

2. CAPITOLO L'agire come prassi di pace

Cliccare sulla riga corrispondente per andare a:

3.7.1. Oltre la cultura dell'apparire, ultima spiaggia dell'avere.....	29
3.7.2. Perché non basta vivere e morire in dignitosa solitudine	31

2.1. Premessa

Prassi è oggi una parola sospetta . Due grandi correnti filosofiche e culturali sembrano a molti aver condizionato un concetto che, se è sempre più ricorrente in teologia, proviene dalla Filosofia greca . Il marxismo, da una parte, - si afferma - e il pragmatismo, dall'altra, hanno dato al termine una denotazione particolare, cui è bene qui fare riferimento, per la nostra rielaborazione teologica.

Cercando di ricostruire, a grandi linee, le tappe della sua storia, occorre subito notare che il termine «prassi» è stato troppo spesso estrapolato dal contesto filosofico complessivo, dove non indicava altro che l'agire tipicamente umano. Questo consiste in un'attività libera e volontaria, distinta da ciò che indica il muoversi degli animali e delle cose, necessitati da leggi deterministiche e quindi al di fuori di ogni libertà e decisionalità. Secondo questa concezione, l'*agire* è tipico dell'uomo e non del mondo infraumano che non può che *re-agire*, cioè non muoversi in maniera voluta e progettata, ma solo indotta e determinata. Soltanto l'uomo può essere *attivo*, mentre gli animali e le cose non possono che essere *re-attivi*.

Nella Filosofia occidentale, da S. Tommaso in poi, anziché di *prassi* si è parlato di *azione*, indicando con ciò l'attività umana e privilegiando soprattutto quella spirituale, quella riguardante cioè il pensiero, la volontà, la contemplazione . Questa concezione non viene modificata nemmeno dalla filosofia moderna, che l'ha sempre presupposta e persino esasperata, quando ha posto a fondamento del reale l'attività cosciente e pensante del soggetto .

La "filosofia dell'azione" ha continuato ad adoperare il termine «azione» e non quello di prassi, sempre in riferimento all'attività tipicamente umana. Ne ha fatto un principio per attingere il reale nel suo riferimento all'assoluto e per ogni costruzione filosofica.

Radicalizzando la centralità dell'agire e mettendone in risalto i condizionamenti e le circostanze in cui essa ha luogo, proprio una corrente della filosofia dell'azione ne preparò il passaggio al pragmatismo . In questo caso, prima ancora di un recupero del termine prassi, si operò un capovolgimento di prospettiva, che fece considerare l'agire dell'uomo non più come mezzo per raggiungere ciò che ne costituisce la sua grandezza e il suo mistero, ma il criterio stesso della verità. L'*azione* è per il pragmatista l'*esperienza*, in quanto strumento di verifica e

¹ In generale sul rapporto prassi e teologia cf. L. BERTSCH, *Theologie zwischen Theorie und Praxis* Knecht, Frankfurt a. M. 1975. In particolare p.10ss: concetto di *praxis* nella filosofia recente e applicabilità alla teologia; cf. soprattutto «teologia pratica e teoria critica» p. 73ss.

² Il concetto di *praxis* era stato esaminato già da Aristotele, che lo applicava all'attività umana distinta dalla produzione, cioè non volta ad effettuare oggetti particolari come nel caso del lavoro e dell'arte. Si cf. *Etica a Nicomaco*. Cf. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, (a cura di C. Natali) Laterza, Roma-Bari 1999. Su una recente e interessante interpretazione della celebre opera di Aristotele, che collega direttamente l'etica alla teologia cf. J. DUDLEY, *Dio e contemplazione in Aristotele*. Il fondamento metafisico dell'"Etica Nicomachea", Vita e pensiero, Milano 1999. Recensione in *Sole 24 ore - Domenica* (27/02/2000) 31.

³ La traduzione di *praxis* in S. Tommaso è *actio*, in quanto azione transitiva (la produzione aristotelica), oppure immanente (l'attività spirituale). Cf. *Summa Theol.* II, I, q. 3, a. 2; q. 111, a. 2; II, I, q. 57 a. 4.

⁴ Si fa risalire a Cartesio l'origine di questa esasperata specializzazione dell'agire, partendo dalla famosa distinzione tra la *res cogitans* e la *res extensa*.

⁵ Così avviene, per esempio, in W. JAMES, *Pragmatismo*, del 1907 e J. DEWEY, *Esperienza e natura*, del 1925.

criterio di verità. Si potrebbe dire che la prassi non è più un carattere del soggetto o il suo esprimersi in quanto tale, ma piuttosto ciò che dimostra la significanza o l'irrilevanza di qualcosa, ciò che ne determina la verità. La prassi non viene definita, eppure è il criterio di ciò che è reale e di ciò che non lo è.

La concezione marxista della prassi è anch'essa complessa e non definisce la prassi direttamente, in maniera specifica. In generale, si può dire che questa è l'attività socialmente produttiva dell'uomo, di per sé dialettica e conflittuale, perché avviene sempre all'interno di un rapporto di classi. Ma qui la prassi rivoluzionaria degli oppressi emerge come superamento rivoluzionario dell'alienazione oggettivante dell'uomo e come avanzamento verso una società senza classi. Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx aveva affermato l'immancabile rapporto che deve sempre intercorrere tra teoria e prassi, pena lo scadimento della teoria a semplice «scolasticismo senza nerbo» o lo svilimento della prassi a «misticismo senza critica». Parlava esplicitamente di ⁶ *prassi*, dicendo che essa non può essere una mera applicazione della teoria alla realtà, come spesso è stata intesa nella storia del pensiero occidentale. Quella di Marx è una nuova ed originale concezione sulla stessa genesi della verità proprio a partire dalla prassi. La correttezza teorica è qui impiantata nel criterio dell'*agire che trasforma la realtà*. Se l'agire cambia l'uomo e i rapporti umani, la prassi è immanente ad un pensiero che diventa esso stesso trasformatore del mondo e che riceve, per così dire, una corrente di calore al suo interno: «il calore di una volontà di aiuto in quanto tale, dell'amore verso le vittime e dell'odio verso gli sfruttatori». Tuttavia è ⁷ una prassi che non può fare a meno della luce della critica, del riferimento al pensiero rigoroso e scientifico, senza del quale si ridurrebbe a sentimentalismo o a «misticismo». ⁸

Nella sociologia la prassi ricompare nei termini dell'azione e dell'agire. Non è una modalità dell'essere sociale dell'uomo, ma una delle radici, se non l'ultima radice, del vivere sociale. L'azione contiene in sé già la società - si sostiene - perché nel soggetto agente non può non esserci un riferimento alla società, non solo come punto finale dell'agire, ma come un insieme di condizioni dove l'agire ha luogo e dalle quali è condizionato. ⁹

In questo modo, *agire* è però sempre *inter-agire*, perché ciò che l'agente compie è, per così dire, frutto di una scrittura a più mani. Ciò che egli coglie nella realtà ha la sua genesi in questa contestualità sociale, sicché la «mente» e la «società» sono molto più interdipendenti di quanto si creda, così come sono interdipendenti il concetto di *sé* e il concetto dell'*altro*. ¹⁰

Per ciò che riguarda la teologia, potremo dire, a nostra volta, che anche noi consideriamo la prassi come agire e azione. Aggiungendo che se questa contraddistingue il *soggetto* in quanto *persona*, non può prescindere dalla complessità dello stesso soggetto, né per ciò che riguarda la sua libertà e progettualità, né per ciò che riguarda il suo immediato e costitutivo rapporto con l'altro. Dire questo significa affermare qualcosa di più di quanto sostenevano la filosofia aristotelica e tomista. Significa asserire che la prassi non può essere definita solo a partire dalla differenza tra il comportamento umano e il muoversi del mondo non umano. A parte la considerazione che il mondo cosiddetto *non umano* costituisce un'unità con l'uomo, occorre prendere sul serio tutto ciò che lo sviluppo dell'analisi sull'agire ha messo in luce.

⁶ La tesi 2 recita: «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'al di qua del suo pensiero. La disputa sulla realtà o la non realtà di un pensiero che si isola dalla prassi è una questione puramente scolastica». Così la tesi, citata da: E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* I, Suhrkamp, Frankfurt a M., 1980, p. 311.

⁷ *Ivi*, 316. ⁸ *Ivi*, 318.

⁹ Cf. E. DURKHEIM, *La scienza sociale e l'azione*, Il Saggiatore, Milano 1972.

¹⁰ Cf. *L'interazionismo simbolico*, in particolare: G. H. MEAD, *Mente, sé e società*, Barbera, Firenze 1966.

Se *agire* è sempre *inter-agire*, riprendendo il termine greco, possiamo dire che la *prassi* è sempre un'*inter-prassi*, nel senso che l'interazione non è soltanto tra il mio io e la società, tra me soggetto e il con-soggetto, che è l'altro, ma anche tra il *suo* agire e il *mio* agire, sicché l'agire dell'uno è influenzato dall'agire dell'altro ed è in vista dell'agire altrui. È un'intuizione che provenendo dall'analisi condotta dalla sociologia, ci permette di cogliere in una nuova sintesi il inestricabile rapporto tra la genesi della teoria e la genesi della prassi e di impostare su basi nuove quello che abbiamo chiamato *agire teologale*.

Parlando di *interprassi*, miriamo a fondare un'etica comunicazionale che per la teologia risulta essere, nella sua struttura più semplice, la *connessione teologica tra la prassi di Dio e la prassi dell'uomo*. Si tratta di un'interconnessione che è già stata analizzata nei termini dell'alleanza, dialogale e salvifica e che, proprio perché tale, è solidarietà offerta da Dio all'uomo e solidarietà dell'uomo verso ogni altro uomo e verso lo stesso cosmo. Recepire il rapporto teologico di questo triangolo *Dio-uomo-cosmo* significa però maturare una prassi che appare sempre più come prassi di pace, perché l'intersoggettività, l'alleanza e la storia portano a una qualificazione di merito che precisa il dialogo come solidarietà e la storia come impegno e fedeltà verso Dio e il cosmo. Un tale atteggiamento complessivo, che guarda con benevolenza ed agisce con solidarietà, è ciò che noi chiamiamo "pace". Volendo organizzare la riflessione sui capisaldi di questa interpretazione teologica, parleremo di 1) *fondamentalità dell'interprassi teologale*; 2) *interprassi teologale e comunicazione solidale*; 3) *comunicazione solidale e pace*.

2.2. Fondamentalità dell'interprassi teologale

2.2.1. È possibile parlare di «agire» di Dio?

Lo ammettiamo o no, il nostro discorso su Dio è condizionato dal nostro discorso sull'uomo, perché l'immagine che ci facciamo di Lui risente dell'immagine che abbiamo di noi stessi. La critica religiosa ha scoperto questo condizionamento fin dall'antichità. In tutti i tempi ne ha dedotto conseguenze molto diverse, riconducibili a queste due: quella che rifiuta Dio (ateismo e agnosticismo) e quella che vuole correggere la rappresentazione che noi ci facciamo di Dio (valore profetico e correttivo della critica religiosa). La *prima* ha ritenuto Dio un'invenzione dell'uomo, che impossibilitato a soddisfare da solo alcuni suoi bisogni, ne demanda l'adempimento a Dio e si inventa un *aldilà*; oppure ha ritenuto che Dio, quand'anche esistesse, sarebbe così totalmente diverso dalle nostre rappresentazioni e dalla concettualizzazione umana, da risultare assolutamente inconoscibile. La *seconda* ha cercato di smascherare il

¹¹ A livello di studi sociologici, si deve fare un doveroso riferimento sia alla dottrina dell'interazione, che dell'agire comunicativo. L'interazione è la reciproca influenza dei soggetti agenti a tutti i livelli dell'agire ed è esplorata per la prima volta, in modo specifico, dalla Psicologia sociale. Gli autori ne parlano in termini di acquisizione degli strumenti comunicativi, come succede nella prima infanzia e come processo per la formazione della propria personalità (cf. Eubank; J. THIBAUT-H. KELLEY, *The social psychology of groups*, New York 1959) oppure come interazione tra gruppi (cf. R. F. BALES, *Interaction process analysis*, del 1953) oppure ancora come processo originante sistemi sociali (cf. J. L. MORENO, *Principi di sociometria*, il Mulino, Bologna 1964 e T. NEWCOMB, *The acquaintance process*, New York 1961). Cf. ancora M. SHERIF, *L'interazione sociale*, il Mulino, Bologna 1972. Sull'agire comunicativo occorre dire che può ritrovandosi su alcuni punti comuni con l'interazione approfondisce il lato comunicazionale del processo interattivo, come si vedrà in seguito.

¹² «Il negro vede camuso e nero il naso degli dei, mentre il dio trace è rosso e ha gli occhi celesti... Se i cavalli e i buoi sapessero dipingere, certamente dipingerebbero anch'essi degli dei in forma di cavalli e buoi...» (Senofane di Colofone, *Frammenti*, 15-6).

¹³ Non è solo Feuerbach che lo sostiene, ma già Lucrezio, Evemerio, Ennio e Varrone avanzano una spiegazione mitico-psicologica della religione (Cf. M. MESLIN, *Per una scienza delle Religioni*, Cittadella, Assisi, pp. 22-3).

¹⁴ Il termine, adoperato per la prima volta dal naturalista inglese T. Huxley nel 1869 esprime il rifiuto di pronunciarsi sui problemi non indagabili attraverso strumenti scientifici positivi; applicato anche a Spencer, che nei *Primi principi*, del 1862 voleva dimostrare

sempre insorgente antropomorfismo con cui pensiamo a Dio e di purificarne continuamente la ¹⁵ sua stessa rappresentabilità . ¹⁶

Una frangia radicale di questo processo ermeneutico-correttivo si può ravvisare nel programma della demitizzazione della teologia contemporanea, che ha pensato di sottrarre Dio agli attacchi di qualsiasi critica, spingendolo al di là della soglia non solo delle nostre immagini su di lui, ma anche dei nostri stessi concetti e delle nostre categorie mentali . È un intento a ¹⁷ prima vista lodevole e che sembra mosso dalle migliori intenzioni, ma che invece, quando diventa radicale ed tocca il principio stesso dell'agire, si manifesta illusorio. Infatti non si può contestare per principio la realtà storica dell'*agire di Dio*, altrimenti non si comprende più la storicità della rivelazione, che costituisce la grande novità della religione giudaico-cristiana.

La demitizzazione radicale afferma: la Parola di Dio deve essere purificata di tutti i rivestimenti mitici. Lo stesso messaggio biblico appare a noi in una serie di involucri di natura storica e culturale, frutto di un procedere apparentemente *logico*, ma ancora primitivo e materializzante, in ogni caso *pre-critico*. Occorre aprire questi involucri che lo rivestono, come i diversi strati di pittura coprono spesso un mosaico. Scrostando questi strati posticci, bisogna arrivare al cuore dell'annuncio, proponendolo all'uomo d'oggi divenuto maggiorenne ed alieno dalla mentalità mitologica. In questo caso, la demitizzazione deve far ricorso ad una doppia chiave per aprire le scatole cinesi del mito. La *prima* è quella che le consente di smontare il mito pezzo per pezzo, mostrandone tutte le derivazioni ed influenze geografico-ambientali e storico- culturali. La *seconda* è quella che consente di aprire l'ultimo forziere che tiene ancora nascosto il messaggio, per scoprire quel tesoro che conserva tutto il suo valore anche per l'uomo di oggi. Sono questi i due momenti della demitizzazione condotta in maniera ermeneutica e corrispondono ad una duplice accezione della storia.

Dice la demitizzazione: ciò che ha a che fare con la storia è duplice. C'è una *storiografia* e c'è anche una *storicità*. La prima è un'operazione di carattere scientifico, da condurre con gli strumenti di indagine critica. Consente di leggere gli avvenimenti del passato alla luce del passato e di tutti i suoi condizionamenti. La storicità riguarda invece prevalentemente il presente. Se guarda al passato è per cogliervi ciò che è perennemente attuale per l'uomo di sempre. Si potrebbe dire che la storicità è oltre lo scorrere del tempo, è *trans-temporale*. Individua l'attualità di ciò che è sotto la scorza e le sedimentazioni del passato, recepisce le pulsazioni di ciò che il passato dice all'uomo del presente e ne svela la fondamentale struttura appellativa. Il passato ci interpella, perché interpellava, all'epoca, l'esistenza dell'uomo di allora, proprio come oggi interpella la nostra esistenza.

La teologia dialettica, e soprattutto uno dei suoi maggiori rappresentanti, R. Bultmann, ha creduto in questo modo di poter arrivare ad attingere il cuore della rivelazione, al di là delle tante e complesse forme in cui essa è apparsa e dalle quali è stata effettivamente condizionata.

inaccessibile la «realtà ultima», fu fatto proprio da Darwin che si diceva agnostico in una lettera del 1879 (Cf. N. A. BBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, voce «agnosticismo», 12).

¹⁵ Il termine stesso "antropomorfismo" indica un nostro immaginare Dio in *forma umana*.

¹⁶ È in sé un'operazione legittima, anzi doverosa. La stessa dottrina ufficiale della Chiesa parla di Dio come «*incomprehensibilis*» (DS 294; 501), perché Dio è «*ineffabilis*» nella sua essenza, è «*incomprendibile ed ineffabile*» secondo la professione di fede del Concilio Lateranense IV (DS 800; 804) e secondo il Concilio Ecumenico Vaticano I (3001). La stessa rivelazione da Mosè, ai profeti e a Gesù, contiene una costante purificazione dell'idea di Dio.

¹⁷ La posizione più radicale e più sistematica è in Bultmann, che si occupa ripetutamente del mito e della demitizzazione, ma si può dire che tutta la Teologia dialettica persegue l'obiettivo di salvaguardare Dio dalle nostre concettualizzazioni, e di arrivare al nocciolo della rivelazione che è l'appello rivolto qui e adesso alla singola esistenza da Dio, che chiama ad una risposta a lui nella fede e nel superamento della religione, considerata negativamente come complesso antropomorfo-culturale, decisamente da combattere.

Tali condizionamenti culturali hanno assunto spesso la forma di rivestimenti letterari chiamati *miti*. In questo radicale procedere *demitizzante* (che cerca di andare oltre il mito) proprio Bultmann sembra però compromettere la stessa possibilità dell'intervento di Dio nella storia, giacché anche tale intervenire di Dio, il suo agire, cade inesorabilmente sotto le categorie della causalità e dell'effetto, dell'ingresso dell'eterno nel temporale, che sono categorie e linguaggio mitiche.¹⁸

Sottratta la possibilità storica dell'intervento di Dio nella storia, non si vede più su quale fondamento si possa ormai collocare l'agire di Dio e il dispiegamento del suo piano salvifico. Non si vede neppure come possa essere colto lo stesso nucleo rivelatorio dell'affermazione di un Dio che è amore, perché comunione.

Anche la giustificazione che Dio è amore, perché comunione intratrinitaria, cade infatti sotto la categoria della causalità e quindi del mito, così come resta intrappolata nel mito l'affermazione che Dio ci chiama all'amore. Appare condannata a subire la stessa sorte tutta la terminologia biblica e teologica, quella salvifico-economica e quella comunionale. Concetti come *padre*, *relazione filiale*, *agire di Dio* ecc. non hanno nessuna possibilità di resistere ad una critica demitizzante così radicale. Sono tutte ragioni che ci dicono che, pur essendo valida la funzione correttiva della teologia sulle immagini di Dio, dobbiamo alla fine accettare che il dato della rivelazione relativo al Suo agire è un dato *reale*, così come è da prendere in senso *realistico* l'incarnazione e tutto ciò che essa comporta. Dio rimane pur sempre ineffabile, ma almeno ciò che egli ha manifestato di sé come conoscibile da parte dell'uomo è da accogliere con animo aperto, con contemporaneo *realismo* e costante disponibilità di *andare sempre oltre*, verso ciò che può cogliere solo la fede.

A ciò è da aggiungere che la stessa demitizzazione non può valicare alcuni limiti e non può essere esercitata in modo sistematico, come se si trattasse di un dubbio metodico, cui sottoporre sempre tutto. Se così fosse, non si giustificerebbe come mai proprio l'ermeneutica di oggi sia da ritenere quella vera, oltre la quale non esiste più ombra di mito. L'idea che oggi siamo in una situazione culturale tanto matura da poter fare a meno di ogni mito, sembra essa stessa mitica, o almeno non giustificabile in modo critico. È solo una pretesa dell'oggi, simile a tutte le altre pretese di verità avanzate in ogni epoca storica. Nella rivelazione poi c'è un linguaggio metaforico che si esprime in molteplici forme, ma ci sono anche affermazioni che non possono essere considerate tali. Altro è infatti affermare che la concezione di un mondo dominato da spiriti gerarchizzati (troni, dominazioni ecc.) risenta di una cosmologia superata, altro è affermare che il Verbo sia diventato uomo. Si potrà dire che il linguaggio del tipo «egli venne a porre la sua tenda tra di noi» (Gv 1,14) è una metafora cui è sottesa la teologia della tenda del convegno di Dio in mezzo al suo popolo e che perciò è, in qualche maniera, un *linguaggio mitico*, ma non si potrà affermare che è mitica la realtà dell'incarnazione. Oltre all'immagine c'è infatti qui una realtà. «Prendere carne» significa che il Verbo è effettivamente diventato uomo.

La realtà dell'incarnazione non è che il caso più evidente di un agire di Dio, cui non si può sottrarre il carattere storico, inteso non solo come storicità di un eterno appellativo rivolto dalla trascendenza all'esistenza, ma come storia diacronica (cioè con una successione di momenti puntuali e irripetibili). È quest'accezione della storia che ci consente di parlare di un agire storico di Dio. Ciò non esclude la modalità ermeneutica, di una storia da attualizzare nell'oggi e in questa circostanza, e tuttavia non può essere ridotta a mera storicità esistenziale. Del resto, la creazione, la liberazione, i

¹⁸ Infatti: «mito è parlare di una realtà trascendente in termini di oggettività immanente a questo mondo. Che non significa necessariamente in immagini e rappresentazioni visibili (per es.: dei e demoni della mitologia); mitico è pure il linguaggio che parla di Dio in categorie di causalità cosmologica o psicologica (per es.: i miracoli, lo Spirito Santo come forza interiore..)» (A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo*, Ave, Roma 1976, 16).

vari momenti della stipulazione dell'alleanza, la stessa parusia prendono corpo e acquistano spessore nell'atto storico per eccellenza, costituito dall'incarnazione e che ha come apice la morte e la risurrezione di Cristo. Dio agisce allora nella storia e attraverso la storia. Il suo modo di intervenire è una vera prassi storica.

2.2.2. La prassi di Dio si incarna nell'interagire

Si può continuare questo discorso dicendo che se l'incarnazione non è un mito, ma una realtà, Dio assume non solo le categorie umane per potersi esprimere a degli uomini, ma assume anche le modalità con cui ogni prassi ha luogo. Agendo nella storia, egli assume le leggi dell'interagire perché opera attraverso le modalità costitutive della prassi storica.

Ne discende una serie di conseguenze di grande importanza per noi. La storia è innanzi tutto relazione. Facendo storia, Dio accetta i condizionamenti e i limiti, ma anche la complessa ricchezza della relazionalità storica. I suoi interventi provocano reazione, accettazione, rifiuto o indifferenza. Egli è indotto a modificare, reiterare o veicolare in altre forme i suoi intenti. Accettare la prassi comporta l'accettazione dell'interagire e delle sue leggi. In questo interagire Dio resta sicuramente sovrano e capace di raggiungere i suoi fini, nonostante i dinieghi umani. Affermare il contrario significherebbe consegnare la trascendenza alle ferree leggi dell'immanenza, svilendo la trascendenza stessa e quindi eliminando ciò che invece ci sta maggiormente a cuore: il rapporto tra Dio e l'uomo, tra l'infinito e il finito. Ciò nondimeno si deve ugualmente affermare che proprio la sovranità di Dio e il suo trascendere la storia farà sì che Egli non soggiaccia mai del tutto ai puri accadimenti, capitolando di fronte ai «*bruta facta*», ai fatti nudi e semplici. Dio trova sempre nuove forme storiche per dare atto al suo progetto salvifico, come, ad esempio è successo con la liberazione dall'Egitto. Nonostante la non collaborazione non solo del faraone ma anche che da parte del suo popolo, la cui cervice sembra essere altrettanto dura quanto quella del sovrano dell'Egitto, Jahvè ha portato a termine il suo progetto. Ma proprio questo dover ricorrere a nuove forme d'intervento dimostra la validità di ciò che si afferma. L'agire di Dio si lascia condizionare dall'agire degli uomini. La sua prassi è storica proprio per questo. Egli non gioca alla storia, così come non ha giocato a fare l'uomo, ma opera storicamente, così come realmente è divenuto uomo.

La prassi di Dio si fa quindi relazione, il suo agire si fa interagire. È un agire che richiede solidarietà da parte delle creature alle quali Dio ha offerto piena solidarietà. Richiede non una semplice cooperazione strumentale e passiva, ma una cooperazione storica e dinamica. Ciò dovrebbe essere già apparso chiaramente a proposito dei caratteri della teologia. Ciò che ne scaturisce è un'*interprassi teologale*, che associa l'opera dell'uomo alle intenzioni e all'opera di Dio. Così si rende comprensibile perché Dio chiami l'uomo alla custodia del mondo, alla custodia del fratello uomo e in genere alla cooperazione per l'avvento del suo regno. L'*interprassi* è fondamentale per dare una ragione del comportamento di Dio, ma è tale anche per un altro motivo. Ciò che sta alla base dell'*interprassi* non è solo un metodo d'azione, ma una struttura essenzialmente solidale. Solo il condurre insieme le sorti del mondo e le sorti dell'uomo può giustificare una chiamata alla collaborazione. Tutto ciò è solidarietà e comunicazione solidale. La chiamata infatti indica una comunicazione che vada nei due sensi, dell'appello e della risposta, e la cooperazione attiva indica un sentire in prima persona la corresponsabilità di ciò che viene affidato alla collaborazione.

2.3. Interprassi teologale e comunicazione solidale

Il concetto di *interprassi teologale* deve essere chiarito ulteriormente. La bipolarità fondamentale presente in teologia ci fa affermare che l'oggetto di questo modo di sapere, di questa scienza, è costituito da due soggetti: Dio e l'uomo. Se Dio è tale per sua natura, l'uomo è reso soggetto proprio

da Dio. È un processo che non si limita a conferire la dignità del soggetto soltanto ad alcuni privilegiati, perché nelle intenzioni di Dio esso deve raggiungere tutti gli uomini. È un processo storico e rivelatorio insieme. Rivela il piano di Dio attraverso le modalità della stessa rivelazione e chiama l'uomo alla collaborazione affinché egli diventi soggetto e promuova a dignità di soggetto anche gli altri. Il primo atto con cui Dio vuol costituire soggetto l'uomo è quello di chiamarlo a promuovere la «soggettività» anche degli altri. Ne scaturisce un *interagire* tra Dio, uomo ed altri. È ciò che noi chiamiamo interprassi teologale, perché è una prassi storica a più voci (con Dio, l'uomo e l'altro potenziale soggetto) che nasce e vive in un unico *humus* teologale, cioè informato dall'agire di Dio. È però una prassi immediatamente qualificata nella sua natura come *prassi comunicativa e solidale*. Infatti la natura dell'agire di Dio, comunicativo e solidale verso l'uomo, si ripercuote direttamente e immediatamente sulla natura dell'agire dell'uomo. La prassi di Dio e la prassi dell'uomo non sono posti sullo stesso piano ontologico. Anche l'interprassi teologale conserva i requisiti di una modalità differenziale, che non annulla la trascendenza, né divinizza l'immanenza. Proprio per questo ne salvaguarda la dialogalità, perché, non annullando le differenze, consente sempre la comunicazione e gli apporti specifici dell'una e dell'altra parte.

L'interprassi è, d'altro canto, incomprendibile senza la solidarietà. È infatti la solidarietà la base della comunicazione. Senza di essa non sapremmo mai perché i soggetti dialoganti e interagenti possono e devono essere reciprocamente in atteggiamento fondamentalmente costruttivo, rispettoso e vero. Possiamo arrivare a questa medesima conclusione partendo da molteplici strade. Possiamo positivamente analizzare il comportamento di Dio, svelatoci nella Scrittura e tirarne le debite conseguenze per l'agire dell'uomo. Possiamo anche partire dall'analisi compiuta dalla filosofia del linguaggio e dalla sociologia. Arriveremo alla stessa meta. È abbastanza singolare, ma è anche un dato incoraggiante di questi nostri anni, poter additare questa sostanziale convergenza, cui si approda sia dalle scienze empiriche, che dalle scienze più analitiche sulla indispensabilità della solidarietà comunicativa per la salvaguardia dell'uomo e del pianeta e per la fondazione scientifica di ogni successiva scienza. Le scienze del linguaggio e la sociologia convergono con la biologia e l'ecologia nell'affermare che non si dà futuro senza solidarietà, perché non c'è nessuna conoscenza che non la presupponga almeno implicitamente come ultimo fondamento teorico di ogni comunicazione.

Non c'è futuro, perché senza comunicazione non ci sarebbe né presente, né passato. È una tesi che affiora con chiarezza soprattutto in quella sociologia che ha analizzato il rapporto tra linguaggio, comunicazione ed agire. Ma mostra anche una singolare convergenza con quanto andiamo affermando in campo teologico e coincide con ciò cui pervengono la biologia e l'ecologia: solo vivendo in maniera solidale con la natura e con le altre creature, l'uomo potrà evitare il collasso ecologico ed impedire l'estinzione della vita sulla terra a causa del saccheggio delle risorse e dell'inquinamento sempre più esteso, perfino su scala planetaria.

L'inquinamento può essere debellato solo da una coscienza solidale, visto che si estende dappertutto e investe tutte le componenti dell'ecosistema: dalla sofisticazione nell'alimentazione all'inquinamento ambientale, dalla contaminazione nucleare alle piogge acide che bruciano le forme vegetali della vita, mentre quelle animali sono sempre più distrutte dall'avanzante inquinamento nei fiumi, nei mari, sulla terra e nella stessa atmosfera.

L'unica alternativa che resta è la prassi della solidarietà, in quanto riscoperta della comunanza di destino che lega l'uomo al cosmo. È la prassi solidale che ritroviamo come esigenza fondamentale anche nella comunicazione interumana. Ed è la stessa prassi alla quale chiama la teologia.

2.3.1. Non ci può essere comunicazione senza solidarietà

Si deve a una corrente della sociologia contemporanea l'approfondimento di alcuni rapporti esistenti all'interno del complesso mondo della comunicazione. Superando le strettoie imposte dai suoi pionieri¹⁹, e grazie agli apporti della riflessione ermeneutica²⁰, la sociologia ha potuto disegnare il suo oggetto partendo dall'agire umano, dalla prassi, che ha un senso e che ruota attorno ad alcuni valori. Al di là di ogni ulteriore diaframma specifica, perché relativa all'interpretazione della genesi²¹ dell'azione e della sua concatenazione ai valori, l'agire appare sempre più determinante per la²² comprensione dell'uomo in tutti i suoi risvolti sociali, soprattutto per ciò che concerne la comunicazione.

Ora, proprio l'agire si presenta strutturalmente come relazione in quanto legato all'interagire. Innanzi tutto nasce in un contesto di relazione e non può darsi all'infuori di essa. Essendo un atto tipicamente umano, l'agire rimanda alla relazione per il semplice fatto che risponde ad un'interiorità razionalità. Alla ricerca di questa razionalità, Jürgen Habermas ha elencato più concetti di azione in riferimento al rapporto tra l'agente e il mondo. Il primo è quello che mette²³ in rapporto l'agire con un fine da raggiungere attraverso una scelta tra diversi modi di agire. È l'agire chiamato *teleologico*. Il secondo concetto di azione mette in rapporto l'agire del singolo con l'agire di altri per il conseguimento dello scopo. È l'azione *strategica*. Il terzo concetto di azione insiste sull'influsso determinante su di essa esercitato dai valori comuni della società di appartenenza. È l'agire regolato da norme, l'agire *etico*. Il quarto modo di intendere l'azione è chiamato *drammaturgico*, perché mette in rilievo l'importanza determinante dell'interazione intersoggettiva, per cui ogni agente è per l'altro attore e pubblico, sicché la presenza e le aspettative dell'altro modificano l'azione, così come l'agire del singolo modifica le aspettative e le reazioni del pubblico.

C'è un ulteriore modello che viene chiamato *agire comunicativo* che «si riferisce all'interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e di azione che (con mezzi verbali o extraverbali) stabiliscono una relazione interpersonale»²⁴.

È così affermata con molta chiarezza la relazione interpersonale dell'atto comunicativo, una relazione che però non si esclude negli altri livelli dell'agire già considerati, ma che qui diventa più evidente. La comunicazione è infatti ugualmente presente in ogni agire, perché è sempre, come si è detto, già un interagire. Qualsiasi prassi, orientata al fine, al mantenimento dei valori o al rapporto drammaturgico, non può prescindere dai contesti comunicativi che hanno trasmesso ed interpretano fini, valori e modalità autorappresentative. L'interpretazione non contraddistingue solo l'agire comunicativo, essendo elemento centrale di esso, ma ritorna inesorabilmente in ogni atto umano. Non c'è atto senza interpretazione. Per poter agire nel mondo e nei confronti dell'altro, bisogna capire, interpretandoli, sia il mondo che l'altro. Ma in questo modo si interpreta anche se stessi, perché non ci può essere autocomprensione ed autorappresentazione senza interpretazione.

¹⁹ A Comte e J. S. Mill parlavano nel 1800 di scienze sociali (chiamate da Mill «*moral sciences*» termine poi tradotto in tedesco con «*Geisteswissenschaften*», scienze dello spirito» da W. Dilthey) ma le ritenevano metodologicamente legate alle scienze naturali, in modo positivistico.

²⁰ Determinanti sono stati i lavori di W. Dilthey, M. Heidegger, R. Bultmann ed altri.

²¹ In M. Weber la «sensatezza, come senso che noi diamo ai fenomeni, coincide con la relazione che noi ammettiamo ai valori sociali, universalmente normativi». Cf. M. WEBER, *Economia e società*, Comunità, Milano 1968.

²² Cf. a questo proposito: W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 79-100.

²³ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 155-185. ²⁴ *Ivi*, 157.

La comunicazione, legata a filo doppio con l'interpretazione, si presenta nella sua struttura più elementare come trasmissione e ricezione di un messaggio tra due agenti comunicanti. Ora, proprio la trasmissione e la ricezione del dato comunicato richiedono delle condizioni di base che le rendano possibili. L'una e l'altra sono interdipendenti tra loro, essendo due aspetti differenti e specularmente reciproci della medesima realtà della comunicazione. Hanno una corrispondenza simmetrica non solo funzionale, ma razionale. A questo punto Habermas può parlare di tre pretese di validità per l'atto comunicativo. Sono a) la verità di ciò che si comunica; b) l'uso corretto degli strumenti comunicativi; c) la veridicità del comunicante rispetto all'altro .²⁵

Ciò che con scientifica discrezione è chiamato «pretesa di validità» rappresenta, a nostro parere, il punto di approdo più importante della teoria dell'agire comunicativo. L'interagire e la comunicazione, una volta che sono stati legati insieme, esigono delle premesse senza le quali non si giustificano in alcun modo. Il sociologo può arrivare alla formulazione di queste condizioni indispensabili, parlandone in termini di un «a priori», di volta in volta indicato in un consenso comunicazionale previo o di anticipo o di ideale comunità comunicazionale . Sta di²⁶ fatto che la struttura stessa della comunicazione, nell'agire di *partners* comunicanti, esige dei postulati precisi, allo scopo di salvaguardare l'atto comunicativo dal dominio reificante l'altro, dall'inganno e dall'autoinganno. Se l'altro non è nelle mie stesse condizioni di verità, di veridicità e di correttezza la comunicazione non può sussistere. Si esige, anche solo per salvare la validità della teoria dell'agire comunicativo, almeno una comunità ideale umana dove questi tre requisiti possano essere mantenuti.

Sono requisiti postulati dalla stessa validità della comunicazione e sollevano il problema se nella fattualità storico-sociale essi siano effettivamente soddisfatti. Dobbiamo considerare questa domanda più da vicino, perché da essa dipendono le sorti non solo della comunicazione, ma di quella interprassi solidale che è per noi un'interprassi teologale: cioè risposta al Dio solidale con la pratica della solidarietà.

Intanto qui appare con chiarezza che non ci può essere, almeno su una linea teorica, alcuna comunicazione senza solidarietà, essendo la solidarietà, in una prima accezione provvisoria, almeno l'assenza di volontà di dominio e di inganno nei confronti dell'altro comunicante . In²⁷ un'accezione più positiva la solidarietà poi appare come una comune condizione della responsabilità dell'atto comunicativo, visto che l'altro non è solo il destinatario del mio rispetto, ma anche colui che rende possibile la reciprocità. È il mio reciproco, come io lo sono nei suoi confronti, perché io posso parlare con lui, solo se io ritengo che egli può parlare con me e che egli reagirà in modo comunicativo nei miei confronti, così come io agisco nei suoi. Possiamo con maggiore evidenza riassumere le forme elementari determinanti la comunicazione,

²⁵ Ivi, 176. Sulla pretesa di universalità (*Universalitätsanspruch*) affiorante nell'interpretazione, nucleo portante della comunicazione intersoggettiva, cf. K. O. APEL, ed altri, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971. Il saggio ivi contenuto di Habermas ha il titolo *Universalitäts-Anspruch der Hermeneutik*, pp. 120-159. Le pretese di universalità di ogni agire comunicativo sono menzionate in numero di quattro sempre da Habermas (*Verstandlichkeit*=comprensibilità; *Wahrheit*=Verità; *Wahrhaftigkeit*=Veridicità; *Richtigkeit*=esattezza) in: K. O. Apel e altri, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976, 159 ss.

²⁶ Non entriamo qui nel merito, troppo specialistico di questa discussione che ha come protagonisti quanti hanno cercato di sviluppare l'idea di società dall'agire comunicativo. Si cf., ad es.: E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, già del 1985 e successivamente T. PARSON, *Il sistema sociale*, Comunità, Milano 1965 (originale: 1951); K. O. APEL, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, che è il II. vol. dell'opera: ID., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, e naturalmente Habermas, cf. nota precedente. Di particolare importanza è, a questo riguardo: H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie Handlungstheorie Fundamentale Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978.

²⁷ La definizione della solidarietà non è cosa facile, così come non è facile definire in genere concetti considerati olistici, perché includenti una complessità sia per estensione che per profondità. È il caso per esempio del concetto di pace, di quello di amore, di libertà ecc. Si può tentare la via di un approccio fenomenologico alla solidarietà, operando alcune esclusioni e cogliendo la solidarietà nel suo stato nativo di atto partecipativo di Dio verso le creature (Cf. 2.4.).

approfondendo quelle evidenziate da Peukert in queste tre: a) la *reciprocità*; b) la *fondamentale uguaglianza* dei soggetti comunicanti; c) la *solidarietà*. La solidarietà sembra fare da sfondo ²⁸ anche agli altri due presupposti.

a) La *reciprocità* indica il fatto che l'altro agisce nei miei confronti come io agirei nei suoi, in ogni atto della comunicazione. Se non ci fosse questo presupposto, il soggetto nemmeno potrebbe iniziare questo atto comunicativo, non potendo conoscere le mie reazioni.

b) La *fondamentale uguaglianza dei soggetti* aggiunge alla uguaglianza di reattività quella di valore degli stessi soggetti comunicanti. Se il comunicare del primo può essere recepito come tale, cioè atto libero e valido di un soggetto abile e sovrano nella comunicazione, il soggetto ricevente deve possedere le stesse caratteristiche, altrimenti la comunicazione non avrebbe senso.

c) La *solidarietà* indica una comune sorte dei soggetti, reciproci ed aventi tutti lo stesso valore. Indica che la comunicazione può aver luogo solo se ogni soggetto presuppone di non essere ingannato né voler ingannare l'altro. Entrambi si sentono corresponsabili non solo del singolo atto comunicativo, ma anche della stessa costruzione della realtà, che in tale comunicazione ²⁹ avviene. Presupposto che la realtà viene a noi attraverso la mediazione sociale, intersoggettiva, una comune solidarietà ne deriva di conseguenza ed è *conditio sine qua non*.

A questi confortanti presupposti teorici corrisponde una prassi comunicativa che si inverte anche storicamente come interagire solidale, reciproco e dialogico? Se la solidarietà intersoggettiva sembra essere indispensabile per la comunicazione, fin dove si estende il campo di questa solidarietà? Ci chiediamo se si tratti solo di una solidarietà di metodo, una sorta di solidarietà tattica, come rispetto di un comune codice, senza del quale saremmo condannati all'incomunicabilità e all'incomprensione, oppure se ad una solidarietà tattica corrisponda un'effettiva solidarietà storica. A queste domande cerca di rispondere H. Peukert, quando affronta il problema della teoria dell'agire comunicativo in rapporto alla sua possibilità teorica di fondazione della teologia. ³⁰

2.3.2. Sistemi teorici della filosofia della storia

Peukert richiama dapprima alcuni sistemi teorici che sembrerebbero escludere per principio proprio la solidarietà, perché sono basati sull'affermazione di un soggetto nella limitazione dell'altro. Così in Hegel la coscienza del soggetto affiora solo nel momento dialettico, attraverso la negazione di ciò che il soggetto non è. Ma, a differenza di Kant, egli non basa la morale su una consapevolezza autonoma del soggetto. Il soggetto prende coscienza dell'imperativo morale nel momento in cui, nell'incontro-scontro con l'altro soggetto, riconosce quest'ultimo come tale ed è da costui riconosciuto come soggetto; un riconoscimento reciproco, perché riconosco l'altro avviene che mi riconosce come tale. «Hegel ha descritto questo processo, nel quale si perviene a questo riconoscimento reciproco, come una lotta per la vita e la morte, sviluppando le categorie, con le quali Marx pensò di poter ricostruire la storia della specie umana». È celebre la pagina della «Fenomenologia dello Spirito» in ³¹ cui Hegel, parlando dei due momenti dell'autocoscienza, mette di fronte la «forma» che diviene cosciente come indipendente e la «forma» cosciente come dipendente, che è strumento

²⁸ H. PEUKERT, cit., soprattutto 262-310.

²⁹ Per «costruzione della realtà» si intende qui non solo l'insieme degli atti sociali con i quali si recepisce e si dà un senso all'esistente, ma anche la dimensione essenzialmente creativa dell'interagire comunicativo.

³⁰ H. PEUKERT, op. cit., 229-355. ³¹ *Ivi*, pp.

301-302.

dell'affermazione della prima. «...sono due forme contrapposte della coscienza (*Bewußtsein*); l'una è ciò che è indipendente, la cui essenza è costituita dall'essere per sé; la seconda è ciò che non è indipendente, la cui essenza è costituita dal vivere dall'essere per un altro; quella è il signore, questa il servo» .³²

Dalle forme della coscienza al padrone e al servo, che in un rapporto dialettico si riferiscono l'uno all'altro, il passo è breve: «Il padrone si riferisce al servo attraverso il suo essere indipendente, perché il servo è ancorato proprio a questo: ciò costituisce la sua catena, dalla quale non ha potuto prescindere nella sua lotta e per questo ha mostrato, come dipendente, di avere la sua indipendenza nella oggettivizzazione (*Dingheit*)» .³³

Da queste premesse non sarà troppo difficile sviluppare una visione della storia come dialettica tra classe dominante e classe dominata. La dipendenza è estraniamento di sé, alienazione, perché cosalizzazione di esseri originariamente chiamati ad essere soggetti. Dall'alienazione si esce, secondo la visione marxiana, attraverso il dominio della natura con il lavoro e il sovvertimento dei mezzi di produzione. L'affrancamento dalla cosalizzazione dovrebbe, secondo questa teoria, riguardare tutti, alla fine di un lungo processo storico, vagheggiato, ma sicuramente, allo stato attuale, non dimostrato. Né è dato sapere se nel pensiero di Hegel l'altro possa arrivare all'affermazione di sé senza «aver bisogno» di strumentalizzare il primo. La teoria dialettica conosce ermeneutiche differenti su questo punto non secondario dell'intero sistema hegeliano.

Il problema rimbalza a quella che è chiamata teoria dialettico-ricostruttiva della storia. Qui ci si imbatte infine nell'agire comunicativo, ma anche nella effettiva realizzabilità dei principi di solidarietà, uguaglianza e reciprocità, che ne costituiscono i pilastri. Infatti «se il riconoscimento reciproco e la solidarietà universale sono il nocciolo normativo dell'agire comunicativo e nello stesso tempo sono posti come dimensioni dell'agire umano da conseguire nello sviluppo storico, diventa più impellente la domanda, in che modo si realizzi concretamente nella storia questa solidarietà e come si adempia la sua pretesa nella metodologia di simili ricostruzioni» . Si tratta di ricostruzioni³⁴ storiche condotte da una teoria critica della storia e della società. Questa vuol prendere sul serio le implicanze del principio della «transoggettività», per poter enucleare una «genesi normativa» accanto ad una genesi semplicemente «fattuale», e giudicare criticamente la rispondenza effettuale alle acquisizioni, che, in linea di principio, esigono solidarietà e realizzazione reciproca dei soggetti in causa .³⁵

Il problema che affiora e si presenta, a prima vista insuperabile, è quello del valore del passato. La ricostruzione della teoria critica della società deve fare i conti con soggetti che nella storia si sono affermati non secondo il principio della solidarietà, ma, al contrario, attraverso l'asservimento, la dominazione, lo sfruttamento e non di rado la distruzione degli altri.

Se non si può e non si deve considerare normativo ciò che è accaduto, perché l'effettualità non è principio di normatività, ci chiediamo ancora: in che senso il passato può essere ricostruito in modo tale da recuperare la norma, al di là del fatto bruto? Quale altro compito ci resta ancora da adempiere dopo la condanna morale, ed in che modo possiamo sottrarci alla ferrea logica storicista, che, identificando il vero con l'accaduto, non sembra lasciare altro spazio, nella migliore delle ipotesi, a un giudizio morale ininfluenza e perciò irrilevante sulla storia passata?

³² G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, 150. ³³ Ivi, p. 151.

³⁴ H. PEUKERT, cit., p. 304.

³⁵ Si vedano a questo proposito: J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, in: H. FAHNERNBACH, *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, pp. 211-65; R. WIEHL u. A., *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970; J. MITTELSTRASS, *Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt 1975; K. O. APPEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973.

Il problema si acutizza fino ad arrivare, inavvertitamente, a un livello meta-storico, per non dire meta-fisico. Si tratta infatti di riconsiderare la sofferenza, la morte, la non realizzazione soggettiva delle vittime della storia, perché, quest'ultima, se ricostruttivamente deve avere un senso, appare, proprio a causa delle sofferenza, della morte e della fine delle cose, del tutto insensata. Contraddice, infatti, gli stessi principi dell'agire intersoggettivo. Né la ricostruzione storica può limitarsi a considerare le vittime della storia come semplice incidente di percorso, sia perché è in gioco un principio epistemologico che sorregge l'intera impalcatura teorica, sia perché le vittime non sono state delle eccezioni, ma purtroppo la regola.

La domanda appare tanto più bruciante, perché nella nostra teologia abbiamo posto a fondamento della prassi teologale la solidarietà. A meno che non ci si rassegni ad una solidarietà di tipo volontaristico, ora sembrerebbe che la prassi solidale qui ci sfugga completamente, perché non è nella natura della storia. Ma, a considerare bene le cose, è proprio vero che la solidarietà sia sempre e comunque contraddetta dallo scorrere inesorabile e concluso della Storia? Il nostro concetto di storia deve per forza essere fatalmente deterministico? La successione degli avvenimenti resta un dato da registrare al massimo a livello di coscienza, con il senno di poi, oppure è suscettibile di una revisione, che oltre a mostrarcene le concatenazioni di causa ed effetto, mostra anche le breccie ivi aperte su ciò che non è riducibile alla mera continuità temporale, ma l'eterna presenza di una realtà sottratta al decadimento del tempo? Da un lato la storia sembra chiudere i suoi portoni dietro ogni avvenimento, dall'altro però contiene un irresistibile richiamo di giustizia, oltre che di memoria.

Ben cosciente di tutto ciò, Walter Benjamin, autore che conosceva la drammaticità di un problema che lo toccava nella sua storia di ebreo, in un'epoca di efferata barbarie storica contro gli Ebrei, non si rassegnò all'idea di un passato da considerare ormai compiuto, irreversibile e storicamente completo. Partendo dall'«Origine della tragedia tedesca» in epoca barocca, l'autore poté maturare idee di una profondissima pregnanza religiosa, oltre che letteraria e filosofica, che già nel 1928 s'imperniavano sulla «storia della passione del mondo», successivamente precisantesi come «tradizione degli oppressi» nelle *Geschichtsphilosophische Thesen* (Tesi di filosofia della storia).

Per W. Benjamin il passato non può considerarsi chiuso. L'inesorabile scorrere del tempo, il suo «*Kontinuum*», non può impedire che un avvenimento trascorso rimanga efficace e presente per le altre epoche. Una contemporaneità è come se impregnasse le varie epoche con il peso sovrabbondante del suo dolore, che nessuno scorrere del tempo potrà mai sopprimere. In tal modo l'avvenimento riaffiora e si impone come ciò che esso fu nel passato e come ciò che esso è oggi e, come tale, rimane segno e tappa di una redenzione messianica. Spetta allo storico il compito di contribuire a realizzare un tale miracolo. «Solo allo storico è dato in dono - scrive W. Benjamin - di ravvivare la scintilla della speranza nel passato, quella che travalica il passato: anche i morti non saranno sicuri davanti al nemico, quando questi vince» .³⁶

Non si tratta di una semplice memoria storica avente carattere sovversivo, come sottoscriverà H. Marcuse, perché tiene destinate contemporaneamente le paure e le speranze del passato ed influisce, di conseguenza, nel presente, mettendo in forse le certezze di una società ingiusta, la quale può essere criticata e cambiata proprio grazie alla memoria storica. W. Benjamin cerca di fondare la sua concezione della memoria storica in una visione addirittura ontologica, che, sebbene resti ad uno stadio non sistematico, né ulteriormente rielaborato, si pone nondimeno come superamento dell'analisi esistenzialista del momento presente. H. Peukert interpreta il tentativo di Benjamin in questo modo: «L'idea platonica del ricordo afferma il balenare improvviso del concetto di ciò che già era da sempre e di ciò che precedeva la vista diretta della morte come ciò che era già stato da sempre. L'analisi esistenzialista comprende il momento come progetto delle possibilità più esterne

³⁶ W. BENJAMIN, *Geschichtsphilosophische Thesen*, Frankfurt 1965, 93. ³⁷ H.

MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1968, 117ss.

dell'esistenza nell'orizzonte del suo non-essere-più, il quale rimane vuoto e perciò si riproietta all'indietro nell'appropriantesi ripetizione della propria storia nell'attimo della esistenza fattuale. W. Benjamin ha invece plasmato il concetto di «adessità». Ciò indica il fenomeno che il Kontinuum del tempo può essere fatto esplodere e può diventare un avvenimento presente per un altro tempo, in quanto balena come ciò che fu e al contempo come ciò che può essere: momento dell'irruzione della redenzione messianica. La struttura dell'adessità (*Jetzt-Zeit*) è per Benjamin condizione perché nell'agire ricordante e comunicativo si può riaffermare in tal modo il passato, sicché esso non debba essere annientato come ciò che è definitivamente solo constatabile e compiuto» .³⁸

Quest'ultima affermazione, contro la quale Benjamin si esprime con decisione e convinzione è di un suo consocio nello stesso Istituto per la Ricerca Sociale, di cui egli fu collaboratore dal 1935: Max Horkheimer. Per quest'ultimo filosofo marxista essoterico, come lo si potrebbe definire con una categoria che può caratterizzare l'antidogmatismo dottrinale di tutto il gruppo che più tardi darà origine alla *Frankfurter Schule* (Scuola di Francoforte), non bisogna farsi illusioni: i trafitti del passato sono già morti, l'ingiustizia è stata commessa e non può essere in nessun modo riparata. È una posizione chiara e apparentemente più critica di quella di W. Benjamin. Essa però nasconde, considerandola più profondamente, un presupposto accettato acriticamente: lo scorrere del tempo fenomenologicamente irreversibile è criterio di ogni ulteriore valutazione. Una sorta di pessimismo aleggia sulla storia, di fronte alla quale ogni essere umano resta terribilmente solo, con il peso della sua vicenda individuale. Contro una tale visione «realistico-individuale» bisogna riconsiderare il realismo della fitta rete interrelazionale che non unisce soltanto le singole esistenze dal punto di vista della funzionalità operativa, ma anche secondo l'apporto di ciascuna a un disegno comune.

2.3.3. Il paradosso della «solidarietà anamnetica»

Il dibattito sulla compiutezza o incompiutezza del passato non è una questione accademica per specialisti. Ciò che è in gioco non è solo un principio teorico. È in discussione il valore del passato sotto due accezioni che toccano profondamente le generazioni che ci hanno preceduto: quelle che tragicamente sono state sacrificate, o si sono offerte al sacrificio, in vista di un'umanità futura e più giusta, più «umana», e quelle che semplicemente richiamano, perché morte, con drammatica intensità, la domanda sul senso del vivere e sul valore della solidarietà. Quand'anche fosse possibile pensare la morte delle generazioni del passato in un contesto giustificativo che veda la loro sofferenza e il loro naufragio come contributo per la felicità della generazione presente o futura, basterebbe solo questo a fare giustizia delle terribili storture perpetrate ai loro danni? La felicità dei viventi non sarebbe il peggiore degli sfruttamenti della sofferenza e della morte degli altri? Alla soglia della coscienza storica non arriverebbe, continuo ed insistente, il grido delle stesse vittime della storia, così come si dice di Abele, che, benché morto, parla ancora (Eb 11,4)? La solidarietà della memoria, che cercasse di abbracciare in un presente sempre presente un passato eminentemente tragico, non consegnerebbe se stessa ad un illuminato ed insuperabile sconforto?

A questo punto, afferma H. Peukert, sono comprensibili e lodevoli gli sforzi di quanti non hanno sorvolato sulla morte degli altri, ma, come nel caso dell'esistenzialismo per esempio di Heidegger e Kierkegaard, hanno tentato di unificare la morte dell'altro e la propria sulla soglia della propria coscienza. L'aporia di un agire comunicativo non viene però ad essere superata. La struttura temporale dell'agire non può essere soppressa solo con un semplice atto di coscienza anamnetica. Del resto «la detemporalizzazione dell'agire costituisce un tutt'uno con il fatto che lo strumentario analitico delle scienze empiriche non contiene finora alcuna approfondita ed adeguata logica del tempo» . Pur registrando dei passi in avanti Linguistica per ciò che riguarda il passato e il presente .³⁹

³⁸ H. PEUKERT, cit., 353-354. ³⁹ *Ivi*, 314.

nella, allo stato attuale della conoscenza scientifica un'effettiva solidarietà con i trafitti del passato sembra impossibile.

2.4. Comunicazione solidale come atto teologale

Si può superare il realismo dell'uomo ritenuto monade, mondo chiuso e sostanzialmente incomunicabile, solo se si mette in dubbio la fondazione scientifica di tale assunto. Al realismo dell'individualità, microcosmo autosufficiente che ruota e si esaurisce intorno a se stesso, può e deve subentrare il realismo dell'uomo costitutivamente solidale, entità aperta che riceve e che dà nello stesso tempo. Ferma restando l'individualità come nucleo originario e valore inviolabile (ciò che abbiamo chiamato soggetto), a noi sembra molto più realistico parlarne come di un'entità in continua comunicazione, in osmosi con tutto ciò che lo delimita e lo circonda, ma anche con ciò che lo precede e lo segue.

La solidarietà è questo riferimento reale all'altro, inclusa la dimensione trans-temporale. La comunicazione si apre dei valichi anche nella cortina del tempo e queste breccie sono, per Benjamin come per noi, reali.

Per Peukert è possibile recepire in teologia quest'assunto di Benjamin, impostando la teologia Fondamentale sulla comunicazione che nella tradizione storica giudaico-cristiana è realizzata attraverso la solidarietà di una memoria che non commemora, ma rivive ed attualizza gli avvenimenti passati. Il racconto si fa così storia e il dolore del passato riceve significato e valore nel presente. In questa concezione appare centrale la risurrezione di Cristo, perché rappresenta la vittoria sulla sofferenza e sulla morte. Rappresenta il conferimento di un senso ad una innumerevole serie di sconfitte e di naufragi che avevano trafitto nel passato non solo le vittime della storia, ma la stessa solidarietà. Il morire e il risorgere di Cristo è l'atto più solidale che vi possa essere, perché afferra in uno tutti coloro che sono caduti per la mancanza di solidarietà e svela una solidarietà che accomuna non solo gli uomini del passato, ma anche quelli del presente e del futuro.

La teologia che coglie l'attualità sempre riproponendosi della morte e della risurrezione di Cristo non è una teologia del presente in senso meramente cronologico, come adattamento all'oggi di ciò che di duraturo e immutabile essa riceve dal passato, ma lo è in senso anche «kairologico». Ciò significa che la teologia deve essere capace di leggere i segni della presenza salvatrice di Cristo in questo nostro tempo, interpretandolo alla luce della memoria trasformatrice della passione e della risurrezione di Cristo, dischiudendone gli spazi di futuro che quella memoria ogni volta rende possibile. Ma ciò comporta anche una solidarietà continua che la teologia vive con la sofferenza che caratterizza ogni epoca e con i sofferenti del presente, oltre che con quelli del passato. Quello 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, ma è piuttosto una partecipazione al soffrire dell'uomo, conformemente alla prassi di Gesù.

La solidarietà anamnetica è il vivere nel tempo dell'oggi la compartecipazione alla sorte del momento, la riproposizione di quel «*jetzt-Zeit*» che già per Benjamin era il continuo fluire e rimescolarsi del carico del passato nella spinta propulsiva verso il futuro.

Il mistero pasquale è per la teologia la chiave ermeneutica di ogni comunicazione perché rende possibile la solidarietà, come suo presupposto indispensabile. In forza della comunicazione che

⁴⁰ Dal greco *kairòs*, che significa infatti tempo opportuno, tempo di grazia, per cui la storia della salvezza è un insieme di «*kairoi*». ⁴¹ Cf. J.

MOLTMANN, *Che cos'è oggi la teologia?*, Queriniana, Brescia 1991, 6ss.

⁴² «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» (J. MOLTMANN; *Che cos'è oggi la teologia?*, cit., 7.

abbiamo con l'evento pasquale, ogni nostro atto orientato alla solidarietà è un atto teologale. La prassi umana si può ispirare alla prassi di Dio e all'agire di Cristo in un modo diretto ed esplicito. Assume allora i connotati di una prassi solidale, perché partecipa al circuito della solidarietà inaugurato da Dio e ruotante intorno alla vicenda storico-salvifica di Cristo. Può nondimeno essere mossa dalla solidarietà come orizzonte giustificativo implicito. Anche in questo caso è una prassi che non sfugge al mistero centrale del Cristo, perché proprio la morte e la risurrezione di Cristo rendono possibile una comunicazione solidale, che vada al di là dei limiti immediati, quella della propria coscienza esplicita e culturalmente condizionata. La conclusione è che non c'è vera comunicazione che non attinga alla solidarietà e che non vi può essere solidarietà, se non c'è un contesto giustificativo complessivo di essa. Questa solidarietà attinge l'agire di Dio come norma di ogni agire e come fondamento di ogni prassi. Da parte nostra, chiamiamo tale agire prassi di pace.

3° CAPITOLO

L'agire teologale come prassi di pace

3.1. Comunicazione solidale e prassi di pace

L'agire dell'uomo, sempre inserito in un sistema comunicativo, ci è apparso non sostenibile al di fuori di una contestualità solidale. Nella nostra riflessione la solidarietà si è andata precisando in molteplici aspetti, che qui possiamo ricondurre a questi due: la *condivisione* e la *donazione*. La condivisione potrebbe essere chiamata l'aspetto *giustificativo-recettivo* della solidarietà, la donazione quello *orientativo-oblativo*. Il primo mostra infatti la solidarietà come un dato già in atto, dal quale non si può prescindere. È in atto perché il mondo nel quale siamo e con il quale interagiamo, il cosiddetto «mondo sociale» o «mondo vitale» della sociologia, non può sensatamente sussistere se non esiste ⁴³ una solidarietà che ne costituisce lo sfondo e che gli consente di non essere distrutto prima ancora di essere costruito. Il secondo mostra la solidarietà come interagire sempre dinamico e sempre proteso alla sua affermazione o al ristabilimento di essa, qualora essa si sia lacerata.

In ambito teologico, la solidarietà giustificativa-recettiva si ritrova fondata nella dottrina su Dio e sulla creazione. Appartiene alla tradizione tomista che Dio, in quanto Dio, non può né ingannare, né essere ingannato. Egli è verità e bontà. Si può aggiungere che è solidarietà per sua natura, essendo comunione e solidarietà di persone. Egli crea il mondo, si mostra solidale con esso e lo sostiene con una forza creatrice sempre in atto. Corrisponde a questo concetto la dottrina della conservazione del mondo, che indica una dipendenza creaturale dell'esistente non solo per ciò che riguarda le origini del mondo, ma anche per la sua successiva e continua sussistenza. Indica ancora una solidarietà di Dio nei confronti delle sue creature, un intervenire ed agire che la storia della teologia ha indicato in vari modi: come «concorso di Dio», «conservazione», «provvidenza» . ⁴⁴

Anche se la «cooperazione» di Dio (*concursum Dei*) non compare come dogma formale, è in linea con la dottrina tradizionale della provvidenza. È l'attività di Dio che, in quanto sorgente dell'essere e del vivere, conserva l'essere e il vivere del mondo (inteso come globalità dell'esistente) . ⁴⁵

Nella nostra interpretazione teologica la cooperazione di Dio, come prassi nei confronti del mondo, assume i tratti di una solidarietà fondamentale e fondante ogni altro atto di solidarietà. È ciò che tiene insieme la compagine dell'universo, la sensatezza del mondo e la possibilità di comunicazione tra gli uomini. Il fondamento della solidarietà è il Dio solidale con l'umanità, con il cosmo, con ogni uomo. Fondamento della comunicazione è lo stesso Dio, che comunicando la vita e rivelando se stesso, apre e sostiene ogni possibilità comunicazionale delle sue creature nei suoi confronti e tra di loro medesime.

Dio è fondamento e consistenza ultima anche della dimensione orientativo-oblativa della comunicazione. Il suo protendersi verso di noi nella persona di Cristo, il divenire solidale con l'uomo fino a condividere con lui la sofferenza e la morte, orienta ed indirizza l'agire dell'uomo verso la solidarietà con gli esclusi dai circuiti comunicazionali, con le vittime della non solidarietà.

⁴³ Cf. A. SCHUTZ-T. LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt* I, Suhrkamp, Frankfurt 1979, particolarmente 87-130.

⁴⁴ Cf. voce: «Concursum divinum», in *Lexikon fur Theologie und Kirche*, col. 30; e voce «Provvidenza», in *Sacramentum Mundi*, soprattutto coll. 561-565.

⁴⁵ Il Magistero condannando il deismo e l'ateismo, ha inteso salvaguardare l'agire di Dio nei confronti della realtà esistente; condannando il fatalismo e il dualismo ha inteso salvaguardare la libertà e il valore dell'agire dell'uomo: cf. DENZINGER, cit., 3003 (la provvidenza non determina l'azione umana); 790 (tutto proviene dall'unico principio che è Dio), 1556 (Dio non spinge l'uomo al male, che è opera dell'uomo; il canone è contro chi ritenesse Dio artefice del tradimento di Giuda come della vocazione di Paolo), 1972 (contro chi ritiene che anche le sofferenze dei giusti e dei martiri sono effetto dei loro peccati, il che sarebbe una forma di determinismo etico) 3875 (sulla conoscibilità di Dio e le difficoltà che si incontrano al di fuori della rivelazione).

Se l'aspetto giustificativo-recettivo della solidarietà può fornirci una chiave ermeneutica nuova per intendere la conservazione del mondo, l'aspetto orientativo-dinamico può essere identificato nell'opzione solidale e preferenziale di Dio nei confronti dei poveri e nella prassi teologale della liberazione.

L'agire solidale dell'uomo trova fondamento e sensatezza nel *concurus Dei* e nell'agire di colui che appare come il difensore dei poveri e come liberatore degli oppressi. La teologia indica nell'agire di Dio le piste orientative per l'agire dell'uomo. Sono piste biblico-teologiche che si possono impennare su un concetto ricorrente nella rivelazione, legato sia alla prassi salvatrice-liberatrice di Dio, che al regno messianico. Sono tappe e momenti di un unico cammino che appare sempre più come cammino di pace. Infatti è intorno alla pace che ruota la prassi teologale. Proprio perché prassi di pace in Dio, essa diventa cammino per gli uomini. Vediamo più da vicino i punti qualificanti di questa prassi di pace, considerandola centrale nella Parola di Dio, nel cammino di Gesù e in quello del cristiano inserito nella comunità della chiesa. Premetteremo un riferimento alle obiezioni più ricorrenti sul tema della pace come possibile prospettiva globale della nostra lettura teologica.

3.2. Altri chiarimenti preliminari

Le obiezioni sono di due tipi. Riguardano il concetto stesso di *agire* applicato a Dio e la presenza della violenza nella Bibbia. Si è già accennato al difficile problema dell'agire di Dio nella storia dell'uomo. In un'ottica di fede non si può certamente negare che Dio abbia agito e agisca. Tutta la teologia dell'esodo e l'intera teologia dell'alleanza ci autorizzano a parlare di un'effettiva *prassi* di Dio. Il problema è capire in che maniera ciò avvenga. Dato lo scarto qualitativo tra l'entità stessa di Dio e quella umana, non è agevole impostare correttamente il problema di un agire, che è storicamente efficace e nello stesso tempo secondo modalità diverse da quelle puramente umane. Si ⁴⁶ può capire l'agire di Dio non come una prassi che sostituisca o si affianchi all'agire umano e nelle stesse modalità umane. Dio rimane tale anche nel suo agire. Ciò che egli compie lo effettua pur sempre con la sua propria modalità. Egli rende però possibile alla creatura il superamento del proprio agire, in modo tale che la prassi umana riceva un supplemento che le consente di trascendere il proprio agire. Il progetto di Dio passa così nella storia degli uomini e interviene efficacemente nelle loro vicende. Sulla stessa scia è da intendersi la rivelazione: non come intervento che viene solo dall'alto, ma manifestazione del senso di ciò che sta in basso, nel senso che Dio interviene a svelare anche il valore e la significanza dell'agire umano; per ciò che esso realmente è e per ciò che gli resta ancora da compiere. L'agire umano è svelato per quello che esso è realmente agli occhi di Dio: parte di una progettualità più vasta, *risposta* ad un'effettiva *proposta*, la proposta dell'amore che salva.

L'amore che salva può essere la categoria teologica che ci facilita la comprensione di quel grande mistero della nostra fede che congiunge l'inaccessibilità di Dio con la sua «incontrabilità» nella storia umana, cioè dell'agire *per la* storia degli uomini e *nella* storia degli uomini. Se non dobbiamo confondere l'intervenire di Dio con una sorta di interferire in un mondo che egli ha lasciato alla responsabilità e all'azione delle cosiddette "cause seconde", non possiamo sottacere un agire di Dio efficacemente storico e inoltre una sua incontrabilità anche nell'orizzonte del nostro mondo. Infatti il ⁴⁷

⁴⁶ Vale sempre l'ineccepibile annotazione di Rahner: «Sembra che dovunque si riscontra nel mondo un effetto, se ne debba postulare la causa nel mondo stesso e la si possa e debba cercare, appunto perché Dio, rettamente concepito, opera tutto mediante le cause seconde ... (altrimenti) ... l'agire divino viene a collocarsi nel mondo accanto a quello delle creature, invece di essere il fondamento trascendente di tutto l'agire delle creature» (R. RAHNER, *il problema dell'omizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969, 96).

⁴⁷ L'idea è ancora di K. Rahner. Il termine è nell'originale *Antreffbarkeit* ed indica non la *riscontrabilità* (cf. traduzione italiana), che alluderebbe a qualcosa di sperimentabile, ma, al contrario, indica ciò che è esperienziale. Evitando la facile apologetica del miracolo come sperimentabilità quasi fisica del divino, è necessario invece riconsiderare l'agire di Dio come un farsi vicino a noi, dandoci anche la possibilità di un autotrascendimento, nel momento in cui avvertiamo di essere nei pressi della Trascendenza stessa. Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1982 (l'originale è del 1976). Per la parte qui in questione cf. pp. 88ss. La traduzione italiana è: *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto del cristianesimo*, Paoline,

modo di pensare a Dio come realtà che sia al di fuori del mondo è ancora troppo frequente. Corrisponde a una nostra moderna concezione "mitica" di Dio. Come se a garantirne una sorta di neutralità non mitica bastasse dire che Dio non è in questo mondo, né agisce in esso. Invece, come dicevano, è proprio nell'incarnazione che occorre trovare la chiave risolutoria del difficile problema teologico di quanto l'agire di Dio nel mondo sia storicamente consistente e che natura abbia la sua *incontrabilità*. L'incarnazione è l'intervento determinante di Dio nella storia: riconferma il valore della stessa storia, anche se la ridefinisce e ne svela senso e direzione . A partire dall'incarnazione ⁴⁸ possiamo proiettare un fascio di luce sugli interventi di Dio anche antecedentemente alla nascita di Cristo e sull'agire di Dio in genere. L'incarnazione ci svela un intervenire diretto ed efficace di Dio, ma non come un interferire, mescolarsi o sostituirsi all'agire dell'uomo. E tuttavia si tratta di un vero agire, posto che l'agire nasca da un progetto, adoperi degli strumenti in ordine al suo conseguimento, interloquisca e risponda alle reazioni degli altri agenti che esso coinvolge.

In questa direzione, si può cogliere l'incarnazione come il momento culminante dell'amore che salva. Il farsi prossimo di Dio fino a immedesimarsi con coloro che attendono la sua salvezza. L'incarnazione è l'evento di tutti gli eventi favorevoli (chiamati biblicamente *kairò*) che ruotano tutti intorno a Colui che è il «favorevole» per natura, in vista del quale tutto è stato fatto e senza del quale nulla esiste di ciò che è stato fatto . Tutta la vicenda di Gesù è punto di arrivo e nuovo punto di ⁴⁹ partenza, la svolta di tutte le svolte in cui la salvezza incrocia la nostra storia, e, in primo luogo degli infelici . Con lui, tappa dopo tappa, la storia dell'amore che salva giunge a maturazione. Ciò attesta ⁵⁰ che Dio, seppure e a modo suo, agisce ed agisce talora in modo particolarmente decisivo. Il suo intervenire nella storia umana va in conclusione ben compreso, e tuttavia si tratta di un intervento che cambia la storia e smuove uomini legati tra loro da reciproci rapporti. È un agire storico, che modifica la realtà sociale, nonostante le più disparate e controverse interpretazioni sul modo con cui ciò avvenga . Dio agisce, nessuno può contestarne il fatto. Diversamente svanirebbe la storicità cui fa ⁵¹ riferimento la Bibbia.

3.3. Le obiezioni più ricorrenti all'agire di pace da parte di Dio

La prima è sulla presenza, soprattutto nell'Antico Testamento, di un filone violento sia nell'agire di Dio che nell'agire di Israele (uomini votati allo sterminio, «Dio degli eserciti»). Si risponde, in ⁵² genere, che si tratta di un tema periferico e non essenziale, perché il tema biblico centrale sul rapporto tra la "signoria" di Dio e la comunità umana (alleanza, regno di Dio, regno messianico, paternità di Dio) è sempre un regno di pace.

Roma 19842, 116ss.

⁴⁸ Cf. sull'intera questione G. MAZZILLO, «Incarnazione di Cristo e storia» in *Rassegna di teologia* 34 (1993) 363-367.

⁴⁹Cf. Gv 1, 3; Col 1,16; Ef 1,4: Paolo parla non solo di una sussistenza dell'intero esistente in Cristo (*in lui*), ma anche di un suo decisivo orientamento *verso di lui*, oltre che di un essere *per mezzo di Lui*.

⁵⁰ Su questo punto che ricongiunge la prassi di Gesù con il progetto e l'agire più in generale di Dio, non posso attardarmi qui, mi limito a rimandare al libro G. MAZZILLO, *Gesù e la sua prassi di pace*, La Meridiana, Molfetta (BA) 1990. Cf. soprattutto i capitoli 8-10.

⁵¹ Le posizioni vanno da un *escatologismo radicale* che non prevede la cooperazione umana nella gratuita e imprevedibile irruzione del Regno (cf. la posizione di K. Barth) all'*incarnazionismo*, che ritiene che con l'incarnazione Dio abbia offerto ai cristiani la possibilità di costruire il Regno nella fedele sequela del Risorto (cf. teologia delle realtà terrestri), all'*escatologismo moderato*, che ritiene che il Regno irrompa pur sempre per libera iniziativa di Dio, ma che per sua munificenza tiene in considerazione anche la collaborazione umana assecondata dalla Grazia (Y. Congar, H. Urs Von Balthasar) e la posizione della *trascendenza della storia*, che interpreta l'agire di Dio nel mondo in modo non *predicamentale*, cioè non secondo le modalità tipiche delle creature, ma in quanto fonda e crea le condizioni per cui le creature agiscano. Gli uomini possono trascendere se stessi nel loro operare e accostarsi sempre più alla venuta del Regno (T. de

Chardin, K. Rahner, J.B. Metz e i teologi della liberazione in genere). Cf. C. MOLARI, «Storia e Regno di Dio: problemi teologici e conflitti pastorali prima e dopo il Concilio» in AA.VV., *Venti anni di Concilio Vaticano II*. Contributi sulla sua recezione in Italia, Borla, Roma 1985 e C. MOLARI, *Introduzione all'edizione italiana*, in I. ELLACURIA - J. SOBRINO, *Mysterium liberationis ...*, cit., 12-15.

⁵² L'espressione "degli eserciti" non sembra debba essere intesa in senso militare, ma in senso cosmologico-creaturale: "Il Dio delle cose schierate (=ordinate)", cioè "Dio dell'universo".

È pur vero che la violenza ricorre soprattutto nell'Antico Testamento, talvolta in maniera occasionale, ma talvolta anche in maniera diretta come voluta da Dio . Alcuni studiosi dell'Antico ⁵³ Testamento hanno fatto notare come passando attraverso le diverse tradizioni, che sono alla base della redazione del testo attuale, l'idea della guerra sacra subisce un'evoluzione determinante. Si innesta nel comune substrato culturale medio orientale, che riteneva che l'intervento di Dio nel campo di battaglia suscitasse un tale terrore da scompigliare le schiere; non solo quelle avversarie, ma anche le proprie, qualora la divinità fosse sfavorevole . In ragion di questa convinzione, il ⁵⁴ vincitore si sentiva protetto dalla divinità e da lui legittimato ad impossessarsi della terra altrui. In quest'ottica si comprende la giustificazione teologica dell'impossessamento della terra di Canaan da parte delle tribù ebraiche secondo la tradizione cosiddetta jahvista. Mentre c'è una successiva ideologizzazione, con la tradizione deuteronomista, per cui dalla rinuncia al bottino si passa allo sterminio votivo.

La tradizione sacerdotale, e più ancora quella profetica, è sembrata agli studiosi portare a ulteriore spiritualizzazione l'idea presente nel racconto jahvista dell'annientamento degli egiziani nel Mare dei giunchi, non come conseguenza di una vittoria militare (non c'è nessun combattimento), ma come effetto della rivelazione di Dio, che si autopresenta decisamente in favore degli ebrei sotto gli occhi degli egiziani . Non si tratta di *guerra*, ma di un *giudizio*: quello con cui Dio salva un popolo appena ⁵⁵ liberato che rischiava di essere distrutto. L'agire di Dio appare certamente invincibile, ma non è un agire arbitrario. Egli giudica i popoli, perché essi lo riconoscano, così come aveva giudicato la terra, imbarbaritasi per propria colpa e diventata caotica all'epoca di Noè. Tratta dal caos primordiale dalla potenza della sua parola, la terra venne abbandonata allo stesso caos, in cui era già caduta da sola, per esserne di nuovo inghiottita . Un'immagine inquietante, che resta sullo sfondo anche nella storia ⁵⁶ degli esploratori ritornati dalla terra promessa non ancora conquistata (Nm cc.13-14). Questi cercano di dissuadere il popolo dal tentare l'impresa, compiendo un grave atto di sfiducia nella potenza di Dio. Saranno anche loro divorati dalla terra inospitale del deserto. Ma ciò sta a significare una maggiore sottolineatura religiosa dell'agire di Dio, il cui atto giudicante più che una vendetta, è un abbandono di chi non riconosce il suo agire salvifico alle forze ostili e primordiali, che lo risucchiano al nulla dal quale egli proviene.

Sulla base di questi rilievi esegetici, si può convenire con N. Lohfink sostenendo che la visione biblica sacerdotale supera decisamente non solo l'ideologia della «guerra santa», ma anche quella dell'azione militare come tale. Afferma, al contrario, la costruzione di una società di tipo sacrale , il ⁵⁷ cui progetto complessivo è stato ripreso, nonostante alcune varianti, all'epoca dell'esilio e del postesilio, fino a ipotizzare una sorta di «commiato dallo stato». Ciò significa che si riscontra anche nell'Antico Testamento, almeno come visione di fondo, una rinuncia alla guerra e alla violenza fisica tra uomini. Se la guerra era diventata puro e semplice giudizio di Dio e abbandono dell'uomo alle forze primordiali a lui ostili, la violenza era stata radiata dal rapporto interumano, per assumere la forma dell'uccisione sacrificale degli animali. A ciò si collega la dottrina del «capro espiatorio», che, secondo R. Girard, ha costituito la grande novità antropologica che differenzia il mondo biblico dalle

⁵³ Tra queste forme, quella più inquietante per la nostra sensibilità è il cosiddetto *sterminio sacro* (*cherem*): l'ordine dato da Dio di distruggere i popoli vinti (cf. Nm 21,1ss; Gs 6,17-18; Gs 10,28; 1 Sam 15,3). Qualcuno vi ha visto una vera e propria dottrina della *guerra santa* [così G. VON RAD, *Der heliger Krieg im alten Testament* (AThANT 20), Zürich 1951], altri invece, più opportunamente, lo considerano una peggiorazione, ideologizzata, di un primitivo costume d'Israele che era quello di una rinuncia sacrale al bottino di guerra. Cf. N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana 1983; le citazioni di questa nota ed altre simili seguenti sono state riprese da quest'opera che ha anche il pregio di una ricchissima documentazione bibliografica sull'argomento.

⁵⁴ Cf. Nm 21-29. Si rimanda per gli approfondimenti a: F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des Alten Testaments* (AThANT 60), Zürich 1972; M. WEIPPERT, *"Heiler Krieg" in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des "Heiligen Krieges im alten Israel"*: ZAW 84 (1972) 460-493.

⁵⁵ Cf. J. L. SKA, *La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (Pg) e la tradition prophétique*: Bib 60 (1979) 191-215.

⁵⁶Cf. N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia...*, cit., 92. ⁵⁷ Cf. *ivi*,

altre culture primitive . Una dottrina che ha rimosso la violenza dai rapporti interumani, grazie ai ⁵⁸ vari processi di sostituzione con cui l'ha indirizzata sull'animale da sacrificare, ritenendolo vittima sostitutiva, e quindi occasione di ravvedimento da parte di Dio. Sostiene N. Lohfink che proprio l'affermazione sempre più generalizzata e la legittimazione rituale di natura sacerdotale del sacrificio cruento degli animali ha consentito questo passaggio, ponendo le basi per l'utopico, ma non chimerico, progetto nonviolento del vangelo . ⁵⁹

Con un esplicito riferimento a questi contributi sul tema della violenza nella Bibbia, altri hanno evidenziato i dati biblici in cui la stessa violenza compare in tutte le sue forme (dall'ira di Jahvè, menzionata circa 1000 volte, al suo ordine, in circa 100 passi, di uccidere uomini, alle azioni di guerra e relative uccisioni tra popoli e singoli, che compaiono circa 600 volte) . Hanno fornito soluzioni ⁶⁰ diverse, alternative o in parte convergenti con quelle precedenti . Le spiegazioni vanno dal classico ⁶¹ ed ereticale rifiuto dell'Antico Testamento ad opera di Marcione (II secolo d.C.) al *carattere progressivo* ed evolutivo della stessa rivelazione, da leggere sempre nell'ottica di Cristo come punto finale , alla ⁶² pura e semplice *negazione del carattere pacifico* (si dice allora "pacifista" ma in senso dispregiativo) non solo dell'Antico testamento, ma anche del Vangelo. Qualcuno arriva ad affermare che la violenza è ben presente nella Bibbia, ma è solo il mezzo con cui Dio manifesta la sua natura di signore e ordinatore del cosmo. Dio farebbe la guerra per affermare la pace. Ciò legittimerebbe anche le azioni militari da parte degli uomini. L'idea si trova in qualche autore, ma è di certo condivisa ancora oggi da non pochi ecclesiastici e cristiani. Ritene sostanzialmente il pacifismo debolezza se non proprio codardia, e pensa che la nonviolenza non sia giustificabile biblicamente: «Jahvè non era pacifista, né lo sono io». Così asseriva, all'epoca della guerra in Vietnam, P. C. Craigie, lo stesso che ha dedicato uno studio al problema della guerra nell'Antico testamento . ⁶³

Per G. Barbaglio il problema della violenza nella Bibbia non riguarda un semplice momento di una concezione teologica che si sarebbe evoluta qualitativamente. Si radica, piuttosto, nella stessa concezione di Dio, che si ritiene, per sua natura, ambivalente. Se nelle religioni arcaiche, come in quelle confinanti con Israele l'olimpio religioso si divideva in divinità benevole e misericordiose e in divinità distruttrici e terrificanti, ciò è spiegabile con il fatto che l'uomo ha sempre percepito il rapporto con il sacro nei suoi due aspetti fondamentali, già analizzati da R. Otto: il *mysterium tremendum* e il *mysterium fascinans* . Nel rigido monoteismo ebraico non potevano certamente essere ⁶⁴ recepiti più soggetti divini. Dio è uno solo, ma, secondo Barbaglio, in lui confluiscono, pur restando egualmente presenti, l'aspetto della benevolenza e quello della distruttività. Per questa ragione non solo alcuni passi dell'Antico Testamento, ma anche idee ed espressioni del Nuovo (l'ira di Dio, il giudizio, la Geenna etc.) altro non sarebbero che uno stato residuale del secondo aspetto di quella ambivalenza del divino recepita come il Giano bifronte. Quest'intima scissione del concetto di Dio si sarebbe infine dissolta nel Nuovo testamento, con la teologia di S. Giovanni, l'autore che non avuto più bisogno di appellarsi a un diretto giudizio di Dio, essendo arrivato a formulare la dottrina

⁵⁸ Cf. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 (l'originale è del 1972); ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983 (or. 1978); ID., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987 (or.1982).

⁵⁹ Per un ulteriore sviluppo, a forma di tesi, del pensiero di N. Lohfink, cf. anche N. LOHFINK, "Il Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca d'una società non violenta", in *La civiltà cattolica* 135 (1984) vol 2, 30-48.

⁶⁰ R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock. Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978.

⁶¹ Per una sintesi aggiornata ai relativi anni di pubblicazione, si può far riferimento, oltre che al già citato testo di N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, a G. BARBAGLIO, *Dio violento? Lettura delle scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991.

⁶² In campo evangelico viene ricordato R. BULTMANN, «Weissagung und Erfüllung», in C. WESTERMANN, (a cura di), *Pro bleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München 1960, 28-53.

⁶³ P. C. CRAIGIE, *The Problem of the War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978.

⁶⁴ Cf. R. OTTO, *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* , Breslau 1917 (traduzione italiana: ID., *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1989).

dell'autogiudizio: chi non crede non ha bisogno di essere giudicato da Dio, ma si giudica e si condanna da solo.

Non è che una spiegazione tra le altre ed ha il merito di allargare il discorso al fenomeno religioso universale. Merita certamente ulteriori approfondimenti, anche in vista di una fondazione di una teologia della pace che tenga conto sia dei risultati delle scienze bibliche sia di quelli delle scienze della religione. In ogni caso, riteniamo, dal nostro canto, che a questi doverosi approfondimenti debba affiancarsi un'analisi teologica più puntuale sull'agire di Dio. Un agire, si dirà, anch'esso bifronte, a seconda dell'aspetto di volta in volta assunto, quello della severità che giudica o quello della misericordia che perdona. Tuttavia si arriva alla formulazione della nostra tesi, la quale afferma che la teologia della pace non può nascere che da una prassi di pace. La connessione non deve sembrare eccessiva perché se, in genere, senza prassi non esiste corrispondente teoria, senza un vissuto di fede non esiste teologia. E ancora: senza sequela di Gesù non esiste prassi veramente cristiana. La pace nasce e si incarna sempre in un agire e precisamente nell'agire in conformità con Dio e con Cristo. Tale riferimento a Dio, che coltiva pensieri di pace, e a Cristo, come artefice di pace, ci consente di rispondere alle non superficiali obiezioni di chi ritiene problematica una teologia della pace che sia dedotta dal semplice *shalom* vetero-testamentario (pur tuttavia ricchissimo di significati) o che sia solo la risposta estemporanea a un bisogno impellente dell'oggi, ma che non ha una effettiva capacità di resistenza oltre un singolo periodo storico. La teologia della pace deve invece fondarsi, al pari di ogni altra sistemazione teologica, sulla base stessa dell'essere e dell'agire di Dio.

Ciò significa che pur ammettendo l'ambivalenza linguistica e metaforica dell'esperienza religiosa ebraico-cristiana, l'agire di Dio non è mai stato un'opzione fluttuante tra realtà contrapposte, o una sorta di arbitrarietà che ha fatto scegliere o l'una o l'altra faccia del divino. Il Dio biblico rimane pur sempre un Dio che giudica. Anzi coinvolge anche i profeti nell'operazione difficile, eppure irrinunciabile, del giudizio. Esso, però, più che come una condanna derivata dalla componente distruttrice insita nell'idea di Dio, è da vedersi come *discernimento* e come *opzione: l'opzione di Dio per gli oppressi* e per gli impoveriti. Ciò diventa talora anche autogiudizio ed *autocondanna da parte degli oppressori* e dei ricchi. Proprio questo approdo, quello profetico, che impara a leggere la storia dalla prospettiva di Dio, scegliendo di stare al fianco dei suoi poveri, può aprirci allo spirito del discorso della montagna e in esso farci capire come la pace non è irenismo superficiale, ma realtà da costruire nella giustizia e nella nonviolenza.

3.4. Fondamenti biblici e teologici dell'agire di Dio come agire di pace

3.4.1. La Bibbia e la pace

Se riconosciamo valida l'affermazione che ogni assunto teologico sulla pace si basa sull'agire di Dio, possiamo asserire che ciò che la Scrittura afferma sulla *prassi di Dio*, si può riassumere come *prassi di pace*, una pace che però non è equidistanza o neutralità. L'agire di Dio è infatti un agire non solo *situato*, ma anche *di parte*. Dio sta al fianco dei perdenti e delle vittime dell'ingiustizia, perché il suo stesso regno è un regno di giustizia. La pace è nella Bibbia sempre collegata al ristabilimento

⁶⁵ Cf. W. STEGMÜLLER, *Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie*, Springer, Berlin/Heidelberg/New York 1980; per ciò che riguarda il rapporto dialettico tra scienziato e oggetto della ricerca W. SCHULTZ, *Le nuove vie della filosofia contemporanea* 1. Scientificità, Marietti, Casale Monferrato 1986. Per una prima valutazione delle conseguenze in campo teologico, cf. E. BENVENUTO, «Teologia e scienze della natura», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e istanze del sapere oggi in Italia*, Messaggero, Padova 1989, 73-102; C. MOLARI, «Razionalità scientifica e razionalità teologica: metodologie a confronto», in *Rassegna di teologia* 31 (1990) 27-50.

⁶⁶ Cf. su queste legittime preoccupazioni, in realtà più orientate a rafforzare, che non a stroncare una teologia della pace: E. BENVENUTO, "Domande sul pacifismo cristiano. Pace e teologia", in *Il Regno/Attualità* 35 (1990) n. 10, 312-323; ID., "Per una pace che solo Cristo ha svelato", in *Servitium* 26 (1992) n. 81, 20-27; cf. anche la lettera di A. RIZZI in *Mosaico di pace* 2 (1991/2) 16-17.

della giustizia. Talora si identifica con l'alleanza o con la legge (*torah*). Se Isaia nell'Antico Testamento afferma «effetto della giustizia sarà la pace» (Is 32,17), Giacomo scrive nel Nuovo: «un frutto di giustizia viene seminato nella pace per coloro che fanno opera di pace» (Gc 3,18), in una reciprocità completa, che rende valide entrambe le formulazioni «la pace nasce dalla giustizia», «la giustizia è frutto della pace». Asserzioni non peregrine, ma scaturenti dalla concezione teologica della presenza di Dio e della sua signoria (il suo regno) sulla storia di Israele e sulla storia umana.

Regno di Dio e prassi di pace procedono di pari passo, perché l'agire di Dio è sempre un agire misericordioso e liberante, tendente a ristabilire il diritto e la giustizia. Il tema centrale dell'alleanza, e del conseguente regno messianico, ruota sempre intorno ad una realtà che esprime il manifestarsi storico di Dio in un regno di pace (Sal 72,3-7). Il binomio *pace e giustizia* è ciò che qualifica i tempi maturi del messia. Lo ripropongono i salmi, come tema dominante sebbene con variazioni. Così, ad esempio, il salmo 85: «misericordia e verità si incontreranno, giustizia e pace si baceranno, la verità germoglierà dalla terra e la giustizia si affaccerà dal cielo» (Sal 85,11-12). Altri associano la giustizia e il diritto della prassi regale di Dio alla grazia e alla fedeltà (Sal 89, 15; Sal 97, 1 -2). Con un concetto di giustizia che non condanna, ma si impietosisce e converte, perché il Dio dell'alleanza resta sempre «misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà», avendo sullo sfondo i termini della stipulazione dell'alleanza con Mosè (Es 34,6). Fino ad arrivare ai testi di Zaccaria, dove la pace è in rapporto con la verità, in un contesto di salvezza messianica (Zc 8,19), anzi la salvezza nasce da un «seme di pace» (Zc 8,7-8.12). Si può dire che il messianismo fiorisce dalla pace perché alleanza e pace sono spesso sinonimi. La pace determina spesso l'alleanza, chiamata alleanza di pace (Nm 25,12; Is 54,10; Ez 34,25), mentre Malachia parla dell'«alleanza di vita e di pace» (Ml 2,5).

La beatitudine proclamata da Gesù: «Beati i costruttori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9) sembra portare a maturazione e compimento tutto ciò che i profeti avevano predetto. È giunto il Regno di Dio e coloro che vi appartengono sono chiamati, cioè sono realmente, figli di Dio. Sono i facitori (artigiani) di pace (*eirenopoioi*). Su questo sfondo, Paolo affermerà: «Il Regno di Dio...non è questione di cibo o di bevande, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo: chi serve il Cristo in queste cose è bene accetto a Dio e stimato dagli uomini» (Rm 14,17-18). E quasi ripetendo la beatitudine di Gesù, inviterà: «diamoci dunque alle opere della pace e alla edificazione vicendevole» (Rm 14,19). Anche nel suo epistolario la pace da costruire nelle opere è associata ad altri beni congiunti allo *shalom* messianico: la giustizia, la gioia (Gal 5,22; Rm 15,13) e l'unità (Ef 4,3).

3.4.2. Lo *shalom* come bene messianico

In quanto bene messianico, la pace è il primo contenuto della promessa che Dio si impegna a mantenere. Credere in lui è credere alla pace: «Aprite le porte: entri il popolo giusto che mantiene la fedeltà» (Is 26,2). È il popolo della pace, di cui si dice: «il suo animo è saldo; tu (Dio) gli assicurerai la pace, pace perché in te ha fiducia» (Is.26,3). Si tratta, evidentemente, non di un'armonia che nasconde i conflitti e legittima la violenza strutturale generante oppressori ed oppressi. Ma, al contrario, si tratta dell'eliminazione della tirannia, raffigurata talora nella città dei dominatori. È scritto infatti: «Confidate nel Signore sempre, perché il Signore è una roccia eterna; perché egli ha abbattuto coloro che dimoravano in alto; la città eccelsa l'ha rovesciata fino a terra, l'ha rasa al suolo. I piedi la calpestarono, i piedi degli oppressi, i passi dei poveri» (Is 26,4-6). Maria di Nazareth ha ripreso questo grande tema nel Magnificat: «Ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato a mani vuote i ricchi» (Lc 1,51-53).

Ciò qualifica la *pace* come *ristabilimento della giustizia* e come *opzione di Dio per gli oppressi*. Se così non fosse, non sarebbe pace, ma solo equilibrio asimmetrico tra ingiustizia dei violenti e passiva

sopportazione dei dominati. Per questa ragione, la pace che Dio vuole non può essere garantita da un culto disincarnato dalla storia e dai problemi dell'uomo, né dal tempio e nemmeno dalle sue opere (Ger 7,4; 8,11). Ma, come affermava Isaia, solo dall'amore all'alleanza di Dio (Is 48,18) e dall'amore verso il prossimo (Is 58,6 ss). Diversamente sarebbe quella falsa pace condannata già da Geremia, che rinfacciava l'ipocrisia di quanti con superficialità andavano proclamando: «Pace, pace» mentre non c'è pace, «perché dal piccolo al grande commettono frode» (Ger 6, 13-14).

3. 5.Gesù e la pace

3.5.1. Nella continuità dello stesso progetto

Gesù si pone in continuità con questa tradizione profetica quando precisa che la sua pace non è quella accomodante che lascia le situazioni così come sono. Al contrario, egli è venuto a scomodare e a provocare, non per amore della guerra, ma in nome della fedeltà al Dio dell'alleanza e della pace messianica: «Sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso! C'è un battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sia compiuto! Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione" (Lc 12, 49-51). La divisione non è certo voluta dalla pace, né dai suoi artigiani, è una inevitabile conseguenza del fatto che non tutti la collegano con la giustizia. Affermando ciò, non si può asserire che il vangelo non è *evangelium pacis*, ma solo *evangelium crucis*. Non solo perché il mistero della croce è comunque riconciliazione, e quindi pace, ma anche perché senza la risurrezione non sarebbe che una menomazione del *kerygma* (*l'annuncio* fondamentale del cristianesimo). La pace lasciata da Gesù la sera della Pasqua è fondata sulla risurrezione. La "sua" pace mostra nella risurrezione i suoi frutti e il suo vero volto. È ⁶⁷ riconciliazione con Dio, con gli uomini e con l'intero cosmo. Infatti attraverso il ministero della riconciliazione la pace di Gesù, che è pienezza della pace messianica, costituisce un potente ⁶⁸ germoglio di liberazione cosmica . La pace scaturente dalla risurrezione realizza l'inizio del sogno ⁶⁹ profetico di una nuova creazione, perché si estende perfino agli animali dei campi, agli uccelli dell'aria e ai rettili della terra (Os 2,20). Anche per questo motivo costituisce un bene messianico, che il Messia porta al suo popolo e a tutte le sue creature.

3.5. 2. Gesù realizza il regno messianico della pace

Gesù è un re di pace, perché è il messia. Compie le antiche profezie come quella di Isaia: «Un bimbo è nato per noi, c'è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace; grande sarà il suo dominio e la pace non avrà fine sul trono di Davide e sul regno che egli viene a consolidare e a rafforzare con il diritto e la giustizia» (Is 9,5-6). Il suo stile regale ricorda la mitezza e l'umiltà che un profeta come Zaccaria, ascriveva al «re umile», che sarebbe venuto non sul cavallo del trionfatore, ma

⁶⁷ «Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi» (Gv 14,27)

⁶⁸ «Gesù disse loro di nuovo: "Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi". Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi"» (Gv 20, 21-23).

⁶⁹ Proprio per questo la pace di Gesù è diversa da come la dà il mondo (Gv 14, 27), ma è pur sempre salvezza da annunciare all'intera creazione (*pase te ktisei*), perché "La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio" (Rm 8, 19-21).

sull'asinello della povera gente e degli antichi patriarchi: «Ecco viene a te il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina» (Zc 9,9). Non si tratta solo di un modo nuovo di regnare, ma di un programma politico alternativo a quello abituale. Se altri re dedicavano le loro maggiori risorse a rafforzare i loro eserciti, il messia, invece, avrà cura di sgomberare le armi dal paese e propagare tutto intorno questa nuova via di pacificazione e di convivenza con i vicini: «Farà sparire i carri (di guerra) da Efraim e i cavalli da Gerusalemme, l'arco da guerra sarà spezzato, annuncerà la pace alle genti» (Zc 9,10). Il regno messianico si presenta disarmato perché le armi vengono tutte riciclate in strumenti di lavoro: «forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci; un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra» (Is 2,4). A tale proposito, qualcuno commenta: «Si annuncia un disarmo generale che non è imposto da nessun conquistatore umano, ma è voluto da Jahveh». È un disarmo, tuttavia, che realizza la pienezza della vita e della benedizione dello shalom i cui effetti benefici si estendono all'intero popolo ebreo, a tutti i popoli e allo stesso creato.

3.5.3. Gloria a Dio in cielo e pace agli uomini in terra

Con questo sottofondo profetico si comprende perché la notte in cui nasce il Messia si annuncia «gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama» (Lc 2,14). Sulla terra arriva finalmente a compimento il progetto di Dio. La pace costituisce il motivo fondamentale per rendere gloria a Dio. La pace sulla terra è la gloria di Dio. Divenuto adulto, Gesù reca lo stesso annuncio e mostra nelle beatitudini come la gloria di Dio nel cielo e la venuta del suo Regno sono collegate con la pace da costruire sulla terra (Mt 5, 1-11). Attesta che si tratta di una pace che si realizza sulla terra, perché è liberazione degli oppressi e lieta notizia ai poveri (Lc 4,16-18) e quando vede i primi frutti del suo agire, esulta di gioia, ringraziando il Padre perché ciò viene capito dai più semplici e dai più piccoli del mondo (Lc 10,21-22; Mt 11, 25-26). I suoi apostoli sono cooptati per la stessa missione: annunciare l'irrompere del giorno della pace e compierne i segni: «Entrando nella casa, rivolgete il saluto [cioè augurate lo *shalom*]» (Mt 10, 11). È lo *shalom* che prende corpo nella prassi, perché Gesù subito aggiunge: «guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni» (Mt 10,8).

Il binomio *pace-gloria* ritorna nell'ingresso di Gesù in Gerusalemme. Luca, riprendendo l'acclamazione messianica che negli altri evangelisti è «Osanna al figlio di David», la riformula con: «Pace in cielo e gloria nel più alto dei cieli», richiamando più direttamente la gloria a Dio nei cieli e la pace in terra agli uomini della natività. Come si può evincere da un confronto tra le due esclamazioni, la «pace in cielo» invocata dai discepoli, non è da intendere in senso locale, ma piuttosto in senso teologico: «si realizza oggi la pace che Dio vuole nel cielo», così come «si fa festa in cielo per un peccatore pentito» (Lc 15,7). In realtà, Dio gioisce perché la misericordia si compie attraverso Gesù e la pace da lui voluta si diffonde tra gli uomini. È Lui infatti il Figlio, l'Eletto che bisogna ascoltare (Lc 9,35; Mc 9,7; Mt 17,5). Egli porta agli uomini la pace delle beatitudini, nella liberazione degli oppressi, che è l'opera messianica di proclamazione della lieta notizia ai poveri (Lc 4,16-18).

La memoria biblica è per Gesù fonte e legittimazione di una prassi che ritrova e compendia tutte le promesse nell'unica promessa del regno di pace messianico. Egli ne conosce le caratteristiche e ne inizia la realizzazione con una prassi che si può chiamare prassi di pace. I suoi passaggi più importanti sono, come abbiamo approfondito altrove la sua prassi di convivialità, di misericordia e di servizio. Sono il perdono predicato e praticato, la resistenza al male con il bene, le reiterate indicazioni a recare un messaggio che aggrega i dispersi e rinfranchi gli scoraggiati.

⁷⁰ ISAIA, (a cura di S. VIRGULIN), Ed. paoline, Roma 1974, 81.

⁷¹ Cf. il già citato G. MAZZILLO, *Gesù e la sua prassi di pace*, cit. cc. 8-9-10.

Cosciente del valore di questa sua prassi messianica, Gesù non si stanca di affermare la novità del regno («avete inteso che *fu detto* agli antichi..., ma » *io vi dico* Mt cc 5,20-48): È un regno, che sebbene talora sia descritto venire in termini apocalittici (Mc cap. 13; Mt cap. 24; Lc 21,5-36), deve indurre non alla disperazione, ma alla gioia, perché il meglio e il definitivo sta per irrompere nel mondo. «Alzatevi e sollevate la testa, perché la vostra liberazione è vicina» (Lc 21,28). La pace affiora come giorno della liberazione anche in questo, che è stato chiamato il discorso escatologico di Gesù . ⁷²

Nel suo passaggio tra noi Gesù realizzava, coscientemente, la fase centrale di questo complessivo progetto di pace, nonostante le inevitabili incomprensioni, l'indifferenza e l'ostilità di alcuni e l'ammirazione incondizionata, ma anche i facili entusiasmi, i fraintendimenti, e le delusioni di altri. È anche possibile cogliere in lui il passaggio da un'oggettivizzazione di tale progetto ad una sempre più vicina, inesorabile e tuttavia sempre accolta con amore, personalizzazione di esso. In Gesù prendevano corpo parole come quelle di Geremia, un profeta tragico eppure aperto alla speranza, che, sebbene in un contesto di esilio e di sofferenza, spalancava davanti agli occhi di quanti amavano Jahvè il vero intento di lui: «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 assumeva soprattutto carne l'identificazione che Michea faceva tra il messia e la pace, quando preannunciandone la venuta, affermava: «e sarà lui la pace» (Mi 5,4) . La vita di Gesù restava coinvolta in quel progetto e questo ⁷³ coincideva ogni giorno di più con la sua stessa sorte e con il suo progetto esistenziale. La sua decisiva identificazione passava, alla fine, paradossalmente, attraverso la sua accettazione di quel rifiuto e di quella condanna, che egli sentiva incombere su di sé da parte del suo popolo. E nonostante ciò, si compiva proprio in quel ripudio e nella sua drammatica fine.

3.5.4. Gesù il perfetto "facitore di pace"

I primi cristiani ritenevano anche loro che Gesù aveva tanto operato la pace, da diventare alla fine egli stesso pace. Se «Egli infatti é la nostra pace», ciò accade perché é «Colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia» (Ef 2,14). Facitore di pace egli stesso («beati i facitori di pace!»), Gesù compiva adesso la pace in se stesso, nel suo corpo e attraverso la croce (Ef 2,15-17). Paolo evidenzia uno degli effetti di tale riconciliazione, la rappacificazione tra ebrei e pagani. Eppure la riconciliazione avveniva a tutti i livelli e tra tutte le realtà esistenti. Veniva a suggellare una vita intera in cui Gesù era stato il primo e fondamentale «artefice di pace» (poion eirenen). In che modo? Attraverso le sue successive scelte, che, mentre intendevano essere riconciliazione con Dio e tra gli uomini, gli procurano anche una crescente ostilità. Sembra che ciò sia stato inevitabile a causa della qualificazione di una pace che Gesù coniugava sempre con la giustizia e la misericordia, con la gratuità e l'essenzialità. La sua denuncia del formalismo e dell'abuso del potere civile e religioso, dell'ingordigia e dell'ambizione delle classi emergenti era in sintonia con la tradizione profetica, che vedevano il compimento del progetto di Dio non nelle attività culturali di un tempio (Ger 7,4; 8,11), ma nell'amore all'alleanza di Dio (Is 48,18) e nell'amore verso il prossimo (Is 58,6 ss).

⁷² Pur con un discorso che riprende schemi del linguaggio talora spaventoso del genere letterario profetico-apocalittico, Gesù annuncia la speranza e la gioia, mentre sostanzialmente ripete il tenore delle beatitudini: il capovolgimento da una situazione di persecuzione e di sofferenza in una situazione di gioia e di liberazione messianica. Il rinnovamento reca anche quella *palingenesi*, cioè la rigenerazione totale già accennata, dell'intero cosmo (Is 66,22; cf. Is cc. 60-62) ed è, in definitiva, il tramonto di un mondo violento e peccaminoso e l'inizio di quei cieli nuovi e terra nuova, «nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2 Pt 3,13). Del resto, alla ristabilita armonia creaturale, tipicamente messianica, allude anche la scena di Gesù nel deserto, in compagnia con le fiere e con gli angeli, di Mc 1,12-13. Ciò potrebbe essere una testimonianza precisa che la coscienza messianica era nell'interpretazione teologica di Gesù, poi passata a quella della comunità primitiva, non una coscienza vuota, ma dai contenuti tipicamente messianici.

⁷³ Così come si trova in alcune accurate traduzioni di questo passo, il Messia è *la Pace* e non piuttosto *egli porterà la pace*. Cf. *Das Neue Testament*, la traduzione adottata dalle confereze episcopali di lingua tedesca, che traduce: «Und er wird der Friede sein».

3.6. L'agire della comunità cristiana e il tema della pace

3.6.1. Seguire Cristo sulla via della pace

Possiamo riassumere la prassi di Gesù nell'affermare che il suo cammino è una prassi di pace. La sua pace è amore verso i derelitti e i sofferenti; è chiamata degli esclusi, difesa dei condannati, ma è anche denuncia dei soprusi e delle discriminazioni civili e religiose. Osiamo parimenti asserire che su questa via Gesù chiama anche coloro che lo seguono. I suoi discepoli proseguiranno in questa prassi che porta agli uomini la riconciliazione con Dio e la riconciliazione tra uomo e uomo. I primi cristiani furono chiamati «seguaci della via» perché la vita cristiana fu indicata come via (At 18,24-26; 19,23; 22,1-4; 24,22). Se Gesù è la Via, (essendo anche Verità e Vita [Gv 14,5-6]) ed è contemporaneamente la Pace, il cammino sul quale siamo incamminati è un cammino di pace. È il cammino della sua sequela.

C'è, a questo riguardo, una precisa domanda «per chi vale il discorso della montagna?». Essa ⁷⁴ esige una risposta altrettanto precisa 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 di pace del Padre. Ciò può significare radicalità, cioè superamento della logica umana. Noi cristiani siamo chiamati ad essere perfetti (termine che può essere oggi tradotto con ⁷⁵ radicali) nel senso che dobbiamo seguire con totale fiducia e abbandono la logica delle beatitudini e le direttive del discorso missionario. Ciò costituisce il vero specifico, e ci fa andare oltre quella che è ⁷⁶ stata, a ragione, chiamata religione borghese. Se ciò non avviene, la nostra più che prassi è pratica ritualistica, e sovente nemmeno questa. La Parola di Dio invece di spingerci ad essere solidali e liberanti, diventa, per colpa nostra, tranquillizzante ed accomodante. Siamo alle soglie della doppia morale. Riconoscibile dal fatto che si esige rigidità, invece di radicalità. Si fa continuamente ⁷⁷ appello alla conversione del cuore, e si trascura la trasformazione delle strutture violente da strutture di peccato e di oppressione a strutture di salvezza e di condivisione. Ora, invece, solo una simile ⁷⁸ conversione rende credibile la volontà di costruire la civiltà dell'amore. Infatti, non si può costruire una società solidale lasciando immutata un'economia di mercato per sua natura dispotica e indifferente al dolore dell'uomo. Del resto, è illusorio pretendere davvero di cambiare l'uomo senza esigere che cambi la società. La morale cristiana è pur sempre un appello alla conversione del cuore, ma - si badi bene - alla conversione del cuore borghese, l'unica che costituisca una vera svolta epocale, una "rivoluzione antropologica", con delle vere e proprie condizioni:

⁷⁴ Cf. G. LOHFINK, *Per chi vale il discorso della montagna?* Contributi per un'etica cristiana, Queriniana, Brescia 1990. ⁷⁵

«Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). ⁷⁶Ivi, 49ss.

⁷⁷ Un fenomeno che risale all'epoca di Costantino, quando la radicalità evangelica fu ritenuta compito solo di alcuni prescelti: cf.

«la morale del doppio binario», in G. MATTAI, «Verso una 'coscienza teologica' della pace», in *Il problema della pace tra filosofia e politica*, Edizioni Augustinus, Palermo 1986, 17. Di G. Mattai cf. anche Id., *Oltre le sabbie mobili*. Contributi del Magistero all'etica sociale, SEI, Torino 1992.

⁷⁸ «In tema di conversione, l'alternativa "prima la conversione personale o prima la conversione delle strutture?" è una falsa alternativa. Non ci sono propriamente da un lato le strutture e dall'altro le persone in relazione, bensì relazioni umane strutturate. Sarebbe illusorio pretendere di ottenere risultati di strutture "giuste" senza modificare, o prima di modificare la moralità delle coscienze. Ma non meno illusorio sarebbe il pensare ad una vera conversione delle persone, lasciando tra parentesi per un tempo futuro il problema delle strutture della convivenza reale» (S. BASTIANEL, «Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale», in Id. (ed.), *Strutture di peccato*. Una sfida teologica e pastorale, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989, 37-38).

«i cittadini del primo mondo devono liberarsi non dalla loro impotenza, ma dalla loro superpotenza, non dalla loro povertà, ma semplicemente dalla loro ricchezza, non dalla loro penuria, ma dal loro totale consumismo, non dalla loro sofferenza, ma dalla loro apatia...»⁷⁹.

La vera conversione richiesta dal discorso della montagna è conversione integrale, giacché la morale comunitaria ed evangelica salda insieme l'elemento collettivo con quello storico e la liberazione della singola persona con la solidarietà concreta, nelle strutture sociali e verso gli altri popoli. La predicazione non può né deve ignorarlo, se non vuole ridursi a parentesi esortativa che non smuove l'esistenza, né riesce a cambiare la società. Se talora si consola pensando di cambiare i cuori, presto si accorge di non aver cambiato nemmeno quelli. Accade allora che ci si illude di pervenire solo alla pace interiore. In realtà si rinuncia a considerare la globalità del progetto di Dio e l'estensione storica e sociale della pace di Cristo.

Il progetto di pace richiede, allora, che si guardi alle strutture sociali, oltre che ai cuori, alla fame e alla sete reale, che è fame e sete di giustizia, oltre che all'anelito verso un mondo più armonioso. Occorre dire che noi apparteniamo a quella dell'umanità che ancora commette il peccato sociale. Con un'aggravante: viviamo in un'epoca storica che ha visto la delusione dei grandi progetti collettivi, mentre nuove mode impongono termini e programmi come privatizzazione ed economia di mercato. Ecco uno dei nuovi idoli da cui si aspetta automatica e inarrestabile salvezza: l'economia di mercato.

3.6.2. Prospettive e compiti aperti dalla prassi della pace

Non ha senso parlare di impegno per la pace se non si è mossi dalla pace. Il mondo è ancora pieno di persone che non si rassegnano alla violenza dei forti sui deboli, dei ricchi sui poveri, dei detentori della parola su coloro che subiscono e tacciono. E tuttavia si tratta di sentimenti e di reazioni momentanee che di solito restano inefficaci perché non vanno al di là dello sfogo individuale o della protesta personale ed episodica. 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.

La comunità cristiana che vive la radicalità del vangelo vuole raccogliere 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 ed i più deboli della società in cui viviamo. Ciò verso cui si muove è anche ciò che la smuove: l'aver scoperto che l'uomo è più grande delle sue miserie e che il mondo può essere effettivamente più bello di come ci appare. La comunità cristiana che vive la radicalità del vangelo, asseconda la spinta in avanti verso una migliore qualità della vita, perché ama la vita in tutte le sue manifestazioni. Nei suoi tanti colori e nelle infinite forme in cui essa si esprime. Nelle diversità tra singoli e popoli, razze e culture, che lungi dall'essere una deficienza, costituisce una ricchezza e uno stimolo a costruire rapporti e a tessere trame di amicizia.

Il nostro mobilitarci per la pace partecipa dell'unico impegno di pace che viene da più lontano di noi e ci porta anche oltre i nostri progetti più audaci: quello di Dio. Egli si è mosso verso di noi perché per noi si era commosso. Nella persona di Cristo ci è venuto incontro per accompagnarci nel cammino. Cristo ci spinge a scorgere sempre un raggio di luce anche nelle tenebre più fitte, a cogliere ancora il fiotto della vita anche lì dove sembra regnare la morte, a intravedere il germoglio della speranza anche nelle situazioni senza apparenti vie d'uscita. La comunità cristiana che vive la radicalità del vangelo è pertanto cammino, ma è cammino avanzato: non ha altri riferimenti che

⁷⁹ J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*. Reden über die Zukunft des Christentums, Kaiser-Grünewald, München/Mainz 1980, 100.

quelli del suo maestro, di cui porta il nome e che intende seguire fedelmente, anche quando la sequela diventasse faticosa e incompresa, persino dai propri fratelli di fede. Ma anche in questo caso - e soprattutto in questo caso - il suo agire non sarà mai improntato ad arroganza, né alla ricerca di gratificazioni o di potere. Senza presumere di incarnare la profezia (che rimane sempre un dono che Dio elargisce liberamente a chi vuole), la sequela del Signore e l'esempio di coloro che hanno già segnato il cammino della pace, la spingeranno verso quelle posizioni umanamente più scomode, ma evangelicamente più radicali, che testimoniano la vita e l'amore preferenziale verso le vittime dell'incomprensione e della violenza. Con esse sa di dover solidarizzare per fedeltà a Cristo e alla sua vocazione specifica a favore della pace sempre e in tutte le sue forme.

Al cristiano di oggi il cammino da compiere appare non come un'autostrada sulla quale poter correre sicuri e veloci. È piuttosto un sentiero spesso scosceso e scomodo, sul quale si avanza talora a fatica. Si potrebbe dire che è una vetta, alla quale portano tanti piccoli sentieri. Sono i sentieri delle scelte da fare nella nostra storia. Sono le scelte strettamente personali, quelle che chiamiamo di coscienza e sono le scelte di nuovi modelli di vita e di sviluppo, le scelte che possiamo chiamare strutturali. La pace le tocca entrambe. Tocca il cuore del singolo e la vita associata, il rapporto con Dio e il rapporto con i fratelli.

I riferimenti biblici esaminati confermano la particolare natura dell'agire di Dio, di Gesù e dei suoi discepoli, come agire solidale e costruttore della pace. Confermano quanto si è detto in questo capitolo a proposito di un agire teologale, che ci sembra determinante ai fini della impostazione della teologia. In essa sembra potersi risolvere l'aporia di una comunicabilità umana che appare problematica nel suo presupposto più fondamentale, quello della solidarietà. La prassi della pace viene non già a colmare una lacuna epistemologica della scienza, giacché la teologia non può fare di necessità virtù, ma dimostra che la convergenza tra i presupposti cui pervengono le scienze umane e i presupposti della teologia non è una semplice intuizione, ma una via da praticare.

Per ciò che riguarda il campo più strettamente teologico, a chiusura di questo capitolo, si presenta qui, a mo' di *excursus*, una riflessione compendiativa sulla prassi teologale come prassi di solidarietà e di pace.

3.7. Prassi teologale come prassi di solidarietà e di pace

Possiamo partire da questa affermazione: se c'è bisogno di una cosa nel mondo è di ritrovare la speranza. Se si vuole ritrovare la speranza, bisogna costruire la solidarietà. Ma «solidarietà» non è solo una parola. Non è stata scelta nella nostra Introduzione alla teologia perché alla moda. Solidarietà è molto più che sentirsi in obbligo di esprimere una certa prossimità spirituale o materiale verso quanti patiscono qualsiasi violenza o vivono un momento di gioia. Non è semplicemente esprimere cordoglio o simpatia in alcune circostanze. Solidarietà è anche tutto questo ma non solo questo. Esternare i propri sentimenti è l'atto ultimo della solidarietà, ma essa è da cercare ancora più a monte.

La mancata fondazione analitica della solidarietà fa sì che questa si riduca a espressione dei sentimenti accompagnati da interventi talora immediati ed estemporanei, che poi non hanno più seguito nel tempo. Si pensi alla grande commozione che hanno provocato avvenimenti come i vari terremoti e calamità e alla mobilitazione di energie, di soccorsi, di sottoscrizioni e collette e all'inesorabile oblio di quel dramma appena pochi mesi dopo.

Questo esempio ci può aiutare nell'illustrare ciò che la solidarietà non è. Non è commozione o mobilitazione estemporanea anche se massiccia, ma un modo di considerare la società, il mondo, la propria esistenza. È un modo nuovo di considerare Dio, convinti come siamo che l'immagine di Dio

influenza sempre la nostra immagine dell'uomo e che la nostra immagine dell'uomo influenza l'immagine di Dio. Bisognerebbe guardare più da vicino proprio questo nodo che lega il nostro modo di comprendere Dio e il nostro modo di capire la realtà umana, di fondamentale importanza perché tocca il nostro stesso essere ed agire. Tocca inoltre l'essere e l'agire della Chiesa, delle nostre comunità e della nostra stessa opzione prioritaria che è quella della pace.

Dal *sentimento solidale* occorre passare al *capire solidale*, in una visione che coniughi insieme il riferimento a Cristo e alle fonti della fede e il riferimento a una prassi solidale che chiamiamo politica e che comprende l'economia, la cultura, il vivere e l'agire sociale.

È una solidarietà che s'innesta su due radici, che possiamo chiamare: 1) radice spirituale - culturale; 2) radice ecclesiale - politica. La solidarietà di cui parliamo infatti si pone tra mistica e politica. Cerca di cogliere il nesso profondo che unisce l'uomo a Dio, l'uomo all'uomo e l'uomo alla natura. Coglie quindi, l'agire che scaturisce da questo legame in maniera consequenziale. La comprensione di tale doppia inscindibile e irrinunciabile modalità di essere della solidarietà è l'unica che sembra garantirci delle visioni parziali alle quali accennavamo all'inizio. La solidarietà non è dunque atteggiamento morale o moralistico, ma la scoperta di legami forti, nonostante le tensioni individualistiche in atto nella nostra società e «cultura».

È ritornare sulla strada della comune appartenenza, per recepire l'altro in tutte le sue accezioni (il *consimile*, il *cosmo*, l'*Assoluto*) non più come concorrente, ostacolo o come avversario, ma come parte di me, cioè simile, casa di me stesso, quindi come cosmo e valore unico, irripetibile, irrinunciabile, Assoluto. Così devo scoprire di essere parte di lui, casa per lui, valore per lui. Ora, in un atteggiamento che è nello stesso tempo critico e dialettico, occorre analizzare perché l'altro, invece di essere considerato in questi termini, è recepito nella cultura dei nostri giorni come avversario e non come simile, come minaccia e non come dimora, come strumento e non come valore assoluto. Sono categorie dell'altro ormai interiorizzate e introiettate, sicché siamo continuamente sospinti ad entrare nella campana di vetro dove il nostro ultimo io si nasconde, si difende e si isola.

Solo prendendo coscienza della ridicola ed inutile paura che ci separa e ci isola, si può operare una inversione di tendenza per agire in modo solidale. Per una certa chiarezza espositiva, procederemo secondo approfondimenti analitici successivi, che attraversando gli strati della sedimentazione individualistica, mostrano gli indispensabili cambiamenti da operare, in un approccio teologico delle solidarietà.

Ecco i punti di questo tentativo di scavo e di ricostruzione teologica:

- 1) oltre la cultura dell'apparire, ultima spiaggia dell'avere; 2) perché non basta vivere e morire in dignitosa solitudine;
- 3) fede nel Dio - comunione e prassi della solidarietà; 4) per una ecclesialità essenzialmente solidale.

3.7.1. Oltre la cultura dell'apparire, ultima spiaggia dell'avere

Quanti avevano pensato che la nostra cultura marciasse inesorabilmente verso l'accumulazione e *l'avere* non avevano previsto l'attuale cultura *dell'apparire*. Oggi ciò che conta non sembra più il possesso in sé, ma l'apparire, per mostrarsi e per ciò che non si è. Il dilemma di Fromm *avere o essere?*, di qualche decennio fa, conteneva una inoffuscabile chiarezza. Identificava nella ricerca dell'avere il ⁸⁰

⁸⁰ E. FROMM, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1978-9.

deterioramento della società moderna e proponeva la costruzione della cultura dell'essere. Ecco le parole conclusive del suo libro:

«La cultura tardo-medioevale aveva come centro motore la visione della Città di Dio; la società moderna si è costituita perché la gente era mossa dalla visione dello sviluppo della Città Terrena del Progresso. Nel nostro secolo, tuttavia, questa visione è andata deteriorandosi, fino a ridursi a quella della torre di Babele, che ormai comincia a crollare e rischia di travolgere tutti nella sua rovina. Se la città di Dio e la Città Terrena costituiscono la tesi e l'antitesi, una nuova sintesi rappresenta l'unica alternativa al caos: la sintesi tra il nucleo spirituale del mondo tardo-medioevale e lo sviluppo, avvenuto a partire dal Rinascimento, del pensiero razionale e della scienza. Questa sintesi costituisce la Città dell'Essere.»⁸¹

All'appello per la costruzione della Città dell'Essere hanno risposto in tanti, sia a livello di produzione intellettuale che di mobilitazione di energie spirituali. Tra la fine degli anni '70 e gli anni '80 abbiamo assistito a un effettivo sviluppo del monito che ci richiamava all'indispensabile costruzione dell'essere per salvarsi dalla catastrofe. Anche a livello di mobilitazione popolare, il movimento della pace, quello ecologista, il movimento delle donne, l'affermarsi della teologia della liberazione e la crescita di una coscienza planetaria sembravano aver colto la stessa intuizione frommiana: occorre battersi perché l'uomo sia più uomo e non perché possieda sempre di più.

Anche alcuni documenti magisteriali sembrano concordare con l'analisi di Fromm e di altri che parlano di una nuova razionalità che non sia quella della macchina o del computer, ma a favore di una civiltà dell'essere e non dell'avere, l'unica civiltà a cui Dio chiama l'uomo e chiama tutta la Chiesa. Ma, fatti questi accenni positivi, bisogna dire che la città dell'Avere (con tutti i suoi annessi e connessi) non è stata ancora trasformata in Città dell'Essere.

Il concetto della difesa si basa ancora sul connubio tra possesso e difesa del possesso: «Possiedo, dunque devo difendere la mia proprietà». Un connubio legato immediatamente a quello del potere: «Ho in mio potere questa porzione di mondo, su cui esercito la mia egemonia, dunque devo difenderla». La militarizzazione del Sud d'Italia si colloca in questo contesto. Ma l'uno e l'altro, il possesso e il potere, la proprietà e l'egemonia, si legano con filo doppio all'uso dell'immagine e al potere dell'apparire: «devo mostrarmi tale».

L'uso spregiudicato degli strumenti di comunicazione di massa è un esercizio di questo potere; forse, come afferma qualcuno, è ormai la sua prima forma. Il potere dell'informazione viene prima di quello militare e di quello economico. Si deve però cogliere un'evoluzione anche per ciò che riguarda il potere dell'informazione. Dall'immagine del più duro e del più forte, sembra che si passi infatti, in questi anni, a quella del più puro e del più buono. Chi detiene il potere sembra voglia abbandonare la strategia della propaganda della sua forza e coltivare l'immagine della sua bontà e delle sue buone intenzioni. Non afferma: «sono più grande, perché ho di più» ma: «sono migliore dell'altro e degli altri, perché più vero di loro, più autentico di loro, ecc.».

Con ciò non si vuol dire che il recente progresso registrato nel disarmo nucleare sia da leggere solo come atto strumentale, quanto piuttosto mettere in guardia, affinché l'attività critica resti vigile e la sua capacità di analisi non si affievolisca. Ciò che infatti sottostà al potere dell'immagine, è l'evoluzione della cultura dell'avere verso la cultura dell'apparire.

Risulta ancora *l'avere* all'origine della cultura di questi anni che si evidenzia sempre più come cultura dell'effimero, preoccupata solo di mostrarsi e di essere mostrato, pura appariscenza che soddisfa, perché dà l'illusione di essere arrivati e di poter sempre arrivare, visto che gli altri giudicano ormai non più il possesso in sé ma i suoi simboli.

⁸¹ *Ivi*, p. 262.

⁸² Così, per esempio, la *Redemptor Hominis*, di Giovanni Paolo II, n. 16, che cita, «un filosofo contemporaneo», ma anche GS 35: AAS 58 (1966), 1053; EV I, 1428; Paolo VI: AAS 57. Anche i Documenti della CEI riprendono concetti simili: Cf. La Nota sulla Chiesa Italiana dopo Loreto, ed altri.

Dalla pelliccia alla villa, dallo zaino firmato al ricevimento dispendioso, dal giocattolo elettronico alla grossa cilindrata, grandi e piccoli, genitori e figli vogliono sempre più apparire, perché ciò è simbolo dell'avere ed è sempre meglio che essere. Né si sottrae a questa spirale l'universo meridionale. Con le ataviche disfunzioni e gli endemici problemi della povertà, della disoccupazione, dell'emigrazione, convivono infatti forme di spettacolare ostentazione di benessere, di agiatezza e di lusso, anche quando, come in molti casi, non c'è né agiatezza, né benessere, ma solo povertà, se non debiti e cambiali.

Per costruire la solidarietà bisogna lottare proprio contro questa città dell'apparire, contro la cultura dell'effimero. Occorre farlo, restituendo all'uomo la coscienza della propria grandezza e la fierezza dell'essere anche senza il possesso e le sue manifestazioni. Il messaggio del Vangelo deve ripartire oggi più che mai dalla prassi delle Beatitudini che sono l'esatto capovolgimento della effervescenza dell'apparire e dell'inganno dell'avere. Come Chiesa non dobbiamo lasciarci suggestionare dalla sirena della spettacolarità, in una società dello spettacolo. Talora sembriamo mossi anche noi dall'idea di poter vincere la battaglia della cosiddetta civiltà dell'amore, apparendo più degli altri e meglio degli altri. Anche qui deve valere il principio che il fine non giustifica i mezzi. Saranno al contrario una coscienza e una prassi di effettiva solidarietà la migliore contestazione dell'individualismo, quella che si annida nella Città dell'Avere e in quella dell'Apparire.

Qui infatti l'avere non solo non crea, ma distrugge la solidarietà e la preoccupazione dell'apparire non favorisce la comunicazione, ma confina il singolo all'ultima sua solitudine, quella del suo vivere e del suo morire.

3.7.2. Perché non basta vivere e morire in dignitosa solitudine

La contestazione della cultura dell'apparire non può avvenire isolandosi dagli altri, giudicati superficiali perché figli dell'effimero. Affermare la propria autenticità al di là e contro le mode è solo l'inizio, ma non è ancora il cammino, nella inversione di tendenza da compiere per una cultura della solidarietà. Costituisce una tentazione il rifugiarsi nella propria individualità, sia che essa venga coltivata come atteggiamento spirituale, sia che venga identificata in alcuni valori irrinunciabili, di cui ci si considera l'ultima vestale. Né si va più lontano di tanto in quella cultura moderna, che con notevole sforzo analitico e con non poco coraggio e onesta coerenza, ha ravvisato come ultimo limite invalicabile dell'uomo lasciato in balia di se stesso, l'accettazione serena e solitaria della morte. È la posizione dell'esistenzialismo ed è anche la spiritualità di quanti, in campo teologico, come ad esempio Bultmann ed altri, hanno pensato di recuperare proprio qui la trascendenza, cioè all'interno di questo ultimo atto solitario, di quest'ultima decisione di fronte all'appello di Dio che chiama all'autenticità, nello stare davanti a Lui in un modo sereno e deciso come dinanzi all'Assoluto.

Per quanta suggestione possa ancora esercitare, il vivere e morire in dignitosa solitudine è una visione che naviga all'interno dell'individualismo e quindi non approda ancora alla solidarietà. Deve pertanto essere superata. È tuttavia una concezione che, pur avendo altre radici, impregna anche la cultura del Sud dove la gente ha imparato nella propria carne, nella propria storia, che bisogna sempre restare di fronte alla vita soli e tenaci, forti e teneri nello stesso tempo, ma ancora soli, terribilmente soli.

L'individualismo, si dice poi da parte di quanti cercano delle radici culturali più esplicite, è nato nel nostro occidente con l'affermazione di Cartesio, che sembra essere stata già comune ad alcuni medioevali, perfino Agostino: «Penso, dunque esisto». La prospettiva che tradisce in Cartesio una simile espressione è di insuperabile solitudine. Ma si può dire che è anche la radice dell'individualismo della cultura e della teologia occidentale: «Io penso e dunque, io colgo attraverso il mio pensare l'intero esistente». Tutto il mondo si riduce al mio io e tutto il mio io si riduce al mio pensiero.

Preso come nuovo punto di partenza per la costruzione di un sistema complessivo di senso, la frase contiene un indubbio valore: il riferimento alla propria coscienza e all'uomo, considerato non più come oggetto o pezzo dell'universo, ma come soggetto e valore in sé. Ma tradisce nondimeno errori di impostazione, fatali per lo sviluppo del nostro mondo culturale : ⁸³

1) *Penso*: la specificità dell'uomo è vista nella sua operazione intellettuale, sganciata dal contesto della vita e della prassi. L'uomo è anzitutto cosa pensante, *res cogitans*, giustapposta a ciò che in lui e fuori di lui è la materialità, la *res extensa*.

2) *Io*: all'inizio c'è l'io e non il noi, come se l'uomo si fosse dato da solo ed esistesse sempre e solo in funzione di se stesso.

3) *Dunque esisto*: i commentatori dicono che non è un ragionamento, ma un'intuizione e risalgono fino ad Agostino per trovare qualcosa di simile nella storia del pensiero occidentale.

Ciò che non convince in questo accostamento è proprio il diverso contesto culturale e il mutato afflato spirituale, in cui l'esistenza è afferrata in riferimento al proprio dubitare e ragionare. In Cartesio l'io è quello rinascimentale, soggettivista e solitario. In Agostino invece, il pensare stesso rimanda a un'origine comunitaria: è l'immagine di un Noi e di un essere in comunione. È infatti un'operazione umana che fa intravedere il mistero di un Dio che è Trinità. *Essere, conoscere ed amare* ⁸⁴ sono infatti momenti distinti di un'unità inscindibile dell'uomo, così come in Dio *l'essere, la conoscenza e l'amore* sono inseparabilmente distinti e sostanzialmente uniti nelle persone del Padre, Figlio e dello Spirito Santo.

All'inizio non c'è l'io in splendida solitudine, ma l'uomo che viene da una comunione e tende alla comunione, perché, mentre pensa, anche ama e il suo amore è manifestazione del suo pensare e questo costituisce il suo essere. All'inizio c'è dunque il Noi e non l'io. Si potrebbe riprendere la spiritualità agostiniana, dicendo che nessuno conosce veramente se non colui che ama e allora il pensiero arriva a cogliere la realtà, quando nell'amore coglie il nesso che ad essa lo lega.

3.7.3. Fede nel Dio-comunione e prassi della solidarietà

Occorre ritornare all'originale ed originaria intuizione che lega l'amore alla conoscenza, la coscienza della persona alla relazione, l'io al noi. È il punto di partenza per costruire una teologia della solidarietà. Sono solidale perché sono un tutt'uno con l'altro, con Dio, con l'uomo. La solidarietà non è atto volontario dell'io, ma è accoglienza di un dono. Mi viene incontro come l'aurora in un mattino ed io mi sento parte di tutto perché il sole che si alza è il medesimo sole che illumina e riscalda il cuore.

Le parole ascoltate dall'altro, quelle vere che toccano l'anima, non sono soltanto le parole dell'altro, ma sono le stesse che già dimoravano in me e che l'altro ha risvegliato; dimorano in me e in lui, perché siamo uniti entrambi alla stessa radice, così come l'amore non è il bisogno dell'altro, ma è afferrare che una sorte comune lega me e l'altro; è scoprirlo e restarne colmi di gioia e di stupore. È restare afferrati. Non si possiede l'amore, si è da esso posseduti.

La sofferenza, la decadenza e la morte dell'altro non mi possono essere indifferenti, perché l'altro che muore, la natura che è distrutta, l'innocente che soffre non sono una porzione di mondo al di fuori di me, sono una parte di me che se ne va, che muore o è ferita. La protesta della pace e quella

⁸³ Sono già stati esaminati con notevole acume da: R. GARAUDY, *Parola di uomo*, Cittadella, Assisi 1975.

⁸⁴ Cf. *Confessioni*, Lib. XIII, cap. XI, in cui si trova la triade «sono, conosco, voglio» come immagine della Trinità; *De Libero Arbitrio*, Lib. II, Cap. I, in cui la triade è costituita da «esse, vivere, intelligere» e *De Trinitate*, Lib. X, Cap. I che mette in rapporto conoscere ed amare: nessuno può amare ciò che non conosce: *De Civ. Dei*, XXVI, XI.

ecologista, la denuncia della militarizzazione, sempre malvagia, non sono velleitarismi. Le buone azioni fatte per gli altri, sono l'affermazione concreta, l'inizio della prassi che traduce in gesto storico questa stretta parentela con tutto il mondo e con ogni uomo.

Mentre agli inizi del 1600 Cartesio pensava di sgominare lo scetticismo con il principio soggettivo conoscente, un altro autore meno noto scriveva parole che è difficile trovare nei libri di scuola. È John Donne, il cui pensiero, all'opposto di quello cartesiano, è riportato sul frontespizio del romanzo di Hemingway: *Per chi suona la campana?* Eccolo:

«Ogni morte dell'uomo mi diminuisce, perché io partecipo dell'umanità. E così non mandare mai a chiedere per chi suona la campana, essa suona per te».

È un nuovo principio architettonico che noi cristiani ritroviamo puntualmente nella dottrina della *Comunione dei Santi*, vale a dire della solidarietà tra i redenti, ai quali per principio dobbiamo associare tutti gli uomini, visto che tutti sono stati potenzialmente salvati da Cristo. Ma è un principio teologico che è stato spesso lasciato ai margini della teologia. Occorre ripartire dall'idea di Dio fondamento di ogni solidarietà, per una prassi che sia consequenziale.

Si ha talora l'impressione che proprio noi cristiani, nonostante i venti secoli trascorsi dall'inizio della cristianità, stentiamo ancora ad entrare nella logica del Nuovo Testamento che è solidarietà. Siamo ancora fermi all'idea del Dio vetero-testamentario. È vero, ne abbiamo umanizzato i tratti, lo abbiamo pensato più buono e misericordioso e quindi meno giudice e assolutista, ma non abbiamo ancora tirato le conseguenze del fatto che Egli non è un Dio solitario, ma un Dio-comunione. Ora è proprio dall'idea assolutistica di Dio che nasce l'individualismo religioso e persino il fanatismo settario. Non per nulla l'illuminismo e le varie forme di razionalismo in genere non rigettano Dio, ma negano sempre la Trinità.

Oggi i rigurgiti integralisti dell'Islam ci fanno paura. Ma i nostri integralismi, anche se meno gravi e minacciosi, nascono dalla stessa origine: l'immagine di un Dio che non è ancora amore solidale. È monolitico, assoluto ed esigente, solitario e geloso, chiede il sacrificio dell'intelletto e della volontà. Chiede l'assoggettamento, se non la distruzione dei nemici, perché i suoi nemici sono i nostri nemici e i nostri nemici sono i suoi nemici. Ma se solo proviamo a rivedere questa immagine falsa di Dio e riscopriamo quella trasmessa dalla sua Parola, allora Egli ci appare in modo totalmente diverso: è comunione di persone, appello alla comunione. Dio è solidarietà in se stesso ed è solidale con l'uomo, fino a farsi uomo. Per noi vivere con Lui è vivere di Lui e, vivere di Lui è vivere in solidarietà con tutti quelli con i quali Egli è solidale.

3.7.4. Per un'ecclesialità essenzialmente solidale

La visione della Chiesa risente sempre dell'immagine che abbiamo di Dio e dell'uomo. Nell'epoca della patrologia greca la dottrina della incarnazione come umanizzazione di Dio e divinizzazione dell'uomo conferiva alla Chiesa una caratteristica comunionale. Tutti figli nel Figlio di Dio, i credenti si ritenevano Corpo di Cristo e nuovo popolo di Dio, in posizione spesso polemica con il Popolo di Dio veterotestamentario. Nella patrologia latina il concetto di Dio diventò legalista, mentre i ministeri furono visti nella logica dell'ufficio di delegati da Dio. La redenzione era considerata nella prospettiva della *morte vicaria*: Cristo si sostituiva al peccatore e soffriva al suo posto.

La Chiesa andò strutturandosi come organizzazione gerarchica in cui il popolo di Dio non era più l'insieme e il tutto, ma la *plebs*, la base corrispondente nella società romana ai plebei, distinti e separati dai patrizi, corrispondenti ai ministri ordinati, che più tardi vennero chiamati «prìncipi». La solidarietà era solo di natura funzionalistica: come nel corpo ogni membro deve svolgere le sue funzioni per il bene dell'altro, così pure nella Chiesa, ognuno svolge il suo compito per il bene del

tutto. Nel Rinascimento e nei secoli seguenti si affievolì anche questo concetto funzionalistico. La Chiesa era considerata come *imperium* o società perfetta. All'ufficio gerarchico di governare, insegnare e santificare corrispondevano solo doveri nel popolo: ubbidire, lasciarsi ammaestrare e santificare. Il Vaticano II riprese l'idea della Chiesa come comunità e popolo di Dio. Ne vide le sue origini nel mistero trinitario di Dio e indicò il suo cammino come cammino storico, in compagnia e in solidarietà con tutti gli uomini. Ma già agli inizi del 1900 alcuni grandi teologi avevano parlato in Germania della Chiesa come comunità. Avevano indicato, con Romano Guardini, il dato della *realtà* come *dato comunitario*. Se il Concilio e la riflessione teologica e magisteriale postconciliare hanno sostanzialmente confermato questa ecclesiologia, occorre dire che la solidarietà come prassi teologale ed ecclesiale stenta ancora ad affermarsi.

I motivi sono tanti. Alcuni sono ancora spirituali e culturali. Non si è del tutto al di fuori di una spiritualità individualistica in cui l'accento è posto sulla propria salvezza e sugli strumenti (sacramenti, conversione, opere buone) per conseguirla. La solidarietà è invocata come attività secondaria da aggiungere a questa, ma non motivata dall'immagine rivelata di un Dio che è essenzialmente solidarietà perché comunità. La Chiesa parla ancora sovente di una missione nel mondo come un incarico quasi giuridico ricevuto da Cristo quando invece dovrebbe considerarsi solidale con esso, così come Dio si è mostrato solidale con l'uomo. Ciononostante, ci sono anche alcuni buoni inizi e alcune prospettive conciliari che vanno assecondati e approfonditi. Ne è un esempio il crescente interesse per i diritti umani, per i terzomondiali, per i perseguitati. È ancora il crescente interesse per la creazione che, si afferma, va tutelata ed amata. È il servizio nei confronti di chi è sfavorito e dimenticato dalle strutture pubbliche. È inoltre il servizio della pace come attività da privilegiare, quasi professionalmente, nell'analisi, nella progettazione, nella esecuzione. Su questa linea, la solidarietà come servizio della pace è la storicizzazione nell'oggi e nel mondo attuale di quella comune appartenenza che ci fa vedere l'altro non come destinatario dei miei sforzi volontaristici, ma come compagno di strada cui io sono legato, in Dio, nel mio vivere e nel mio morire. La mia prassi solidale è solo così una prassi teologale.

In conclusione occorre compiere questi passaggi culturali e spirituali:

- 1) Dall'apparire all'essere;
- 2) Dall'essere dell'io, all'essere del Noi;
- 3) Dal Noi alla solidarietà con l'altro;
- 4) L'altro è da cogliere nella memoria: la sua storia è parte della mia storia;
- 5) L'altro è da cogliere nelle sue speranze: le sue sono le nostre speranze;
- 6) Le nostre speranze sono l'impegno concreto, continuo, solidale per la pace.