

Da una religiosità di massa ad una fede comunitaria: verso una prassi di condivisione.

(Relazione presso la Scuola della pace, Ancona 11.12.1998)

Premessa

Nell'itinerario della "Scuola di pace" questo momento vuole segnare il passaggio da una cosiddetta "religiosità di massa ad una fede comunitaria". I termini in questione, posti in contrapposizione dialettica, sono *religiosità di massa* e *fede comunitaria*. Si rende necessario un chiarimento su queste due espressioni, che rappresentano il termine di partenza e il termine d'arrivo di questo itinerario.

Religiosità di massa, in contrapposizione a fede comunitaria, sembra connotare due accezioni negative. Ciò che si contrappone è la religiosità (da religione) alla fede, contemporaneamente si oppone anche il dinamismo di massa alla prassi comunitaria.

Sulla prima contrapposizione tra religiosità e fede esiste, per la verità, qualche problema, data la rivalutazione della religione e, per quel che ci interessa, della religiosità nelle sue manifestazioni popolari, perché essa si caratterizza come espressione non di una massa, ma di gruppi sociologicamente identificabili e quindi sulla linea della prassi di condivisione. La riscoperta del valore antropologico delle comunità, precedentemente disprezzate come primitive, ha portato ad una rivalutazione della loro religione e quindi non è la cultura propriamente popolare, ma semmai quella religiosità sempre più indistinta di un cristianesimo di massa, oppure di movimenti intimistici, quali la New Age, quello che ci interessa e che credo si voglia intendere nella formulazione del tema. Insomma ad essere contrapposte sono la religiosità di persone che hanno perso la loro identità di popolo e la fede di coloro che invece si ritrovano in un comune cammino, fino ad arrivare a ciò che chiamiamo *prassi di condivisione*.

Fede comunitaria, poi, sembrerebbe mettere in ombra la fede come decisione personale. Ma non è questo il caso. Non qui. Noi parliamo della dimensione personale della fede e della sua condivisione in maniera tale da considerare entrambe non solo correlate, ma interdipendenti. Non c'è fede personale senza un riferimento alla comunità e non c'è condivisione reale della fede senza la dimensione personale.

Si parla dunque di noi e del nostro essere (o non essere) popolo di Dio e non di altri. In tal senso la "Scuola di pace" intende aiutarci ad essere protagonisti di una prassi particolare, oltre che di una formazione da prestare ad altri. Da dove possiamo prendere l'avvio per questo passaggio che si preannuncia impegnativo oltre che interessante?

Penso che ci possa aiutare, in sintesi, la proposta di un itinerario, che affiora spesso anche in altre mie riflessioni, ma che è così concepito:

1) Dalla *fede professata* alla *fede praticata*, 2) dalla religione miracolistica al *narrare Dio con una vita credibile*, 3) dalla *carità come virtù individuale* alla riscoperta dell'*amore come giustizia e solidarietà politica*, 4) il *debito reciproco della solidarietà*.

1) Dalla fede professata alla fede praticata,

Passare dal *vangelo creduto* al *vangelo vissuto* è uno degli snodi fondamentali e riguarda la stessa concezione della fede, dalla quale poi dipende la nostra concezione della Chiesa e il

nostro agire nella storia del mondo. Oggi si è abbastanza chiarito che la fede non è il puro e semplice ossequio dell'intelletto nei confronti delle sue *verità*, quelle per noi cristiani dette "rivelate". La fede è accoglienza dell'alterità come trascendenza, cioè come risposta ad un appello, fino a identificare quest'ultimo in una vocazione che Dio rivolge all'uomo, chiamandolo a un coinvolgimento comunitario, in un continuo impegno storico verso gli altri, un impegno concreto prestato allo scopo di migliorare il mondo per testimoniare e anticipare l'avvento del regno di Dio sulla terra.

Il popolo di Dio è concepito dal Concilio Vaticano II come la comunità di coloro che fanno proprie le gioie e le angosce degli uomini. È questa la fede, riscoperta come adesione di tutta l'esistenza umana a una vocazione di amore, attraverso cui il mondo stesso e il suo futuro sono da guardare con gli occhi di chi acquista un supplemento di prospettiva, quella di Dio. Ne deriva che potrà capire il rinnovamento stesso della dottrina del Vaticano II sulla fede e sull'uomo (temi strettamente collegati) solo chi si accosta al mondo con l'amore, perché, secondo la massima agostiniana, l'amore è l'unica via per poter conoscere. La solidarietà è radicata in quest'approccio di *syn-pathēia*, come capacità e volontà di avere la passione e la speranza di stare insieme con gli altri, con uno sguardo di amore che ripropone, testimonia e attualizza l'atteggiamento amorevole di Dio. Ciò significa che la fede è solidarietà non solo teologica, ma *teologale*, perché intrisa della carità di Dio.

«Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo»¹.

Ma sbaglia chi parla solo di opzione antropologica della Chiesa conciliare, senza indicarne le intime ragioni teologiche. L'afflato della solidarietà è coscienza di una corresponsabilità verso quegli stessi uomini ai quali Dio ha parlato e continuamente parla, ai quali Cristo si è donato anima e cuore. Si può asserire che ciò che è autenticamente umano sta a cuore anche ai discepoli del Signore² per la fondamentale ragione che questi sono suoi discepoli e ne devono accogliere e praticare la Parola. L'opzione antropologica è dunque innanzi tutto un'opzione teologica e la scelta della condivisione solidale è scelta di restare in costante ascolto della Parola del Signore. Da queste premesse dottrinali scaturiscono tanto l'imperativo etico della solidarietà quanto l'accoglienza del dono di Dio della corresponsabilità. Tutto ciò in forza della fede che asseconda e persegue una comunione che sa testimoniare l'amore di Dio con il prodigio di una vita concretamente spesa, e non tanto retoricamente proclamata, verso i fratelli.

2) Dalla religione miracolistica al narrare Dio con una vita credibile

La Bibbia narra l'opera della liberazione degli infelici alla stessa maniera e con la stessa intensità con cui narra l'opera della creazione. È una liberazione che avviene non isolatamente, ma all'interno di un popolo. La parola di Dio si rivolge continuamente con l'accorato appello: «ascolta, popolo mio»³.

¹ GS 1, EV1, 1319.

² Il testo infatti prosegue: «e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (*ivi*).

³ Sal 50,7; Sal 78,1; Sal 81,9; Sal 81,12; Ger 5,21; Ger 13,10; Bar 4,5. «popolo mio» è una delle varianti di popolo di YHWH, che come è stato evidenziato nell'AT prevale letterariamente (354 volte) su quella di «popolo di Dio» (2volte). Si rimanda a N. LOHFINK, «Il "popolo di Dio". Che cosa dice l'antico Testamento su un'espressione centrale nei fuochi d'artificio verbali del concilio», in IDEM, *Le nostre grandi parole. L'Antico Testamento su temi di questi anni*, Paideia, Brescia 1986, 127-144, citato T. CITRINI, «Questioni di metodo dell'ecclesiologia conciliare», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1994, 15-41.

È lo stesso appello con cui Gesù si rivolge ai suoi discepoli perché stiano con lui: «Venite in disparte, in un luogo solitario, e riposatevi un po'» (Mc 6, 31) e agli oppressi e agli afflitti di ogni genere:

«Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime. Il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero» (Mt 11,28-30).

Se il giogo poteva talvolta sembrare pesante nell'Antica alleanza, ciò avveniva solo a scopo di correzione, affinché il popolo di Dio si ravvedesse⁴, perché YHWH voleva, allora come vuole adesso, solo recare dolcezza e felicità ai suoi eletti⁵. Se ciò vale già per l'Antico Testamento, nel Nuovo si afferma decisamente il carattere gratificante della Parola di Dio, che chiama a libertà e non a schiavitù⁶.

La Chiesa, in quanto popolo di Dio, è generata, nutrita e liberata dal suo Signore. È tenuta a raccontare l'opera di Dio per continuarla nella storia. Il suo compito è sulla stessa linea dell'agire di Dio.

a) Raccontare la Parola di Dio come buona notizia

Se il vangelo è davvero buona notizia, non può essere che annuncio di liberazione nei vari livelli in cui si esprime la vicenda umana, sia personale che comunitaria. È lieta notizia di quella sorprendente gratuità che viene da lontano, ma che tocca le persone e le cose a noi più vicine, in particolar modo quelli che hanno più bisogno di sentirselo dire e di vederlo dimostrato: i senza speranza e senza nessuno, i diseredati, gli impoveriti e gli infelici di ogni sorta.

Occorre raccontare loro che Dio li ama e noi ci sforziamo di amarli con un amore autentico, *non blaterato, né reclamizzato, non strumentale*, non per ciò che dovrebbero essere, ma per quello che "i poveri" sono. L'annuncio del Regno per gli esclusi della storia costituisce il vangelo di salvezza, di liberazione e di speranza. È il vangelo della pace che riconcilia con il proprio cuore, mentre ci fa compiere l'esperienza dell'abbraccio di Dio. Esso porta la speranza che un mondo più fraterno e più solidale è finalmente cominciato, perché l'amore vero è un amore concreto, quello che mentre abbraccia solleva da terra.

b) Propagare e realizzare la pace

L'*evangelo della pace* è l'annuncio dell'amore di cui ogni essere umano ha impellente bisogno, anche contro l'autosufficienza moderna, succube infelice della propria *razionalità* umanamente asettica e, per "scelta scientifica", come si afferma, insensibile. La Parola di Dio è invece tutt'altra cosa. È chiara e consolante:

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

La Parola di Dio annuncia pertanto la pace con Dio, cioè con le proprie radici trascendenti, nel momento in cui testimonia la prassi di Dio, che fa sempre con noi ciò che egli chiede anche alla sua comunità: cioè abbracciare e sollevare da terra. Pertanto la fede autentica non è fede in un qualsiasi Dio, ma nel Dio che coltiva pensieri di pace: «Io conosco

⁴ Cf Os 10,11.

⁵ Cf Sir 24,18; Sir 51,23-30; Pr 3,17.

⁶ Gal 5,1; At 15,10.

i progetti fatti a vostro riguardo ... progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza» (Ger 29,11).

È un progetto che Gesù ha definitivamente avviato alla sua fase terminale, attraverso l'interruzione e l'irruzione. L'interruzione dei rapporti servili e l'irruzione del regno dell'amore. In Gesù avveniva infatti l'identificazione con il progetto di pace di YHWH, anzi con la stessa pace, sicché la sua vita era tutta in quel progetto che esprimeva le sue scelte, la sua vita e la sua sorte, fino a diventare pace attraverso il suo corpo immolato e il suo sangue versato. Per questo Paolo poteva asserire di Gesù «egli infatti è la nostra pace», partendo dalla premessa che egli è «colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo un muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia» (Ef 2,14).

La Parola di Dio è l'annuncio di Cristo, che è pace tra Dio e le sue creature, annuncio di pace tra tutte le sue creature. Il popolo di Dio è chiamato ad essere "costruttore di pace". Quanti gli appartengono sono figli di Dio nella misura in cui sono gli *eirenepoiòi*, cioè i fattori della pace (Mt 5,7).

Ma come era già stato per Gesù, anche la sua comunità deve sempre coniugare la pace con la giustizia e la misericordia, con la gratuità e l'essenzialità. Una pace non facile, dunque, che passa attraverso scelte, e talvolta, lacerazioni:

«Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione. D'ora innanzi in una casa di cinque persone si divideranno tre contro due e due contro tre» (Lc 12,51-53).

Viene così tracciata una linea di demarcazione tra il pensare come Gesù e il pensare come i potenti di questo mondo, perché la *spada* della Parola di Dio *denuncia* formalismo e abuso del potere tanto nella società che nel *popolo di Dio*⁷, mentre *annuncia* il Regno dell'amore.

Da tutto il discorso fatto risulta che il compito della comunità cristiana è parimenti misericordioso e amorevole, ma anche profetico e liberante. Nel popolo di Dio si attualizza infatti la *redenzione* di Gesù, come sua *liberazione*, sinonimo della redenzione. Il popolo di Dio ripete lo stesso gesto, l'atto che abbraccia e sollevava nello stesso tempo, come il buon samaritano che avverte la piena responsabilità verso l'altro, se è vero che l'amore è *responsabilità di un io per un tu* (M. Buber).

La Parola di Dio suscita nella sua comunità la fede incrollabile nell'agire di pace, facendo ritenere che la nonviolenza è più forte e che la pace è sempre migliore di ogni altra scelta, perché l'una e l'altra sono state scelte da Dio e sono diventate via tracciata da Cristo, via sulla quale siamo stati chiamati a seguirlo.

L'amore diventa così autentico amore teologale, se ripercorre la stessa via tracciata dal suo Signore e offre i frutti maturi dell'amore, che sono: *aiutare, educare, guarire, elevare, redimere*⁸. Sono gli stessi verbi che indicano l'attività di Gesù, ma diventano anche i passaggi obbligati dell'agire della Chiesa.

⁷ Cf la critica dei profeti, ripresa da Gesù, verso coloro che vedevano il compimento del progetto di Dio nelle attività culturali di un tempio (Ger 7,4; 8,11), o nell'osservanza formale della legge, e non piuttosto, come sempre deve essere, nell'amore all'alleanza di Dio (Is 48,18) e nell'amore verso il prossimo (Is 58,6 ss).

⁸ M. BUBER, *Ich und Du*, Heidelberg 1983 (11.a), 22.

3) Dalla carità come virtù individuale alla riscoperta dell'amore come giustizia e solidarietà politica

Appena la si accoglie veramente, la Parola di Dio ci chiede di restaurare la giustizia. Un testo di Paolo VI, intitolato *Evangelii Nutiandi* indica l'attività caritativa della comunità ecclesiale come *ingiustizia da combattere e giustizia da restaurare*⁹. Sono due aspetti della stessa missione della Chiesa come predicazione e realizzazione dell'annuncio del vangelo della pace. Solo il ristabilimento della giustizia porta alla pace: pace, opera della giustizia (*pax opus iustitiae*), la pace non solo effetto, ma effettuazione della giustizia. Insomma la pace vera è prassi della giustizia, non equidistanza o neutralità, perché chi la pratica segue l'agire di Dio, sta al fianco dei perdenti e delle vittime dell'ingiustizia. 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), e San Paolo proclama «Il regno di Dio infatti non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17).

a) L'ingiustizia da combattere

Regno di Dio e prassi di pace procedono di pari passo, perché l'agire di Dio è sempre un agire misericordioso e liberante, tende a ristabilire il diritto leso e la giustizia violata. 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 72,3-77). Il binomio pace e giustizia è ciò che qualifica i tempi maturi del Messia¹⁰.

In conformità con quella del Padre, anche la prassi di pace di Gesù 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, tra uomo e donna, tra popolo e popolo, tra esseri umani e creazione. I primi cristiani furono chiamati «seguaci della via» perché la vita cristiana fu indicata come via¹¹. 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.

Per noi comunità di Cristo vale allora il discorso della montagna, se per noi vale il vangelo¹². Come comunità cristiana siamo chiamati a convertirci 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 significa *essere radicali*, termine che può tradurre l'appello evangelico ad essere *perfetti*¹³, nel senso che dobbiamo seguire con totale fiducia e con pieno abbandono la logica

⁹ *Evangelii Nutiandi*, n. 31: *Enchiridion Vaticanum* 5, n. 1623.

¹⁰ 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 di 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 chiama continuamente alla conversione, 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 stipula dell'alleanza con Mosè (Es 34,6). Fino ad arrivare a 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" (Mt 2,5).

¹¹ 18,24-26; 19,23; 22,1-4; 24,22.

¹² Cf G. LOHFINK, *Per chi vale il discorso della montagna?* Contributi per un'etica cristiana, Queriniana, Brescia 1990.

¹³ Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5,48).

delle beatitudini e le direttive del discorso missionario¹⁴. Ciò costituisce il nostro vero *specifico* (lievito che fermenta la pasta e sale che insaporisce di vangelo i rapporti interumani) e ci fa andare oltre quella che è stata, a ragione, chiamata *religione borghese e morale accomodante*.

C'è un solo modo per superare il carattere assistenzialistico e privatistico della *carità*: guardare alle strutture sociali, alla fame e alla sete reale, che è fame e sete di giustizia, oltre che anelito verso un mondo più armonioso. Occorre prendere coscienza che noi apparteniamo a quella parte dell'umanità che ancora commette il peccato sociale. E avendone presa coscienza, occorre scegliere i soggetti e le modalità scelti da Dio e che la sua Parola continuamente ci testimonia.

Che cosa resta da fare ancora? Resta la cosa più difficile, ma anche la più esaltante: *socializzare la protesta contro l'ingiustizia, rendere comunitaria l'instaurazione della giustizia, scegliendo l'educazione alla legalità* come una delle vie privilegiate attraverso le quali storicizzare la speranza e il riscatto dei poveri e degli emarginati. Dare carne storica e respiro sociale, restituire valore collettivo a una fede che abbiamo privatizzato. In definitiva: *Deprivatizzare la fede, e condividere una progettualità* che assuma i "progetti di pace" come progetti concreti e realistici. *Socializzare la speranza*, nella convinzione che l'amore di Dio è un fatto personale e pubblico e che la sua salvezza è una realtà individuale e politica nello stesso tempo. Carità personale e pubblica, individuale e politica, esistenziale e storica.

Rispetto all'agire sociale, la sintesi che è stata proposta è tutta in un binomio che riprendiamo in un contesto più ampio e che recita: avere la *forza della profezia* e l'*intelligenza della politica*¹⁵. Con questo binomio, al quale sarà utile aggiungere come terzo elemento la *creatività della poesia*¹⁶, sarà più facile capire quanto viene qui proposto rispetto alla restaurazione della giustizia attraverso la lettura profetica e l'anticipazione poetica, elementi collegati alla promessa messianica che percorre trasversalmente tutta la Bibbia e costituiscono il cuore del messaggio cristiano.

b) Restaurare la giustizia attraverso la profezia che supera l'esistente

Non si ribadirà mai abbastanza che le grandi opzioni di cui stiamo parlando per una prassi di condivisione sono scelte non ideologiche. Non nascono dall'adesione a una concezione teorica della realtà, al contrario, affondano le radici nella carità di Dio. Perché proprio essa urge nel cuore e nella mente e mette impazienza e persino ali ai piedi:

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

La comunità cristiana che vive la radicalità del vangelo è per sua natura missionaria: annuncia la lieta notizia di rapporti liberanti e perciò riconciliati. La Parola di Dio è continua *protesta* verso l'esistente ancora violento ed egoistico ed è *proposta* continua verso un esistente già iniziato solidale e fraterno. La fede autentica mette ali ai piedi, che corrono ad annunciare il vangelo della pace.

¹⁴ *Ivi*, 49ss.

¹⁵ L'assemblea nazionale della Pax Christi italiana, lo afferma a proposito della porta che bisogna tenere aperta verso gli immigrati, che chiedono drammaticamente aiuto (cf. *Documento Finale* dei Alessano [Lecce] 2.8.1998. Riprendiamo l'espressione nel suo valore più complessivo e più vasto).

¹⁶ Cf *ivi*.

Ciò verso cui la comunità cristiana 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.

E ancora: la comunità cristiana che vive la radicalità di Cristo progetta e realizza un'effettiva educazione alla pace. Sensibilizza i giovani verso le forme del servizio civile, attraverso cui si servono i più bisognosi e dimenticati; forma le coscienze al superamento nonviolento degli immancabili conflitti; inculca nei giovani il rispetto verso l'ambiente; propone le scelte della sobrietà, della semplicità e del servizio agli altri come nuovi percorsi attraverso i quali passa oggi la testimonianza cristiana e in fin dei conti l'evangelizzazione.

In definitiva, la comunità cristiana che si converte al vangelo, accetta di *mobilitarsi per la pace* partecipando dell'unico *impegno di pace* che viene da più lontano di noi e che ci porta anche oltre i nostri progetti più audaci: quello di Dio. Si sente travolta dalla corrente della carità di Dio, trascinata da Dio, che è la stessa Carità sussistente. Colui che per primo si è *mosso verso* di noi perché *per noi* si è *commosso* e sempre si commuove. Nella persona di Gesù ci è venuto incontro per accompagnarci nel cammino e attraverso lo Spirito del Cristo risorto 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 quelli del suo Maestro, di cui porta il nome e che intende seguire fedelmente, anche quando la sequela diventasse faticosa e incompresa. Ma anche in questo caso - e soprattutto in questo caso - l'agire di chi segue Gesù 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.

Nella fede comunitaria la via della pace si identifica con Cristo, partendo dal principio che *il povero è il primo dopo l'Unico*, perché proprio il povero è *il primo* (da scegliere, da amare, da servire) dopo Dio, che è *l'Unico* (da adorare e ascoltare)¹⁷.

È un principio che non viene mai negato, anzi, sebbene con diverse formulazioni, viene confermato quando si affronta l'argomento dei poveri come destinatari privilegiati dell'agire di Dio. Si aggiungono però ogni volta precisazioni riguardo al carattere non esclusivo, né escludente dell'opzione preferenziale dei poveri e riguardo alla natura della povertà, che è vista secondo quell'ampiezza di significati già evidenziata (povertà materiale, morale, privazione della libertà, privazione dei diritti umani, etc.). Così sono stati riconosciuti indiscutibilmente validi i temi teologici centrali dell'ermeneutica della *Teologia della liberazione* collegati al tema della preferenza dei poveri¹⁸, pur con la comprensibile

¹⁷ È questo il senso dell'*opzione preferenziale per i poveri*, ribadita anche dalla Chiesa italiana, che si appella alle finalità della proprietà e dell'uso dei beni, affermate dalla *Sollicitudo rei socialis*, [n. 42: EV 10/2672].

¹⁸ Cf PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1993: 58-59; «La teologia della liberazione comprende elementi il cui valore è indiscusso: il senso profondo della presenza di Dio che salva; l'insistenza sulla dimensione comunitaria della fede; l'urgenza di una prassi liberatrice radicata nella giustizia e nell'amore; una rilettura

avvertenza a non lasciare mai assorbire il teologico dal dato puramente sociologico¹⁹. Si tratta infatti di una situazione ancora *in fieri*, i cui esiti non sono ancora del tutto prevedibili²⁰, e tuttavia nessuna dichiarazione ufficiale ha mai smentito quanto la Parola di Dio da una parte e il Vaticano II dall'altra hanno affermato riguardo a questa scelta. Non si tratta infatti di una posizione ecclesiale *regionale*, presa solo da alcuni episcopati, come quello latino-americano, ma di una maturazione ecclesiale, che recepisce in pieno quanto in quella regione del mondo la Chiesa intera ha compreso come dimensione impreteribile del vangelo e dell'evangelizzazione: l'opzione preferenziale dei poveri.

c) La socializzazione della speranza

L'analisi finora compiuta e documentata porta ad un'ulteriore conclusione riassumibile sotto il titolo *socializzazione della speranza*. È un'espressione con cui si vuole intendere il valore comunitario non solo dell'atto di fede, ma dell'agire in risposta alla promessa di Dio come promessa al mondo e nel più vasto cammino della comunità umana in quanto tale.

È vero, i cambiamenti storici più recenti sembrano aver portato grandi cambiamenti nella società, fino al punto di aver reso quasi onnipresente e insuperabile l'iniqua biforcazione prodotta dal capitalismo tra ricchi e poveri. Qualcuno vede in ciò una sorta di tappa irreversibile della stessa storia, che ormai costituirebbe persino la fine della storia umana²¹. I teologi più sensibili, quando non si adattano a una mentalità piuttosto corrente, che con l'avvento del mondo unipolare e il trionfo del capitalismo reale, pensa solo a ribattezzare il profitto, come Novak, ritengono invece che solo la Parola di Dio sia intramontabile, al di là del passaggio dei cieli e della terra, e che l'opzione per i poveri sia perennemente attuale. Si interrogano anch'essi su che *cosa resta*, nei fatti, *della opzione per i poveri*²², ma si deve precisare che altro è l'impossibilità congiunturale di cambiare alcune realtà storiche attuali, altro è l'impossibilità reale, che non può estendersi oltre la congiuntura e ritenersi una sorta di legge suprema metafisicamente inviolabile. Si deve condividere che capitalismo e socialismo non sono, né dal punto di vista economico e nemmeno dal punto di vista meramente epistemologico, due realtà uguali e contrarie.

Se il capitalismo rimane un sistema rigidamente economico che rinuncia a qualsiasi ulteriore controllo etico ed ideale, in nome del realismo della legge del mercato, il socialismo era ed è un sistema che ubbidisce a una sorta di molla interna ideale (e per questo più fragile) del rinnovamento della società a beneficio dei meno abbienti. Lo si ammette oggi tranquillamente anche in dichiarazioni che di solito, nella lotta per la difesa dei diritti umani

della Bibbia che cerca di fare della Parola di Dio la luce e il nutrimento del popolo di Dio in mezzo alle sue lotte e alle sue speranze. Viene così sottolineata la piena attualità del testo ispirato».

¹⁹ «Ma una lettura così impegnata della Bibbia comporta certi rischi. Essendo legata a un movimento in piena evoluzione, le osservazioni che seguono non possono che essere provvisorie. Questo tipo di lettura si concentra su testi narrativi e profetici che illuminano situazioni di oppressione e ispirano una prassi che tende a un cambiamento sociale; è possibile che sia, qua o là, parziale, non prestando altrettanta attenzione ad altri testi della Bibbia. È esatto che l'esegesi non può essere neutra, ma deve anche guardarsi dall'essere unilaterale. D'altra parte, l'impegno sociale politico non è compito diretto dell'esegeta. Alcuni teologi ed esegeti, volendo inserire il messaggio biblico nel contesto socio-politico, sono stati portati a ricorrere a vari strumenti di analisi della realtà sociale. In questa prospettiva alcune correnti della teologia della liberazione hanno fatto un'analisi ispirata a dottrine materialiste e hanno letto la Bibbia anche in questa cornice, il che non ha mancato di suscitare problemi, specialmente per ciò che concerne il principio marxista della lotta di classe. Sotto la spinta di enormi problemi sociali, l'accento è stato messo di più su un'escatologia terrena, talvolta a detrimento della dimensione escatologica trascendente della Scrittura» (*Ivi*, 59).

²⁰ «I cambiamenti sociali e politici conducono questo approccio a porsi nuovi interrogativi e a cercare nuovi orientamenti. Per il suo sviluppo ulteriore e la sua fecondità nella Chiesa, un fattore decisivo sarà la precisazione dei suoi presupposti ermeneutici, dei suoi metodi e della sua coerenza con la fede e la Tradizione di tutta Chiesa» (*Ivi*).

²¹ Cf F. FUKUYAMA, «The End of History», in *The National Interest* 16/1989.

²² Cf J. M. VIGIL, «O que fica da opção pelos pobres?», in *Persp. Teol.* 26 (194) 187-212.

individuali, hanno per lo più rimarcato esclusivamente i limiti di questa visione della realtà, identificando il socialismo ideale con quello reale²³.

Una resa incondizionata alla realtà congiunturale finirebbe con il tradire la visione che della realtà ha la Parola di Dio. Se i poveri non sono ancora il soggetto storico che pure si è ascritto al popolo di Dio, non si tratta di un' *impossibilità intrinseca*. Occorre ancora ripeterlo, ed oggi bisogna persino testimoniare, perché per il popolo di Dio i tempi non sono migliori di quelli dell'esilio babilonese, né di quelli della persecuzione romana o delle tante persecuzioni in cui il *realismo* del dispotismo ha cercato di piegare l'*idealismo* della comunità cristiana.

Per tutte queste ragioni si deve convenire con chi al crollo del socialismo reale non vuole associare il crollo dell'opzione preferenziale per i poveri che Dio ha amato e continua ad amare. Pur chiedendosi «Anche la teologia della liberazione è in crisi?», è certamente realistico ammettere una certa crisi dovuta a stanchezza e a mutate situazioni generali, ma rimane pur sempre la validità di una teologia tutta ancorata a due fattori, dei quali il primo è intramontabile: la fedeltà alla parola di Dio, il secondo purtroppo non è in crisi: la miseria crescente di interi continenti.

«In verità, la questione di base per la teologia della liberazione non è mai stata il marxismo come teoria e il socialismo come proposta, come hanno voluto certe interpretazioni equivoche e maliziose. No, ciò che la teologia della liberazione metteva in questione era la miseria dei miserabili e l'imperativo della loro liberazione. Ecco la sorgente dove ha attinto la teologia della liberazione, unita insieme alla parola della fede (...) La teologia della liberazione deve continuare a richiamare alla coscienza della Chiesa e della società che i poveri esistono, che essi gridano di dolore e che essi proclamano la liberazione»²⁴.

d) In stato di continua conversione

Perché si possa compiere l'itinerario che abbiamo ipotizzato già nel titolo del nostro incontro, la prima condizione richiesta è, in sintesi, il permanere di tutte le componenti e di tutti i membri del popolo di Dio in uno stato di continua conversione a Cristo. È la condizione indispensabile perché ci si possa convertire nella Chiesa e si possa insieme aiutare a convertire la Chiesa. Ciò significa che nessuno si arroga il diritto di convertire sempre e solo gli altri, ma che insieme ci si mette in stato di conversione sicché come Chiesa viene affrontata e praticata l'autoevangelizzazione. A partire da questa si può e si deve correttamente impostare l'evangelizzazione degli altri.

In questo contesto l'autoevangelizzazione non può diventare un nuovo slogan accanto ad altri già assunti, perché occorre sempre badare al fatto che il vero problema non è l'evangelizzazione, nuova o antica che sia, il vero problema è il vangelo, perché il Vangelo è Cristo. A Lui occorre sempre far riferimento. Un vangelo davvero accolto non si limita a credere astrattamente a Cristo, ma crede anche *in* ciò che lo stesso Cristo ha creduto: nell'uomo e nel suo futuro, nella fraternità e nella pace.

Questa identità cristiana è l'irrinunciabile presupposto di ogni altra identità.

Infatti:

²³ Oggi, di fronte ai guasti del liberismo reale, anche Giovanni Paolo II, non esita ad affermare «Ciò che chiamiamo comunismo ha la sua storia: è la storia della protesta di fronte all'ingiustizia, come ho ricordato nella Enciclica *Laborem exercens*. Una protesta del grande mondo degli uomini del lavoro, che è divenuta un'ideologia. Ma tale protesta è divenuta anche parte del magistero della Chiesa» (Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, 145).. Sicché Il papa si mostra così vicino a quanti non si sentono di gridare alla completa e definitiva bancarotta delle speranze dei poveri.

²⁴ C. M. BOFF, «Anche la teologia della liberazione è in crisi?», in: *Rocca* (1991/8) 48.

«Essere cattolico significa confessare la fede cristiana nella fedeltà ai contenuti dell'Antico e del Nuovo Testamento, alla predicazione magisteriale e alle esperienze storiche dei cristiani, uomini e donne»²⁵.

Significa, parimenti, una piena valorizzazione dell'intero popolo di Dio, sì da prendere sul serio il fatto che

«La totalità dei fedeli [...] non può sbagliarsi nel credere» (Costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen gentium*, 12). «Il riferimento reciproco, in determinati casi anche l'antagonismo tra credenti e magistero, è fissato qui come dato ecclesiologico fondamentale [...]. Non ci può essere predicazione magisteriale valida che non si preoccupi della consapevolezza di fede dei credenti»²⁶.

L'identità del popolo di Dio è fissata da quell'atto d'amore immeritato e preveniente di Dio che non significa esclusione di altri, anzi valorizza pienamente gli altri, nella loro diversità e nelle loro differenti manifestazioni religiose. Ciò comporta una dimensione ecumenica da vivere sempre e da realizzare da parte di tutti nella Chiesa.

Sicché la Chiesa dopo il Vaticano II deve amare gli uomini e saper adoperare la loro lingua e tuttavia, deve soprattutto imparare a praticare quella condivisione reale che è espressione e testimonianza di un'effettiva conversione. *Convertirsi al povero che soffre* è in definitiva il criterio della conversione alla Parola di Dio, condividere con lui i propri beni, le proprie speranze, ma anche le proprie insicurezze e i propri dubbi, vuol dire passare dalla fede declamata alla fede praticata.

4) Il debito reciproco della solidarietà

Tutto il discorso finora fatto ha delle conseguenze notevoli sul piano della condivisione che nasce dalla solidarietà, e che vogliamo paradossalmente formulare in questi termini: *il debito dei ricchi verso i poveri, e più specificamente dei creditori verso i debitori*. Vediamo di che cosa si tratta.

Per una comunità mondiale, della quale tanto si parla, è doppiamente assurdo il fatto che i rapporti tra i popoli e gli esseri umani non siano oggi impostati nemmeno in quelli ottocenteschi della filantropia, ma in quella dell'economia, con leggi autonome e con l'ammissione, da qualche parte ormai dichiarata esplicitamente, che il "nostro" paradigma economico impone strutturalmente dei sacrifici, quelli, ovviamente, come sempre, dei più indifesi. In questi termini si trova scritto:

«Alcuni si azzardarono a fare incursioni sullo sgradevole terreno del "calcolo di incidenti" e morti", ossia dei sacrifici di vite richieste dalla logica dei modelli di sviluppo. In costoro si percepisce uno sforzo incredibile per non "inserire" tali risultati disastrosi nella logica dell'economia, cercando di trasformarli in "effetti esterni" o, nella peggiore ipotesi, in "effetti transitori"»²⁷.

Ciò che possiamo rilevare e che la "crescita economica" in atto sembra inesorabilmente condannare milioni di esseri umani di ogni area periferica ad essere sacrificati all'economia e non solo più all'irrelevanza sociale. Sembra condannarli ad una programmata eliminazione

²⁵ N. GREINACHER, «L'identità cattolica nella terza epoca della storia della Chiesa. Il concilio Vaticano II e le sue conseguenze per la teoria e la prassi della Chiesa cattolica», in *Concilium* XXX (1994/5) 756-771, qui 769.

²⁶ *Ivi*, è citato O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse - Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 185.

²⁷ Cf H. ASSMANN - F. J. HINKELAMMERT, *Idolatria del mercato*. Saggio su economia e teologia [Teologia e Liberazione 5], Cittadella Editrice, Assisi 1993, 305, con riferimento a E. J. MISHAN, *Analisi costi-benefici*, Etas, Milano 1974, 3^a parte, su «effetti esterni», bibliografia su «calcolo di vite».

sacrificale. Sembra già in atto una tendenza che ci fa prevedere, che, se non interverranno inversioni di rotta, l'economia sacrificherà sempre più il sociale e che la finanza trionferà sulla politica, affermando nei fatti il "valore" del denaro su ogni altro valore. È una prospettiva agghiacciante, che però non ci deve trovare conniventi. Non dovrà accadere che proprio mentre chiediamo perdono per aver taciuto ai tempi dello sterminio degli Ebrei, continuiamo a tacere sulle nuove e più sottili forme di sterminio che si vanno consumando ai nostri giorni.

La nostra reazione deve essere coerente non solo con la nostra fede in Cristo, ma anche con i valori nei quali egli ha creduto. La nostra reazione non può essere che frontalmente critica, perché ancora crede e lotta perché il denaro non sia il nostro ultimo idolo, sapendo che l'uomo vale più del cibo che mangia e del vestito che indossa. Recependo la lezione di uno dei testimoni del nostro tempo, padre Ignazio Ellacuría, assassinato in San Salvador per il suo impegno teologico a favore degli oppressi, dobbiamo far sì che la Chiesa non sia solo *corpo mistico* ma anche *corpo storico*²⁸. Di fatto la Chiesa è già il popolo dei tanti che sembrano i relitti di una società che nemmeno più li calcola, come se fossero l'inevitabile cascame dell'inarrestabile e immodificabile "avanzamento economico". Essere Chiesa per noi significa essere fautori di una cultura in contro-tendenza, che afferma il valore primario dell'uomo e degli *impovertiti* dall'avanzamento economico di pochi. Tali principi o saranno principi portanti di ogni progetto di intervento ispirato cristianamente oppure ogni nostro "progetto culturale" sarà al più un sogno neo-espansionistico spirituale, un progetto mistico e non storico, se non un puro e semplice *flatus vocis*.

Il debito estero va affrontato dunque con questi principi e con questo strumentario teologico, perché non si può tacere oltre sul fatto che ogni uomo è «un fratello per il quale Cristo è morto» (1Cor 8,11) e pertanto ciascuno deve sentirsi *eticamente* impegnato a portare i pesi degli altri (cf. Rm 12,10). I documenti del magistero ecclesiale cattolico che riprendono quest'idea²⁹ partono spesso dalla critica all'uomo moderno che ha smarrito l'orizzonte trascendente della vita umana, riducendosi ad "una cosa", e trascurando quel primo impegno di corresponsabilità per gli altri esseri (gli uomini in primo luogo) che deriva dalla stessa vita ricevuta da Dio come dono e realtà "sacra", affidata alle sue mani.

Se queste sono le premesse, ci sono obbligazioni storiche concrete, come - paradossalmente - c'è anche la responsabilità dei creditori verso i debitori, per ciò che riguarda il debito estero. Lo sosteneva già la *Pontificia Commissione "Iustitia et pax"*, che affermava:

«Di fronte alle situazioni di urgenza nelle quali possono trovarsi i paesi debitori incapaci di assicurare il pagamento del loro debito esterno - e neanche il pagamento degli interessi annuali -, le responsabilità dei diversi creditori sono state precisate nel quadro di una solidarietà della sopravvivenza»³⁰.

La prassi di condivisione nasce, in definitiva dalla consapevolezza che non si può non sentire la propria parte di responsabilità verso i popoli affamati, anche ricordando l'espressione paolina che, in maniera letterariamente paradossale, esclude ogni debito e riafferma il reciproco debito dell'amore: «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non

²⁸ Cf anche I. ELLACURÍA, «Il popolo crocifisso» in *Conversione della Chiesa al Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 41-69.

²⁹ Cf CEI, *Evangelizzazione e cultura della vita umana*, n. 40 ECEI/ 4, 2042.

³⁰ Cf *Un approccio etico del debito internazionale*, III, 3 EV/10, 1099). Ciò è in linea con l'obbligo morale di difendere i diritti degli oppressi (Cf. *Christifideles laici*, n. 39, EV/11, 1776).

quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge (Rm 13,8-10).

Sono queste le idee teologiche di fondo che ci possono ulteriormente motivare in questo itinerario di solidarietà che coniuga l'intelligenza del reale con l'anticipazione della profezia e l'intuito della poesia, in questo cammino, che sapientemente anche il vostro programma ha sintetizzato nello sforzo di andare *oltre lo smarrimento* in tre verbi: *cercare, resistere, sperare*, tre itinerari da coniugare al plurale e con le convinzioni che non passano di moda.