui appaia manifesto che i coniugi significano e partecipano al mistero di unità e di amore fecondo tra Cristo e la Chiesa. Talvolta, invece, si ha la sensazione che la superficialità e la faciloneria (una nuova forma di buonismo?) abbiano il sopravvento e si faccia accedere alle nozze persone che non si trovano nella condizioni di celebrarle responsabilmente. E' vero che tutti possono contrarre il matrimonio, ma secondo gli intendimenti e la dottrina della Chiesa. Non esiste, nell'ordinamento ecclesiale, un diritto alle nozze comunque e qualunque. Il Concilio di Trento ha dichiarato che il matrimonio è, in senso vero e proprio, uno dei sette sacramenti e conferisce la grazia, precisando che la grazia viene conferita a coloro che non vi frappongono ostacolo. La dimensione teologale del sacramento del matrimonio è dunque primaria rispetto a quella contrattuale del matrimonio secondo la Creazione, che troviamo nell'Antico Testamento ed anche in altri ambiti come il diritto romano. Il rapporto tra fede e matrimonio è stato l'oggetto dell'ultimo, e sotto certi aspetti inusuale, discorso di Benedetto XVI al Tribunale della Rota Romana pronunciato il 26 gennaio 2013, pochi giorni prima della sua rinuncia al ministro petrino. Papa Ratzinger osservava che pur non essendo richiesta la fede personale dei nubendi, ma solo di accettare ciò che intende fare la Chiesa, non era tuttavia possibile separare totalmente l'intenzione con la fede

personale dei contraenti. A nessuno sfugge – continuava Benedetto XVI – come sulla scelta dell'essere umano di legarsi con un vincolo che duri tutta vita influisca la prospettiva di base di ciascuno, a seconda cioè che sia ancorata a un piano meramente umano, oppure si schiuda alla luce della fede nel Signore. Circa tali problematiche Benedetto XVI affermava: «occorrerà promuovere ulteriori riflessioni». Segno evidente che per Papa Ratzinger le attuali considerazioni teologiche e canoniche sul rapporto tra fede e matrimonio non erano da ritenersi completamente esaustive. Penso che sia fondamentale raccogliere questo invito allo studio, anche in vista del prossimo Sinodo ordinario sulla famiglia, avendo sempre dinanzi a noi la storia delle due case.

Ripensando al Concilio

di Alessandro Clemenzia • Non deve sorprendere se, a mezzo secolo di distanza, il dibattito sull'interpretazione del Concilio Ecumenico Vaticano II continui a rimanere acceso, spesso accompagnato da toni aspri e polemici. Al di là dei testi cui far riferimento, l'attenzione viene rivolta non tanto sulla novità degli argomenti trattati, quanto sulla valutazione dottrinale dei documenti conciliari, spesso avversati in nome dell'aggettivo "pastorale", che ha qualificato tale evento. Prima ancora di presentare brevemente l'argomento, è bene introdurre alcune "parole-chiave" che sempre vengono rievocate in questo contesto: "recezione", "ermeneutica" e "Tradizione". Mentre le prime due sono spesso usate come sinonimi, alla terza viene il

più delle volte applicato un significato che rischia di svuotare il suo senso più vero.

La *recezione* ha per soggetto l'intero popolo di Dio, e sta a indicare il processo di assimilazione di ciò che è stato affermato dal Concilio. Non ha a che fare unicamente con la lettura e il commento dei testi conciliari, ma è il riconoscersi e comprendersi all'interno del "noi" ecclesiale, in una continuazione esperienziale con quanto accaduto. Dal post-Concilio ad oggi si è assistito a un susseguirsi di diverse fasi di recezione.

L'*ermeneutica*, invece, è l'interpretazione dei testi, in cui viene spesso privilegiata una prospettiva rispetto alle altre. Come attestano un gran numero di articoli e manuali usciti a tale proposito, non esiste un'unica ermeneutica, ma numerose, e raggruppate principalmente in due gruppi: quella così chiamata della discontinuità e della rottura, e quella della riforma nella continuità. Il più delle volte, l'interpretazione offerta ai testi ricade quasi automaticamente su quale valore conferire all'evento stesso.

Questi differenti approcci devono comunque fare i conti con l'altro termine preso in questione: la *Tradizione*. Nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* viene affermato in modo decisivo:

«Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo (12): cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio» (DV 8).

Il testo è chiarissimo: la Tradizione è un processo vitale, non una statica conservazione di forme; e se questo è vero, viene automaticamente a decadere quel rapporto d'opposizione fra tradizione e progresso, frutto di una mentalità che, purtroppo, ancora oggi si affaccia nel nostro orizzonte teologico. La "riforma" fa parte del processo stesso di "continuità" della Tradizione ecclesiale lungo i secoli.

Un'ultima parola su cui riflettere è quella della "pastoralità" del Vaticano II, termine ancora oggi inteso in antitesi a "dogmatico" per affermare la provvisorietà della dottrina proposta, adombrando così l'evento e riducendolo a un Concilio di "serie B" rispetto agli altri. La questione è dovuta al fatto che i testi del Concilio sono scritti in maniera differente rispetto a quelli precedenti: non ci sono né canoni né formule particolari per esprimere le definizioni di fede.

Già il cardinale Umberto Betti, riferendosi in particolare alla *Lumen Gentium*, ha affermato che «quel che conta in un documento conciliare è l'affermazione della verità; la quale è valida in se stessa, più per quello che dice che per quello che non dice o proibisce di dire. Una dottrina, infatti, non è infallibile perché il magistero la definisce e la propone in quanto tale; al contrario, è definita dal magistero perché essa è infallibile, e questa sua qualità sussiste indipendentemente dalla definizione». Pastoralità allora non significa carenza dogmatica, ma affermazione della verità a partire dall'esperienza dell'uomo di oggi, con valutazioni offerte non attraverso concettualizzazioni precedentemente poste, ma grazie ad uno sguardo sulla realtà attuale. Pastoralità significa ricentrare il discorso sull'*experientia fidei* come luogo del dirsi e del darsi di Dio all'umanità, per cui l'uomo, per comprendere il senso della Chiesa, deve saper scrutare se stesso nel tempo presente.

Papi e Padri; a venticinqu'anni dall'Istruzione vaticana sullo studio della patristica (10 novembre 1989)

di Carlo Nardi • Papi e Padri. Intendo dire i papi in rapporto ai Padri della Chiesa, scrittori cristiani dei primi sei/sette secoli, di retta fede, santi – i santi Padri – e riconosciuti dalla Chiesa che ne è nel contempo madre e discepola.

Tra papi e Padri un rapporto c'è. Lo dicono le parole: *papa* da cui l'ormai italianissimo "papà", dall'uso greco e poi latino è il vezzeggiativo affettivo di "padre", come il toscano "babbo". Questo rilievo alla buona spiega il perché tra papi e Padri c'è una "corrispondenza d'amorosi sensi". Spesso e volentieri i primi hanno parlato dei secondi. Non solo. Nel magistero più recente i papi hanno dedicato encicliche ed altre lettere, anche molto belle, a singoli Padri. Facendosi vivi nel contesto culturale attento alle vicende del cristianesimo antico, i pontefici, da fine Ottocento in poi, hanno fatto lavorare anche le congregazioni romane, incaricandole di studi e memorie.

Mi domando: sarebbe possibile uno studio della patrologia,

avvalendoci delle lettere papali sui singoli Padri? Ho l'impressione che il programma non sarebbe coperto, che non sarebbe messa in piena luce la genesi storica del pensiero nel drammatico contesto del tempo, che si correrebbe il rischio di uno studio oleografico per medaglioni. Sarebbe il rischio di un approccio con l'assunto di una continuità univoca a tutti i costi e in tutti i punti, secondo me spia di uno zelo poco accorto capace di far danno alla Chiesa nei suoi figli vivi di mente, di cuore, di spirito, anche di perplessità ed ironia.

Pur con questo mio mettere le mani avanti, eccomi ad esortare alla lettura di quei documenti con semplicità filiale. Difatti, intendono farci conoscere e amare i Padri, e pertanto sono anch'essi testi amabili, pur con le loro pesantezze, come del resto quelle di cui i Padri non erano affatto esenti. Sono scritti amabili soprattutto perché, facendoci i Padri vicini, ci avviano a sperimentare una grande cattolica compagnia, riflesso della comunione dei santi anche nella concretezza dell'umile carta scritta.

Mi vengono in mente alcuni di quei documenti che ho avuto fra mano, e li enumero con piacere: eccoci incontro ai papi che ci parlano dei Padri.

Leone XIII nel 1874 illustra san Giustino, filosofo e martire, esempio di autentica sapienza e di vera libertà.

Pio X nel 1904 delinea san Gregorio Magno nel tredicesimo centenario dalla morte e nel 1907 addita san Giovanni Crisostomo come pastore d'anime nel quindicesimo dalla morte.

Benedetto XV nel 1920 dedica un'enciclica a san Girolamo, raccomandandolo al popolo cristiano per la lettura amorosa della Sacra Scrittura, e proclama s. Efrem siro dottore della Chiesa con particolare attenzione all'Oriente cristiano.

Giovanni Paolo II nel 1980 con due lettere commemora rispettivamente san Basilio e san Benedetto, e nell'1986 la conversione di san Agostino.

Benedetto XVI nel 2007 celebra il sedicesimo centenario della morte del Crisostomo con una lettera d'invito allo studio appassionato della sua persona ed opera. Tra lo stesso anno e il seguente il papa dedicò agli antichi scrittori cristiani una serie di catechesi, essenziali e incisive.

È utile anche la lettura di documenti papali commemorativi di eventi dell'antichità. Sono da considerere le memorie dei Concili ecumenici dell'età patristica: quello di Efeso (431) da parte di Pio XI nel 1931, di Calcedonia (451) da parte di Pio XII nel 1951, ambedue da parte di Giovanni Paolo II nel 1981. Quegli scritti sono fonti di una teologia patristica tramite il magistero.

Sulla patristica in generale nel 1975 Paolo VI stilava una lettera grata alla memoria e all'opera dell'abate francese Jacques Paul Migne, editore nell'Ottocento delle due *Patrologie*, la collana greca e quella latina, raccolte di testi in solenni volumi ancora indispensabili.

Cinque lustri fa la Congregazione per l'educazione cattolica emanava un'*Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale* nella significativa data del 10 novembre, la memoria di san Leone I papa.

Quel testo, che incoraggiava ad un tempo al rigore storico della filologia e al senso pleniore della teologia, fin da subito, autunno 1989, suscitò a Firenze l'attenzione del Centro di studi patristici con le sue mensili *Letture patristiche*, conversazioni atte a ravvivare un filiale "intelletto d'amore" per l'antica letteratura cristiana.

Non solo: una domanda. L'abbinamento papi Padri non potrebbe essere lo spunto per anime buone, generose e competenti – e per giunta dotate di mezzi – per imbastire e realizzare un nuovo *Enchiridion patristicum*? Un "prontuario pontificio patristico", capace di accogliere ed offrire al lettore gl'interventi del magistero pontificio sui Padri, i quali,

dopo gli apostoli, sono fonti di quella stessa dottrina romana e cattolica? *Vivant somnia*, soleva dire il promotore del Centro patristico, don Mario Naldini. Chissà che qualcuno non li trasformi in realtà.

Analogia e dialettica: spunti per una interpretazione teologica della morte

di Gianni Cioli • Stando al dato biblico, la morte si presenta come un concetto dalle plurime sfaccettature: un luogo teologico non privo di tensioni paradossali che può essere compreso secondo due dimensioni analogiche diverse ma interconnesse.

La prima, e forse la più ovvia, è quella che prende in considerazione la morte quale esperienza umana, e consente di assimilare alla morte biologica esperienze negative e menomanti come il dolore, il peccato, l'ingiustizia subita, il fallimento morale o esistenziale, l'inaridimento interiore. La morte degli altri e quella che ci attende, in quanto creature viventi ma mortali, diviene l'analogato principale di ogni altra condizione umiliante, appunto mortificante. L'altra dimensione analogica è quella che interpreta la morte alla luce del mistero pasquale, assumendo la morte di Cristo come analogato principale del morire cristiano. La vita del cristiano può essere, in effetti, compresa, analogicamente e progressivamente, come unione alla morte di Cristo per

risorgere come lui ed essere con lui.

L’interpretazione della morte e del morire del cristiano nell’analogia della morte di Cristo non attenua ma acuisce all’estremo la tensione paradossale che caratterizza la comprensione del primo dei novissimi nell’orizzonte della rivelazione biblica.

Pur considerata, nel caso dei patriarchi, come il semplice compimento della vita, la morte viene generalmente compresa nell’orizzonte biblico soprattutto in rapporto al peccato che è l’espressione concreta della rottura della relazione con Dio. Essa diventa perciò segno della sua maledizione.

Per Cristo, il quale non soltanto prende su di sé il peccato e la morte che non gli appartengono, ma che muore sperimentando l’angoscia dell’essere abbandonato da Dio, la morte è sia cessazione del rapporto e maledizione («maledetto chi pende dal legno»: Gal 3,13), sia ristabilimento della relazione e dunque benedizione. Se si considera la morte un concetto analogico in cui l’analogato principale è la morte di Cristo, essa appare al tempo stesso separazione da Dio e superamento della separazione nella consegna di sé al Padre.

Si può certamente affermare che la morte di Cristo, in quanto obbedienza estrema (Fil 2,8) e dono d’amore (Gv 15,13), è la vittoria sulla morte e che morendo in lui il cristiano partecipa di questa vittoria. Per il fedele, nel Signore Gesù e in virtù della sua risurrezione, la fine dell’esistenza terrena può così divenire «porta della vita». Ma proprio la croce del Signore, se anche ne palesa il volto luminoso, mantiene – e forse radicalizza – la profonda oscurità del primo dei novissimi.

Soprattutto a partire dal mistero pasquale, la morte rivela dunque una dimensione dialettica e paradossale. Emergono, per così dire, i due volti della morte, uno negativo e uno positivo, con cui l’antropologia teologica deve confrontarsi.

La morte di Cristo infatti non è quella di Socrate: non appare affatto un pacifico passaggio liberatorio a una condizione migliore, ma piuttosto un evento carico di tensioni, quale suggello e superamento delle contraddizioni relative alla morte e al morire che attraversano la fede veterotestamentaria. Le radici dialettiche della visione cristiana sulla fine della vita temporale, oltre che nell'antitesi kerigmatica tra morte e risurrezione, si confermano nella pluralità di prospettive che emergono dai racconti della passione nei diversi Vangeli: la differenza è evidente fra la tradizione sinottica e quella giovannea e, all'interno della prima, tra la versione di Marco (Mc 15,34) e Matteo (Mt 27,46: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?») e quella di Luca (Lc 23,46: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito») circa le ultime parole di Gesù sulla croce.

La teologia paolina, con pathos autobiografico, conferma, applicandola alla vita del cristiano, la tensione dialettica. Per Paolo, il volto positivo della morte consiste nel compimento dell'assimilazione del fedele a Cristo, iniziata sacramentalmente per mezzo del battesimo e bisognosa di conferma esistenziale. L'effetto della morte non è la decomposizione del cadavere, ma l'accesso a un'altra vita.

La morte, secondo Paolo, ha tuttavia anche un altro volto. Egli mantiene infatti la concezione dell'Antico Testamento che vedeva nello *Sheol* non soltanto l'ultima dimora dei defunti, ma anche una potenza all'opera nel mondo e apparentemente trionfante sulla vita. Paolo la collega al peccato, anch'esso operante nell'umanità. È il peccato che ha scatenato la morte nel mondo e per questo, inversamente, la morte simboleggia il peccato. Essa non è, quindi, un semplice fenomeno naturale: di qui il suo aspetto ripugnante e violento.

Nell'Apocalisse, in un orizzonte drammaticamente segnato dall'esperienza della persecuzione, la personificazione della morte, già apparsa nell'opera paolina, si delinea con veemenza

fino alla sua paradossale uccisione nello stagno di fuoco prospettata nella «seconda morte» (Ap 20,14) che tanto stimolerà la riflessione agostiniana.

Povera per i poveri di G.L. Müller

di Francesco Vita • Qualche decennio fa pronunciare le parole “teologia della liberazione” in certi ambienti avrebbe potuto creare molti problemi. Oggi ci troviamo davanti ad un libro, quello in questione, nel quale è addirittura il Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede a parlarne e non per denigrarla.

E’ certamente un segno che i tempi sono cambiati, non solo nella Chiesa, ma allo stesso tempo non è prudente giungere a troppo facili conclusioni. All’esterno di essa infatti, il connubio che storicamente c’è stato e che per molti sarebbe più corretto chiamare strumentalizzazione, tra teologia della liberazione e prassi rivoluzionaria di stampo marxista oggi è definitivamente superato con la fine della Guerra Fredda; l’avvento poi al Soglio Pontificio di un uomo proveniente dalla realtà nella quale e dalla quale detta teologia ha avuto origine ha contribuito alla stesura di questo testo e in futuro alla continuazione del dibattito.

Con queste premesse oggi è il tempo favorevole per un discorso

più pacato sull’argomento, senza rinnegare l’atteggiamento passato della Chiesa e tuttavia senza cadere nell’errore di gettare via il bambino insieme all’acqua sporca.

Il cardinale Müller, assieme al teologo Gutierrez guidano il lettore in un viaggio tra passato, presente e futuro alla scoperta di quello che essi sostengono essere il nucleo vero e buono della teologia della liberazione al di là delle strumentalizzazioni esterne, delle derive di alcuni teologi e dei fraintendimenti di chi non vivendola non ha capito certe sue domande e pretese o vivendola si è lasciato prendere solo da alcuni aspetti di essa.

Il libro è diviso in tre grandi sezioni, due delle quali scritte da Müller e una da Gutierrez, più una sorta di appendice di Josef Sayer.

La prima sezione ha un approccio prevalentemente teologico-retrospettivo e si occupa della missione liberatrice della Chiesa. Attraverso alcuni rimandi al magistero di Giovanni Paolo II, ai documenti della Congregazione, ad alcuni passi biblici e alla Dottrina Sociale della Chiesa si vuole mostrare come il nucleo centrale e le intuizioni profonde della teologia della liberazione non siano né in contrasto con la missione della Chiesa, né con i suoi documenti e anzi, siano in un certo senso una delle traduzioni di ciò che ne è l’essenza.

La seconda sezione, più riflessiva e propositiva, si occupa della missione evangelizzatrice della Chiesa attraverso una ponderazione sulla fede non solo creduta ma anche vissuta e delle sfide che detta fede e il pensiero teologico possono giocare in una società post-moderna, neo-atea e pluralista come l’attuale.

La terza, quella a cura di Gutierrez, prima della conclusione di Sayer a proposito dell’esperienza fatta da Müller della teologia della liberazione, parte dal Documento di Aparecida e

prende l’occasione per riaffermare alcuni dei temi classici della teologia in questione quali l’opzione preferenziale per i poveri, la liberazione integrale dell’uomo, l’evangelizzazione, la Chiesa come sacramento di liberazione per il popolo, che in questo contesto così pacato e precisato non possono più far paura.

Precisazione, appunto; sembrerebbe questa la parola chiave del libro, almeno nella sua prima parte che ne è la presentazione e l’avvio. E’ qui che secondo il Prefetto ha radice il grande sospetto dell’Occidente riguardo alla teologia della liberazione; a causa del linguaggio, del fatto che essa rimane una teologia “in contesto” e delle congiunture storiche, esso non avrebbe capito le ragioni profonde, le domande cariche di significato e il grido assordante che provengono dal suo nucleo centrale il quale non è mai stato condannato da Roma. E’ del resto necessario che essa si spogli di orpelli, di derive e di alcuni nomi che le vengono dal passato e che sono, quelli sì, oltre che inconciliabili con la fede anche con la storia.

Tuttavia, seguendo la proposta che Gutierrez fa nel libro è doveroso domandarsi come possa contribuire la teologia della liberazione fuori dal contesto latinoamericano e guardando alla situazione presente e futura del mondo ci domandiamo se anche nel nostro mondo ricco e sviluppato non vi siano delle povertà atroci che gridano a Dio giustizia e verso le quali si possa esercitare quell’opzione preferenziale: l’emarginazione degli anziani, che improduttivi sono lasciati ai confini di una società dove si vale non per ciò che si è ma per ciò che si produce, il silenzio colmo di vergogna di chi fino a ieri poteva permettersi delle vacanze e ora fatica ad arrivare a fine mese, il buio della schiavitù di donne e ragazze che sono costrette con ogni genere di violenze a vendere i propri corpi sulle nostre strade ogni sera, l’odore dei cassonetti nei quali vengono abbandonati bambini appena nati da madri sole e senza riferimenti che una società individualista ha educate e

forse costrette ad avere tutto programmato.

Non è forse possibile proporre per loro una liberazione integrale? Dove alla liberazione dal peccato e dalla morte corrisponda anche un'effettiva emancipazione fisica, culturale, economica, intellettuale? Non può forse essere la Chiesa liberatrice per loro, che attraverso la prassi cristiana, percorrerebbero un cammino di vera liberazione integrale?

E non potrebbe esserlo anche per tutti?

L'autore del libro crede di sì, un sì che non è scontato. Esso è il frutto di un cammino che egli stesso ha intrapreso negli anni passati e che è documentato in poche pagine da Sayer. Comprensibilmente scettico all'inizio, attraverso la frequentazione dei luoghi fisici, oltre che teologici della teologia della liberazione, egli si è convinto della fondamentale bontà del nucleo centrale di essa, senza cedere a facili irenismi. Un cammino fatto di lunghe scarpinate per raggiungere i paesotti andini nei mesi di pausa dall'insegnamento, di notti passate a dormire per terra nelle capanne dei contadini e di messe celebrate a diverse migliaia di metri sopra il livello del mare per fare pastorale con chi la teologia della liberazione la viveva…magari senza neanche saperlo.

Una fonte autorevole quindi, ma allo stesso tempo anche vissuta e disillusa…e per questo avvincente.

Il Regno di Dio e il suo

compimento in Cristo fondano la teologia della giustizia di Dio

di Francesco Romano • La figura e la missione del Messia sono narrate negli scritti di Isaia e nel Salmo 72. L'instaurazione del Regno di Dio sarà il regno della giustizia e della liberazione degli oppressi (Is 49, 9-13) mediante un discendente della dinastia davidica designato come "l'Unto" di Dio per eccellenza. Il futuro Messia sarà un unto dallo Spirito di Dio e riceverà appunto la missione di rendere giustizia agli oppressi, proclamando la loro liberazione (Is 11, 2.4; Sal 72, 1-4.12-13).

La giustizia del Messia sarà quella di Dio e in essa consiste il suo stesso Regno. Il Dio che rovescia i potenti dai troni e innalza gli umili apparirà come la realizzazione del re ideale. In questa prospettiva non viene idealizzata la povertà, ma viene rivelata una teologia della giustizia di Dio e una speranza che guarda al regno escatologico. Nell'annuncio del Regno di Dio la speranza per i poveri è che Dio non può regnare che da re giusto.

L'amore del prossimo e l'osservanza della giustizia sono esigenze dell'Antico Testamento, ma Gesù ne rivela una profondità nuova proclamando l'amore di Dio come il primo dei comandamenti e il secondo, che gli è simile, l'amare il prossimo come se stesso: "da questi due comandamenti dipende tutta la legge" (Mt 22, 38-40;7, 12). Nella parabola del samaritano S. Luca spiega che amare il prossimo consiste nel

dare aiuto con le opere a chiunque si trovi nel bisogno al di là della razza o della religione (Lc 10, 25-37; 6, 27-38). Gesù chiama beati i poveri, ma al tempo stesso dice che è assai difficile per i ricchi entrare nel Regno di Dio e che è impossibile servire Dio e la ricchezza (Lc 6, 24-25; 16, 13-15; 18, 25; Mt 6, 24; 13, 32; 18, 25; 19, 24). Nel discorso sul giudizio finale, l'atteggiamento di giustizia verso i poveri e derelitti sarà un giudizio di salvezza o di perdizione (Mt 25, 31-46).

I profeti, che avevano fatto dipendere la conoscenza di Dio dall'amore degli uomini, trovano in Gesù un completamento e un'interiorizzazione della loro predicazione. Gesù fonda l'amore per il prossimo sulla paternità universale di Dio sia verso i giusti che verso i peccatori ed enuncia una nuova e più radicale formulazione della giustizia, ma sempre in continuità con le prescrizioni dell'Antico Testamento: "Tutto quanto, dunque, desiderate che gli uomini facciano a voi, fatelo voi pure a loro; poiché questa è la Legge e i Profeti" (Mt 7, 12). S. Matteo recepisce la predicazione dei Profeti quando sottolinea che il culto reso a Dio perde di valore se non è accompagnato dalla giustizia verso gli uomini (Mt 9, 13; 12, 17), facendo eco alle parole di Osea: "Poiché io voglio misericordia [amore-giustizia] più che il sacrificio" (Os 6, 6). Gesù lancia la terribile invettiva contro i farisei che osservano i precetti più insignificanti della legge, ma non compiono i doveri di giustizia. "…di dentro è pieno di rapina…trascurate la giustizia…" (Mt 23, 23-25; Lc 11, 29.42 con chiara allusione a Amos 5, 21.24).

Quegli stessi poveri e oppressi che Isaia indica come le vittime dell'ingiustizia umana, ai quali Dio vuole manifestare la sua giustizia (Is, 58 1-12), sono i disprezzati ed emarginati che Gesù fa suoi "fratelli". La tipizzazione di questa relazione fraterna rivelata da Gesù svela anche il criterio con cui sarà dato il riconoscimento di "uomini giusti" e decisa l'appartenenza o l'esclusione dal Regno di

Dio per chi avrà manifestato accoglienza verso questi poveri. Coloro che soccorrono le vittime dell'ingiustizia sono chiamati giusti perché riparano all'ingiustizia altrui compiendo un'opera di giustizia e divenendo operatori della divina giustizia: "Quel che voi avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me" (Mt 25, 40).

Le esigenze della giustizia largamente diffuse nella rivelazione veterotestamentaria vengono innalzate da Gesù fondendole con le esigenze più profonde dell'uomo, cioè con l'interiorità radicale all'amore. Soltanto l'amore autentico per coloro che Gesù chiama suoi "fratelli" può rendere operativa la giustizia nel mondo. In Gesù, l'offerta di se stesso al Padre e della sua vita per la salvezza degli uomini furono un unico dono dando un valore definitivo al significato di culto all'amore di Dio.

L'amore cristiano per il prossimo implica un'assoluta esigenza di giustizia, cioè il riconoscimento della dignità e dei diritti del prossimo. Il nostro incontro con Cristo si realizza concretamente nell'incontro con gli uomini: in ogni uomo incontriamo Cristo in persona, il suo e il nostro fratello. La giustizia, quindi, è la prima esigenza della carità.

Vivere la fede in Cristo come amore e servizio al nostro prossimo significa non soltanto osservare i doveri personali della giustizia che più direttamente ci riguardano, ma anche sentirsi coinvolti con tutti coloro che soffrono per l'ingiustizia perché opera di giustizia è amare gli uomini per Cristo e come Cristo.