

## La vita ecclesiale come “noi riuscito” e implicanze sociali del magistero di Benedetto XVI

*Relazione al Convegno di “Vivarium”, rivista dell’Istituto Teologico Calabro (Catanzaro).*

Dalla lettura di alcuni dei numerosi testi di Joseph Ratzinger, fin da quelli giovanili, per arrivare alle encicliche e ai discorsi più recenti, risulta abbastanza evidente nel suo pensiero l’importanza dell’elemento “sociale”, ciò che egli stesso chiama inizialmente il Noi (*das Wir*), che successivamente diventa “l’essere con” (*Miteinander*), ma il cui esito positivo viene indicato alla fine come “l’essere per” (*Füreinander*). Seguiremo tale evoluzione, partendo dalla constatazione che in ogni caso il Noi indica il dato relazionale e comunitario inscindibile di ogni vita umana ed appartiene alla strutturazione dello stesso atto di fede. In quanto tale, è anche un atto ecclesiale che si esprime al sommo grado nell’eucaristia, ma in forza di tutto ciò comporta conseguenze sociali precise nell’ambito della vita politica. Seguiremo questo itinerario in quattro passaggi successivi, volti a cogliere alcuni aspetti portanti di un pensiero che, seppure si evolva continuamente, sembra farvi ritorno, talora implicitamente tal altra invece solo dandoli per presupposti. Semplificandoli sotto alcuni titoli, ne parleremo nei termini seguenti.

1. **Non c’è ente senza un Noi: dall’amore degli amici al popolo di Dio come famiglia che realizza la pace.**
2. **L’eucaristia piena realizzazione del Noi della Chiesa: corpo eucaristico e corpo mistico.**
3. **Le conseguenze etiche del Noi nella vita politica: carità e solidarietà.**
4. **Dall’essere insieme all’essere per gli altri.**

### 1) Non c’è ente senza un Noi: dall’amore degli amici al popolo di Dio come famiglia che realizza la pace

Il primo scritto di Ratzinger al quale abbiamo potuto attingere è la sua tesi dottorale. Il testo consultato porta comunque la data 1954 e s’intitola *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*<sup>1</sup>.

Già dalla premessa di questo testo, anche solo pensando ai termini in gioco “Popolo di Dio” e “Casa di Dio” si affaccia la caratterizzazione sociale-ecclesiale della fede, anche se per adesso questa è ancorata principalmente al pensiero agostiniano. In ogni caso il teologo J. Ratzinger scriveva allora, quasi enunciando un principio: «Ad una più attenta osservazione il concetto di Popolo di Dio (*der Volk-Gottes-Begriff*) si è rapidamente mostrato come il concetto centrale dal quale sviluppare il tema»<sup>2</sup>.

Nella ricostruzione del pensiero di Agostino, all’interno della teologia africana, l’idea del popolo di Dio affiora più volte in Ratzinger come contestualità della Grazia, nella sua dimensione metastorica, ma anche come realtà ecclesiale storica. In Agostino è collegata di volta in volta alla natura globale della salvezza, in forza dell’amore di Dio e al valore primario dell’Uno e dell’unità, indicando nell’Uno la base e la consistenza del reale e conseguentemente anche di ogni forma di vita basata sull’amicizia.

Ecco la citazione di Agostino, cui evidentemente Ratzinger ascriveva e continuerà ad ascrivere un’importanza di principio:

<sup>1</sup> J. RATZINGER, «Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche», in *Münchener Theologische Studien*, «Im Auftrag der theologischen Fakultät München herausgegeben von Franz Xaver Seppelt, Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf» II. Systematische Abteilung, 7. Band”, Karl Zink Verlag, München 1954.

<sup>2</sup> *Ivi*, VII, nostra traduzione, come in tutti i casi nei quali non si riprendano le traduzioni ufficiali.

«Che cosa succede con le membra, le viscere o le altre parti costitutive di un organismo vivente? Senza dubbio, qualora si spezzasse l'unità sarebbe la fine dell'essere vivente. E che cos'altro vogliono essere gli amici se non una cosa sola (*eins*)? E quanto più essi sono uno (*eins*), tanto più sono amici. La forma unitaria del popolo è lo Stato (*populus una civitas est*), al quale la divisione reca pericolo, e cos'altro è la divisione se non il mancare dell'unità?.... Che cos'è in generale l'amore? Non vuole forse diventare uno con ciò che esso ama, e se la cosa riesce, non diventa effettivamente uno?»<sup>3</sup>.

L'idea dell'unità (*unum*) indicata da Ratzinger nella traduzione del testo agostiniano come "*eins*" è ovviamente molto di più che mero funzionalismo. Ha sullo sfondo l'ecclesiologia paolina dell'unico corpo nella molteplicità e diversità delle membra, ma ancora più a monte l'*ut unum sint* del discorso di addio di Gesù nel vangelo di Giovanni. A commento della citazione di Agostino, pur restando nell'esposizione ontologica, l'allora giovane teologo Ratzinger ne coglieva l'ampiezza sull'intero sistema, arrivando direttamente ad indicare la sua consistenza ecclesiologica:

«Il principio dell'unità attraversa dunque tutti i gradi dell'ente come la forza segreta che sorregge (*trägt*) le cose e le mantiene (*hält*) in essere, ma si estende infine, al di là delle formazioni ontiche (*ontische Gebilde*), allo spazio della comunità umana e dell'amore umano, del quale è il senso più profondo e l'ultima meta»<sup>4</sup>.

Non ci sono dubbi, scriveva subito dopo, che l'amore è la consistenza più intima (*innerer Sinn*) e lo scopo finale (*letztes Ziel*) della realtà nel suo insieme e di quella umana in particolare e che ciò sia alla base del pensiero ecclesiologico di Agostino. Nel resto della nostro contributo cercheremo di capire quanto sia alla base anche dell'ecclesiologia e del valore del Noi nel pensiero di Joseph Ratzinger.

Nel resto dello scritto qui considerato egli si soffermava ancora sui contenuti precipui della teologia africana contemporanea ad Agostino, per arrivare ad indicare, in riferimento all'esposizione su Tertulliano, un ulteriore punto fermo del suo mondo teologico: il nesso inscindibile tra il Noi dell'ente il Noi della Chiesa in riferimento diretto all'eucaristia:

«La compaginazione sociale della Chiesa (*Kirchengliedschaft*) consiste fundamentalmente nella comunità dell'essere eucaristico. Ciò significa anche altrettanto inversamente: la Chiesa stessa consiste essenzialmente in questo: nell'essere comunità eucaristica (*Eucharistiegemeinde*)»<sup>5</sup>.

Secondo la lettura di Ratzinger, è proprio a partire da qui che Tertulliano sviluppa il concetto di pace ecclesiale come pace nell'eucaristia<sup>6</sup>.

Senza poterci inoltrare oltre in questo campo più specifico, per ora teniamo presenti tali acquisizioni in questo primo scritto, facendo un ultimo riferimento a quel paragrafo che porta il titolo promettente e che suona in ogni caso come un anticipo delle successive acquisizioni conciliari: "Die Kirche in der Geschichte", appunto: la *Chiesa nella storia*<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Citato *ivi*, alla p. 42, ma in riferimento a De or II 18,48 Sp 1017, c 19,49 Sp 1018.

<sup>4</sup> *Ivi*.

<sup>5</sup> *Ivi*, 60.

<sup>6</sup> Non ci possiamo soffermare oltre su questo punto, che appare a noi di grande interesse. Eventuali approfondimenti, oltre che nelle pagine qui indicate, devono iniziare dai testi di Tertulliano stesso e possono proseguire passando attraverso lo studio, menzionato da Ratzinger, di CH. CHARTIER, «L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien», in *Antonianum* 10 (1935), 355ss.

<sup>7</sup> È il paragrafo 10 dello studio citato, cf. p. 77ss.

La presenza della Chiesa nella storia, in quanto consistenza performativa, viene sviluppata ancora a partire da Tertulliano, muovendo dalla metafora, che però è qualcosa di più di metaforico, della realtà sociale dei battezzati come famiglia. Una famiglia in cui la Chiesa è la madre e i cristiani sono i fratelli, ma dei quali Dio è certamente il padre. Tale famiglia più che essere delineata in contrapposizione o in riferimento alla famiglia naturale, sembra essere sviluppata da Tertulliano in riferimento a due realtà storiche fondamentali per la stessa origine e per il fine della Chiesa: l'ebraismo veterotestamentario e i pagani<sup>8</sup>.

Alla luce di questi rapporti storici ben precisi, il posto e la consistenza propri della Chiesa sono infine indicati nelle seguenti espressioni: *popolo di Dio*, *Cristo pneumatico* e *Mater ecclesia*. Si tratta di caratterizzazioni di principio presenti in Tertulliano, ma delle quali risente anche il pensiero di Ratzinger. Infatti si tratta di elementi non concorrenti, ma essenziali per la comprensione della Chiesa in riferimento al suo mistero e alla sua conformazione storica. Da questa prospettiva sarà più agevole comprendere ciò che viene detto del popolo di Dio:

«Innanzitutto la Chiesa non è popolo tra gli altri popoli, ma massimamente “popolo” dagli altri popoli (*nicht Volk unter Völkern, sondern “Volk” aus den Völkern*). Essa non è in primo luogo popolo nel senso corrente, ma comunità in un modo tutto nuovo, comunità attraverso una nuova comune nascita da un padre e da una madre, che non sono di qui, ma al di sopra di qui»<sup>9</sup>.

Si tratta di una realtà ecclesiale tutta a sé e che si sviluppa autonomamente dal mondo? Certamente no, già nel pensiero di Tertulliano, che vedeva il Noi della Chiesa in riferimento a quei due altri Noi, di fronte ai quali la compagine ecclesiale si distingueva e definiva. Ciò che caratterizza il suo Noi è la sua destinazione finale, che però influisce anche sulla sua posizione nel mondo e nella storia. È il suo continuo e irrinunciabile riferimento al “nuovo mondo”, in definitiva il suo stato peregrinante che la colloca nella storia e le consente di attraversarla, cercando di realizzare il più possibile la comunione con Cristo, anzi divenendo il Cristo compiuto, e, in quanto tale, la comunione con gli uomini<sup>10</sup>.

## 2) L'eucaristia piena realizzazione del Noi della Chiesa: corpo eucaristico e corpo mistico.

Partiamo dall'espressione «l'io e il noi della Chiesa», che si legge nella parte seconda dedicata alla Chiesa e ai suoi uffici, nel libro che J. Ratzinger ha pubblicato nel 1969, dunque dopo il Vaticano II, e che porta il titolo «Il nuovo popolo di Dio»<sup>11</sup>. Come il sottotitolo precisa nell'originale, si tratta di *abbozzi o schizzi di ecclesiologia*. Dopo la parte storica, che riprende e sviluppa i suoi studi precedenti sui padri della Chiesa, Ratzinger affronta direttamente alcuni problemi emersi al Vaticano II, ma che sono di fondamentale importanza per l'ecclesiologia in quanto tale. Sicché alla domanda «Che cos'è la chiesa?»<sup>12</sup>, egli risponde che si tratta dello sviluppo dell'esperienza del popolo in Israele, nel momento in cui l'«assemblea plenaria» era raccolta esemplarmente

---

<sup>8</sup> *Ivi*, cf. il punto riguardante «La Chiesa e l'Antico Testamento» (p. 78ss) e il successivo su «La Chiesa e i pagani» (p. 81ss).

<sup>9</sup> *Ivi*, 82.

<sup>10</sup> Sull'elemento escatologico come dinamismo che deve trasformare il presente e costruire il futuro cf. ARCIDIOCESI METROPOLITANA CATANZARO-SQUILLACE, *Ogni attimo è carico di eterno*. Atti del convegno diocesano, Grafiche Simone, Catanzaro 2011 e *ivi*: G. MAZZILLO, «Escatologia e prassi di vita», 139-155, dove l'assunto iniziale di Benedetto XVI introduce il tema della speranza che sfida l'umanamente impossibile.

<sup>11</sup> J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1972<sup>2</sup>, originale tedesco *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1969. Nelle citazioni, quando non diversamente indicato, si adotta questa traduzione.

<sup>12</sup> *Ivi*, 117, nel testo *chiesa* viene scritto generalmente con la lettera minuscola, ragion per cui nelle citazioni la lasciamo in questa forma.

intorno al Sinai, «quando Israele stava in ascolto del Dio che parlava, e come Esdra la ripeté dopo l'esilio, in una specie di nuova fondazione del popolo disperso mediante la lettura della parola di Dio ora in forma scritta»<sup>13</sup>.

E tuttavia, pur in questa sostanziale continuità che riguarda il rapporto dell'Assemblea con Dio, con la sua presenza e la sua Parola, una particolare esperienza storica sembra determinante per il passaggio dall'antica alla nuova economia:

«L'esperienza sempre più profonda della differenza tra l'Israele storicamente vivente e la realtà ideale di ciò che questo popolo doveva essere, così come la tragedia della dispersione di Israele su tutto il volto della terra motivarono l'idea di una nuova e definitiva adunanza di Israele tramite la chiamata di Dio, idea che divenne sempre più l'espressione-tipo della speranza escatologica della salvezza»<sup>14</sup>.

Si noti bene, non una convocazione sostitutiva o alternativa a Israele, ma testualmente, «una nuova e definitiva adunanza di Israele tramite la chiamata di Dio» è all'origine di ciò che pur chiamato «nuovo popolo di Dio», dovrebbe a rigore essere «nuova e definitiva convocazione del popolo di Dio»<sup>15</sup>. L'assemblea dei cristiani infatti ha tale consapevolezza ed è all'origine di ciò che, attraverso l'indicazione della *ekklēsia*, successivamente assume di volta in volta il significato di assemblea di culto, chiesa locale e chiesa universale. Si tratta di un Noi del tutto particolare, la cui riuscita non dipende semplicemente dagli uomini, ma dalla salvezza che a questi è garantita dalla promessa di Dio e che infine Ratzinger illustra con queste parole:

«Esiste l'unica realtà dell'ecclesia, del popolo di Dio, del popolo di Dio che si raccoglie in questo mondo. Quest'unica chiesa di Dio esiste concretamente nelle diverse e singole comunità locali, ove si realizza a sua volta nell'assemblea del culto [...] Per quanto [la prima cristianità] visse dispersa esternamente sull'intera faccia della terra abitata, sull'intera faccia della 'ecumene', essa aveva ferma coscienza di essere *assemblea* di Dio»<sup>16</sup>.

E il ruolo della persona? La persona sta alla comunità come i polmoni stanno all'aria che essi respirano, e senza aria essi non solo non hanno senso, ma muoiono per soffocamento. Non c'è comunità autentica senza persona che non sia autenticamente tale. Nello stesso tempo la persona, per essere se stessa, ha bisogno della comunità. Ne abbiamo già colto il valore di principio a partire dal pensiero di Agostino. L'interconnessione appare ancora più stringente alla luce dell'esperienza di fede. Al punto che J. Ratzinger scrive nello stesso volume:

«Credo che qui appaia visibile qualcosa di molto importante, una realtà di valore molto generale e vasto, che permette una visione di tutta la struttura delle realtà cristiane. Quantunque la fede cristiana abbia messo in evidenza l'infinita importanza del singolo, che è chiamato alla vita eterna, tuttavia l'io appare sempre inserito in un noi che lo abbraccia e del quale e per il quale esso vive»<sup>17</sup>.

Il riferimento alla concezione cristiana dell'indispensabile dimensione relazionale del singolo rimanda immediatamente alla Trinità:

«Forse possiamo dire che questa struttura plurale dell'esistenza cristiana e dell'ufficio spirituale, di cui si vorrebbe qui parlare, nella sua ultima profondità rinvia al mistero del Dio trino, ad una immagine di Dio, in

---

<sup>13</sup> *Ivi*, dove però nelle note si precisa di non poter affrontare questo problema «in tutta la sua profondità; cerchiamo solo di ottenere una visione sommaria della realtà della chiesa come base delle riflessioni ulteriori».

<sup>14</sup> *Ivi*.

<sup>15</sup> Su questo cf. G. MAZZILLO, «Popolo di Dio», in G. CALABRESE - P. GOYRET - O. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1084-1097.

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio...*, cit., 117-118.

<sup>17</sup> *Ivi*, 234.

cui l'unico eterno Dio, senza pregiudizio della sua indivisibile unità ed unicità, abbraccia nondimeno il noi del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, che è una sola cosa non nell'unità informe di una monade rigida, ma nella compiuta realtà di un amore infinito»<sup>18</sup>.

Subito dopo il teologo aggiunge qualcosa di estremamente importante sul piano ecclesologico: qualcosa che oggi chiameremmo «convivialità delle chiese» o più tecnicamente «collegialità» e che egli ancorava alla dottrina della pericorese trinitaria, per annotarne il *deficit* in alcune concezioni collegate all'impianto monarchico del bizantinismo dell'epoca:

«L'indivisibile unità della chiesa non è qui raffigurata in un modo molto più valido che non nell'immagine della monarchia divina, preferita dalla teologia di corte dei primi imperatori bizantini, che doveva essere nello stesso tempo una giustificazione del concetto ariano di Dio? L'unità della chiesa si fonda sulla pericorese delle 'chiese', sulla pericorese dell'ufficio episcopale, sulla compenetrazione del dinamico noi dalla molteplice vitalità che è in essa e di cui è responsabile l'ufficio dei successori degli apostoli che si presenta nel noi del collegio episcopale»<sup>19</sup>.

Con queste premesse è anche ovvia la concezione eucaristica che più che essere ratzingeriana è quella conciliare e in genere quella fondamentalmente cristiana. Associando *corpo mistico* e *corpo eucaristico*, il Noi comunitario diventa direttamente un Noi eucaristico che si alimenta in un rapporto mistico e intensifica l'unione con Cristo e con i fratelli. Detto tra parentesi, riaffiorano e sono condotte a maggiore maturazione teologica le intuizioni agostiniane già annotate.

Ritenendo l'eucaristia la via più adeguata per superare «lo schematismo di un pensiero sistematico puramente scolastico», che sembrerebbe più provincializzare la giurisdizione che motivare la collegialità da lui invocata, Ratzinger indica nel superamento strutturale dell'individualismo attraverso l'eucaristia il motivo più profondo della concezione e della pratica della collegialità: «Ma l'eucaristia è per sua natura *sacramentum Ecclesiae*; tra corpo del Signore eucaristico e mistico esiste un legame indissolubile, di modo che l'uno non è immaginabile senza l'altro»<sup>20</sup>.

Si affaccia un tema ricco e interessante che bisognerebbe analizzare a parte, anche perché collega temi teologici di primaria importanza come l'*ordo*, il *collegium* e l'*eucaristia*, annotando il superamento nella cena eucaristica della divaricazione tutta romana tra l'*ordo* (che indicava l'ordinamento delle classi romane) e la *plebs* che invece indicava la restante popolazione. Ma per ciò che interessa il nostro tema, qui ci basta di aver additato l'ancoraggio del Noi e di ogni collegialità nella Chiesa all'eucaristia che qui sembra completare e portare a sommo grado ciò che si diceva a livello filosofico o teologico più generale.

### **3) Le conseguenze etiche del Noi nella vita politica: carità e solidarietà.**

Affiora un ulteriore passaggio. Riguarda le conseguenze sul piano più direttamente sociale del pensiero ratzingeriano. Occorre però precisare subito che questa parte si presenta come la più complessa e pertanto è quella che rischia maggiormente l'eccessiva semplificazione o lacunose interpretazioni. Essa si collega a molteplici fattori tanto ideali quanto storici. Di essi i più importanti sono il confronto con la teologia della liberazione e le implicanze sociali del magistero di Ratzinger divenuto nel frattempo Benedetto XVI. Nel nostro

---

<sup>18</sup> *Ivi.*

<sup>19</sup> *Ivi.*, 234-235. Nella nota relativa a tale osservazione la commistione politico-teologica viene ritenuta ormai per dimostrata, con riferimento a E. PETERSON, «Der Monotheismus als politische Problem», in *Theologische Traktate*, 151, 145-147.

<sup>20</sup> *Ivi.*, 238. A conferma si riporta l'espressione di Guglielmo di s. Thierry «tutta permeata dello spirito di Agostino»: «Mangiare il corpo di Cristo non significa altro che diventare corpo di Cristo» (PL 184, 403).

sforzo di seguire il suo metodo di indagine, che parte dalle affermazioni più chiare per proseguire con quelle più complesse, non sempre risolte, né direttamente risolvibili, questa ultima parte del presente contributo seguirà tre piste di percorso: a) Il Noi e la solidarietà; b) la solidarietà e la liberazione; c) la carità e la costruzione del futuro.

### a) Il Noi e la solidarietà

Possiamo sinteticamente formulare questo paragrafo in questi termini: la vita sociale diventa un «Noi riuscito», come postula la ragione, se è basata sulla solidarietà e se tende sempre più alla solidarietà.

L'espressione «Noi riuscito» compare in realtà più come un essere *l'uno con l'altro* che come semplice pronome personale plurale. Compare esattamente come *gelingendes Miteinander* nel discorso di Benedetto XVI nel contesto della sua visita in Germania nel settembre del 2011. Sembra raccogliere il meglio di quell'antropologia che muove da Agostino e si realizza pienamente nell'essere *l'uno con l'altro* dell'eucaristia. Il Papa parla questa volta della religione, esprimendosi contro ogni sua deriva distruttiva che è triste connotazione del fondamentalismo. Afferma che la religione è (o meglio, deve essere) «una base vincolante per la nostra convivenza, altrimenti ognuno vive solo seguendo il proprio individualismo. La religione è uno dei fondamenti per una convivenza riuscita».

L'espressione adottata riprende l'uso talora presente nei pensatori tedeschi di dare valore di soggetto o di apposizione anche a preposizioni o altre forme linguistiche. Qui è la volta del termine *Miteinander*, letteralmente *uno con l'altro*, che entra nell'essenza della religione, perché è ritenuta una delle sue funzioni precipue. Ma si tratta di un essere *l'uno con l'altro*, un insieme *che raggiunge il suo scopo*, cioè che *riesce*. Infatti, egli afferma: «*Die Religion ist eine dieser Grundlagen für ein gelingendes Miteinander*», cioè: la religione è una di questi fondamenti per un *Essere con gli altri* che riesce (traduzione ufficiale: *convivenza riuscita*). Dunque un *gelingendes Miteinander*, un vivere insieme “che riesce”, perché realizza quel Noi che costituisce la nostra natura umana, il *vero* di ciò che siamo, che però è realmente tale, quando è un *vero* che diventa *buono*, di una bontà condivisa e continuamente da condividere. Pertanto è una realtà comunitaria che si va realizzando<sup>21</sup>, ma non a scapito di qualcuno, bensì a vantaggio anche degli altri<sup>22</sup>.

Infatti, la libertà, che necessariamente accompagna ogni agire etico, si congiunge inestricabilmente con la solidarietà, intendendo con ciò che la libertà non è mai ai danni degli altri, seppure richieda un libero arbitrio, in linea di principio mai da rinnegare. Il senso stesso profondo della libertà è infatti la sua finalizzazione alla riuscita di tutti, senza la quale finalità la libertà appare come una pura funzione dell'essere umano, che proprio allora cessa di essere “umano” quando, anziché essere un *Miteinander*, diventa un *Gegeneinander*, scadendo nella distruzione dell'altro e in definitiva nell'autodistruzione<sup>23</sup>. Pertanto – per quanto espresso in questa forma possa

---

<sup>21</sup> Cf. per la traduzione italiana di questo discorso:

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_welcome-berlin\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_welcome-berlin_it.html)  
e per il testo originale tedesco: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_welcome-berlin\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_welcome-berlin_ge.html).

<sup>22</sup> L'idea della solidarietà si trova talvolta in J. Ratzinger collegata a quella della dimensione peregrinante della Chiesa. Cf. J. RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1991, soprattutto il primo capitolo: «Origine e natura della Chiesa» (ivi, 9ss).

<sup>23</sup> Già da queste caratterizzazioni della libertà, oltre che dalle linee antropologiche individuate, si coglie il valore di ciò che è stato indicato come sforzo di dilatare il pensiero umano, per arrivare alla fraternità come fine ultimo dell'agire sociale. Cf. a riguardo P. CODA, «Per un nuovo slancio di vita e di pensiero. La *Caritas in veritate* di Benedetto XVI», in G. FRANCO (a cura di), *Agli amici della Verità e della Carità*. Contesti, Letture e Discussioni dell'enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2011, 45-53. Ma in tutto ciò si postula, a nostro avviso, la necessità di cercare nello stesso pensiero umano un'eccedenza di senso, una sorta di sensibilità o contiguità con il principio di solidarietà intrinseco all'umano. Alla «*fides quaerens caritatem*», di cui parla nello stesso volume A. Stagliano (ivi, 62), cogliendo il

apparire sbrigativo e di parte - non ci può essere libertà senza essere con l'altro e senza essere solidali con lui. Insomma, come dice Benedetto XVI, «nell'insieme umano la libertà non funziona senza la solidarietà»<sup>24</sup>.

Tutto ciò è ancora in sintonia con l'antropologia e con quell'abbozzo di ontologia informata dall'amore ereditata da Agostino e diventa un appello alla responsabilità per l'altro, per la riuscita di quell'essere insieme richiesta anche al di fuori dalla compagine specificamente ecclesiale, essendo una dimensione dell'umano in quanto tale. È ciò che Benedetto XVI intende contestualmente a quei valori fondamentali, solo a partire dai quali si può costruire un mondo umano degno di questo nome<sup>25</sup>.

## b) La solidarietà e la liberazione

A partire da questa idea, più sistematicamente sviluppata nell'enciclica *Caritas in veritate*, dobbiamo rivisitare il confronto di J. Ratzinger con la teologia della liberazione, la quale non era negata nella sua legittimità, ma tuttavia era stata corretta in alcune sue modalità ritenute fuorvianti e in qualche caso aberranti. In effetti se la liberazione è l'effettuazione della libertà e se non c'è libertà senza solidarietà, ne consegue non solo che non c'è liberazione senza solidarietà, ma anche che la liberazione deve mirare in prima istanza a realizzare la solidarietà tra gli uomini. È ciò che con altre parole Papa Benedetto, a fronte della crisi sociale che travaglia questi nostri anni, ha indicato nella *Caritas in veritate* al numero 21, con queste parole:

«La crisi ci obbliga a riprogettare il nostro cammino, a darci nuove regole e a trovare nuove forme di impegno, a puntare sulle esperienze positive e a rigettare quelle negative. La crisi diventa così *occasione di discernimento e di nuova progettualità*. In questa chiave, fiduciosa piuttosto che rassegnata, conviene affrontare le difficoltà del momento presente».

Occasione per chi e per che cosa? Per quel Noi solidale e responsabile che si fa carico del presente e del futuro. È il Noi, il *Wir*, che diventa *Miteinander*, perché essenzialmente solidale nella concezione ratzingeriana, che lo coglie come tale in forza di una solidarietà che, come ha evidenziato J. Habermas, nel suo costruttivo dibattito con Ratzinger, è ugualmente valido ed eticamente vincolante anche *per* e *in* uno stato non religioso e post-metafisico<sup>26</sup>. A riguardo, la tesi di Habermas muove dall'aspirazione a che lo «Stato liberale sappia provvedere al proprio bisogno di legittimazione in modo autosufficiente, ovvero a partire dalle risorse cognitive indipendenti da tradizione religiose o metafisiche»<sup>27</sup>. Quale risorsa resta allora? Resta quella che più sta a cuore ad Habermas: la risorsa comunicativa, nel senso che è nella comunicazione stessa il presupposto sia per la partecipazione democratica sia per la solidarietà. Infatti, come lo stesso filosofo ha da tempo affermato, la comunicazione esige presupposti etici ad essa intimamente collegati, cadendo i quali cade la possibilità della comunicazione stessa. Non possiamo dilungarci oltre, ma accenniamo a quelle condizioni preve indispensabili che assumono nomi

---

nesso tra fede, speranza e carità, chiarissimo nel pensiero di Benedetto XVI, secondo noi occorre affiancare all'antropologia cristianamente ispirata e motivata, una vera e propria *gnoseologia* razionale di stampo interamente rinnovato, insomma un *intellectus quaerens caritatem*, che includa cioè il principio del *pensare sensibile*, come condizione indispensabile alla comprensione dell'uomo. Su questo punto cf. almeno per la *positio quaestionis* G. MAZZILLO, «Teologia ed esperienza. la verità chiede di farsi storia», in: <http://www.puntopace.net/VARIE/VeritaEsperienza.pdf>.

<sup>24</sup> «Im menschlichen Miteinander geht Freiheit nicht ohne Solidarität» (*ivi*). Sembra questa la base della «fraternità universale» di cui parlerà il III capitolo della *Caritas in veritate*, cf. R. GIBELLINI, «L'enciclica della fraternità universale», in G. FRANCO (a cura di), *Agli amici ...*, cit., 55-56.

<sup>25</sup> Il Papa lo dice anche riflettendo sulla storia più recente della Germania, fino ad affermare: «La Repubblica Federale di Germania è diventata ciò che è oggi attraverso la forza della libertà plasmata dalla responsabilità davanti a Dio e dell'uno davanti all'altro. Essa ha bisogno di questa dinamica che coinvolge tutti gli ambiti dell'umano per poter continuare a svilupparsi nelle condizioni attuali. Ne ha bisogno in un mondo che necessita di un profondo rinnovamento culturale e della riscoperta di valori fondamentali su cui costruire un futuro migliore» (*Caritas in veritate*, 21).

<sup>26</sup> Così emerge, ad esempio, in G. BOSETTI (a cura di), *Jürgen Habermas Joseph Ratzinger. Ragione e fede in dialogo*, Marsilio 2008<sup>10</sup>.

<sup>27</sup> *Ivi*, 46-47.

eticamente vincolanti e che sono l'uguaglianza dei soggetti comunicanti, la reciprocità e la stessa solidarietà. Ciò che poi alla fine fa coincidere la comunicazione riuscita con un Noi che postuli almeno la possibilità della vita riuscita<sup>28</sup>.

È proprio a partire da queste premesse che l'esito della modernizzazione può evitare la deriva paventata da un altro autore come Böckenförde: «la trasformazione di cittadini di società liberali benestanti e pacifiche in monadi isolate, che agiscono solo sulla base del proprio interesse e usano i propri diritti individuali come armi contro il prossimo»<sup>29</sup>. Ma ciò porterebbe a un individualismo generalizzato e radicalizzato che si trasformerebbe di fatto in un imbarbarimento distruttivo e autodistruttivo.

Come evitare tutto ciò? L'alternativa è una sola ed affiora oltre che in Habermas anche in Ratzinger nel dibattito con lui: è l'ammettere che vi sia qualcosa che anteceda anche la maggioranza e le decisioni storiche di singoli e di popoli. Qualcosa che non è semplicemente una somma numerica, in quanto frutto di un accordo opportunistico di maggioranza, ma qualcosa di strutturalmente razionale e dunque da attingere direttamente alla ragione. Sicché Ratzinger dice a sua volta: «Di nuovo occorre sviluppare un diritto comune precedente al dogma, almeno un *minimum* giuridico, le cui basi devono trovare il proprio fondamento non più nella fede, ma nella natura, nella ragione umana». Ciò postula una realtà di natura compenetrata dalla ragione e viceversa. Esige anche non solo la condanna morale, ma la totale caduta di qualsiasi motivazione razionale della violenza praticata in nome della religione.

### c) La carità e la costruzione del futuro

Ciò significa che può succedere e di fatto succede che alcune forme religiose degenerino, al punto di diventare violente e distruttive. Allora il loro *Miteinander* resta ancorato ad un'identità tanto ideologizzata, da essere ostile verso gli altri, al punto che il *Miteinander* è vissuto e propagandato come un *Gegeneinander*, un essere contro ogni diversità e idea della diversità. In questo caso di conflitto tra le ragioni aberranti di simili forme religiose e la pura e semplice ragione umana, la ragione umana ha comunque il primato. Ma ciò significa anche, e si può formulare come un postulato, che la costitutiva e imm modificabile illegittimità etica della caduta dell'umanità nella distruzione e nell'autodistruzione presuppone un principio almeno di rispetto reciproco, che alla fine coincide con le pretese etiche minimali della comunicazione, riassumibili intorno alla riuscita del noi.

Se quanto abbiamo fin qui raccolto è vero, la comunità cristiana non può restare insensibile alla liberazione almeno per due suoi versanti complessivi: come risanamento del *Noi sociale* e come progettazione e realizzazione di un mondo in cui il Noi sia *Miteinander* e *Füreinander: essere con l'altro ed essere per l'altro*. È un assunto che pur con tutte le cautele e le precisazioni è presente nelle due *Istruzioni sulla teologia della liberazione* firmate negli anni 1984-1986 da J. Ratzinger, all'epoca Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, e controfirmate da Giovanni Paolo II. Si tratta di *Istruzioni* probabilmente motivate dalle reazioni allarmiste di settori conservatori in combutta con personaggi che tenevano più al loro potere che alla solidarietà. Di fronte all'ondata di "coscientizzazione" delle classi più povere che avveniva soprattutto in Brasile al fine di rendere consapevoli i più disagiati sulla loro dignità e sui loro fondamentali diritti, quei circoli ritenevano urgente solo un compito per la Chiesa e per la società dell'epoca: «liberare l'America Latina dal trauma della "teologia della liberazione"»<sup>30</sup>, che attaccavano direttamente, chiamandola "utopia" e "bacillo", che si diffondeva ogni giorno di

---

<sup>28</sup> Cf. G. MAZZILLO, *Teologia come prassi di pace*, La Meridiana, Molfetta (BA) 1988, soprattutto il paragrafo 2.2., su «Interprassi teologale e comunicazione solidale», pp. 67-78, con i rispettivi riferimenti al filosofo della comunicazione. Cf. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I, Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale, Il Mulino, Bologna 1986, 155-185.

<sup>29</sup> G. BOSETTI (a cura di), *Jürgen Habermas...*, cit., 51.

<sup>30</sup> Cf. L. BOSSLE, *Utopie der Befreiung*, Aschaffenburg 1976. Non mancarono sul fronte dei conservatori strategie tese alla condanna *tout court* della teologia della liberazione.

più. Ciò accadeva soprattutto in vista della conferenza dell'episcopato latino-americano di Puebla (1979), che tuttavia non rinnegò il valore della libertà e della liberazione, ma lo collegò più organicamente alla dottrina della salvezza, mettendo in guardia contro ideologizzazioni, ermeneutiche riduttive e strumentalizzazioni.

Le istruzioni della Congregazione ribadivano il concetto di *liberazione integrale*, appoggiandosi all'*Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI. Presentavano l'annuncio della salvezza liberatrice non solo come annuncio di una liberazione da ciò che opprime l'uomo materialmente ed economicamente, ma «soprattutto dal peccato e dal maligno nella gioia di conoscere Dio e di essere conosciuti da lui, di vederlo, di abbandonarsi a lui»<sup>31</sup>. Su questa linea, a Puebla si indicarono le diverse dimensioni della liberazione, da quella individuale a quella sociale: «È una realtà teologica, nella quale la liberazione come opera di Dio include la liberazione dal peccato e da ogni forma di oppressione e di ingiustizia»<sup>32</sup>.

In ogni caso, soprattutto nella seconda "istruzione" dal titolo *Libertà cristiana e liberazione* (22 Marzo 1986) che intendeva completare quanto già precisato nella prima su «alcuni aspetti della teologia della liberazione» (6 Agosto 1984), col senno di oggi, si può intravedere la consonanza tra ciò che è apparso finora in Ratzinger come determinante in campo sociale e le acquisizioni di alcuni elementi tipici della teologia della liberazione. Ci sembrano queste: a) il valore dell'incarnazione nella storia dell'annuncio della libertà del Vangelo e la conseguente riflessione sulla prassi alla luce della Parola di Dio; b) la considerazione del popolo come soggetto ecclesiale, cioè come Noi della Chiesa; c) l'amore preferenziale anche se non esclusivo, né escludente, per i poveri<sup>33</sup>. Quest'ultimo appare in successivi pronunciamenti di papa Benedetto XVI e nei discorsi tenuti in America Latina. Si collega comunque al rapporto intrinseco tra giustizia e carità, che nella seconda istruzione appariva così formulato: «Non c'è divario tra l'amore del prossimo e la volontà di giustizia. L'opporli significa snaturare ad un tempo l'amore e la giustizia. Più ancora il senso della misericordia completa quello della giustizia, impedendole di rinchiudersi nel cerchio della vendetta» (n. 57). Né bisogna darsi per vinti o rassegnarsi alle ingiustizie, perché, come il testo aggiunge, «le inique disuguaglianze e le oppressioni di ogni sorta, che colpiscono oggi milioni di uomini e di donne, sono in aperta contraddizione col Vangelo di Cristo e non possono lasciar tranquilla la coscienza di nessun cristiano».

Con queste premesse e precisazioni, la missione della Chiesa è da capirsi come *missione liberante*, perché già la prima istruzione, al n. 4 del II capitolo dichiarava:

«Preso in se stessa, l'espressione "teologia della liberazione" è un'espressione pienamente valida: essa designa una riflessione teologica incentrata sul tema biblico della liberazione e della libertà e sull'urgenza delle sue applicazioni pratiche».

L'occasione più opportuna per le conferme in questo senso è stato il viaggio in Brasile per la V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi, nel maggio del 2007, nota come la conferenza di Aparecida. Il Papa ha allora ribadito le critiche delle Istruzioni su una teologia che rischiasse di avvicinarsi tanto a progetti politici immediati (da lui chiamati "millenarismi"), da non lasciare il doveroso spazio che compete

---

31 *Evangelii Nuntiandi*, 9.

32 *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America latina*, EMI, Bologna 1979, 61.

33 L'idea già biblica nella predilezione di Dio per i poveri è collegata alla liberazione come radicale affrancamento dal peccato e dalla morte (n. 23 della II Istruzione: «La potenza di questa liberazione penetra e trasforma in profondità l'uomo e la sua storia nella sua attualità presente, ed anima il suo slancio escatologico»). È parimenti collegata al messaggio della libertà e dunque della liberazione come essenziale nell'annuncio: «Questa dimensione profonda della libertà, la Chiesa l'ha sempre sperimentata, attraverso la vita di una moltitudine di fedeli, in particolare tra i piccoli ed i poveri. Nella loro fede costoro sanno di essere l'oggetto dell'amore infinito di Dio» (n. 21). Si tratta dei poveri di Jahvè, di cui si riparla al n. 47, mentre si dice al n. 48: «Sulla soglia del Nuovo testamento, i poveri di Jahvè costituiscono le primizie di un "popolo umile e povero", che vive nella speranza della liberazione di Israele».

all'elemento spirituale e trascendente<sup>34</sup>. Ha però parimenti confermato la legittima ecclesialità e il valore teologico dei suoi grandi temi collegati ad argomenti di primaria importanza, sui quali egli continua a ritornare negli atti del suo magistero, a partire dal primato della Parola di Dio e dalla conseguente necessaria lettura della realtà sociale alla luce del vangelo. Proprio questa comporta la scelta preferenziale dei poveri e dei giovani e la promozione del laicato, l'impegno per un mondo più giusto e la valorizzazione della religiosità popolare purificata e come strumento di evangelizzazione, l'approfondimento teologico sul senso della creazione e l'impegno per la salvaguardia del creato<sup>35</sup>.

Nel suo discorso, nella sessione inaugurale dell'assemblea (Santuario dell'Aparecida, 13 maggio 2007), ribadendo la continuità con le altre quattro Conferenze precedenti, Benedetto XVI accennava ai cambiamenti intercorsi, come la globalizzazione, l'estensione della «enorme povertà», per la quale molti sono «perfino depredati dei propri beni naturali», «un certo indebolimento della vita cristiana nell'insieme della società e della partecipazione alla vita della Chiesa cattolica, dovuto al secolarismo, all'edonismo, all'indifferentismo e al proselitismo di numerose sette». Precisava però anche con forza che «la priorità della fede in Cristo e della vita in Lui» non può diventare un alibi per evitare l'impegno per un mondo più giusto. È il contrario:

«La Chiesa è avvocata della giustizia e dei poveri, precisamente perché non si identifica coi politici né con gli interessi di partito. Solo essendo indipendente può insegnare i grandi criteri ed i valori inderogabili, orientare le coscienze ed offrire un'opzione di vita che va oltre l'ambito politico. Formare le coscienze, essere avvocata della giustizia e della verità, educare alle virtù individuali e politiche, è la vocazione fondamentale della Chiesa in questo settore. Ed i laici cattolici devono essere coscienti delle loro responsabilità nella vita pubblica; devono essere presenti nella formazione dei consensi necessari e nell'opposizione contro le ingiustizie»<sup>36</sup>.

Alla luce di tutto ciò, si può parlare della necessità dell'impegno sociale come realizzazione non solo per un *Noi riuscito*, ma per un noi che sia un vivere per l'altro. La base teologica di tutto ciò si trova nelle encicliche di Benedetto XVI, a partire dalla *Deus caritas est*, in cui si legge un passaggio, espressamente menzionato da lui stesso nel discorso inaugurale di Aparecida:

«In questo sforzo per conoscere il messaggio di Cristo e renderlo guida della propria vita, bisogna ricordare che l'evangelizzazione si è sviluppata sempre insieme con la promozione umana e l'autentica

---

<sup>34</sup> A domande specifiche sulla teologia della liberazione Benedetto XVI ha così risposto: «Direi che con il cambiare della situazione politica è anche profondamente cambiata la situazione della Teologia della liberazione e adesso è evidente che questi facili millenarismi, che promettevano nell'immediato, come conseguenza della rivoluzione, le condizioni complete di una vita giusta, erano sbagliate. Questo lo sanno oggi tutti. Adesso la questione è come la Chiesa debba essere presente nella lotta per le riforme necessarie, nella lotta per condizioni più giuste di vita. Su questo si dividono i teologi, in particolare gli esponenti della teologia politica. Noi, con la Istruzione data a suo tempo dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, abbiamo cercato di fare un lavoro di discernimento, abbiamo cercato cioè di liberarci da falsi millenarismi, di liberarci anche da una mescolanza sbagliata di Chiesa e politica, di fede e politica; e di mostrare la parte specifica della missione della Chiesa, che è proprio quella di rispondere alla sete di Dio e quindi anche di educare alle virtù personali e sociali, che sono condizione necessaria per far maturare il senso della legalità. E, dall'altra parte, abbiamo cercato di indicare le linee guida per una politica giusta, una politica che non facciamo noi, ma per la quale dobbiamo noi indicare le grandi linee e i grandi valori determinanti e creare – diciamo – le condizioni umane, sociali e psicologiche nelle quali tali valori possano crescere» (La citazione è reperibile, al pari delle altre di questo viaggio nel sito del Vaticano, in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/travels/2007/index\\_brasile\\_it.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/travels/2007/index_brasile_it.htm)). Per una presentazione sintetica dei criteri per un discernimento sulla teologia della liberazione espressa nelle *Istruzioni* anche per mettere in guardia contro alcune scorciatoie discutibili di qualche settore di essa cf. anche il nostro contributo sulle due Istruzioni in: [www.puntopace.net/Mazzillo/teologialiberazione-scalea86.htm](http://www.puntopace.net/Mazzillo/teologialiberazione-scalea86.htm).

<sup>35</sup> Un'immediata ed utile antologia degli interventi in tal senso durante il viaggio si può leggere in: <http://www.puntopace.net/VARIE/Benedetto16inBrasile15-05-07.htm>.

<sup>36</sup> *Ivi*.

liberazione cristiana. Amore a Dio ed amore al prossimo si fondono tra loro: nel più umile troviamo Gesù stesso ed in Gesù troviamo Dio»<sup>37</sup>.

Del resto, tutta la seconda parte di quest'enciclica è dedicata alla *caritas*, indicata come *esercizio dell'amore da parte della Chiesa quale «comunità d'amore»*. Ma proprio qui il *Noi* della Chiesa appare in rapporto intenso con il Noi dell'umanità e l'essere l'uno con l'altro, il *Miteinander*, si affaccia come possibilità di realizzazione come *Füreinander*, vale a dire essere per l'altro.

#### 4) Dall'essere insieme all'essere per gli altri

Il pensiero compare anche nell'enciclica *Spe salvi*, dove al n. 4 si evidenzia la forza rivoluzionaria di Gesù nella sua tipicità<sup>38</sup>, che fa sì che la schiavitù sia vinta e superata dal di dentro, attraverso l'essere tutti l'uno accanto all'altro che diventa un essere l'uno con l'altro<sup>39</sup>, per arrivare all'essere l'uno per l'altro e per il bene dell'umanità. Ciò è interconnesso con l'idea dell'essere in cammino, che anticipa lo stato della patria definitiva. Di questa salvezza comunitaria è piena la teologia dei padri, sulla base della stessa Bibbia, tanto da poter affermare che la salvezza è sempre una realtà comunitaria e che la vita vera perseguita è sempre all'interno di un popolo e di un *essere insieme (Mitsein)*<sup>40</sup>.

La speranza appare alla fine sistematicamente ancorata alla carità, fino all'interazione con i defunti, che motiva la *prassi della speranza cristiana*. È propria tale interazione che rende ragione della comunione e motiva l'agire per gli altri:

«Un motivo ancora deve essere qui menzionato, perché è importante per la prassi della speranza cristiana [...] Che l'amore possa giungere fin nell'aldilà, che sia possibile un vicendevole dare e ricevere, nel quale rimaniamo legati gli uni agli altri con vincoli di affetto oltre il confine della morte – questa è stata una convinzione fondamentale della cristianità attraverso tutti i secoli e resta anche oggi una confortante esperienza»<sup>41</sup>.

L'enciclica *Caritas in veritate* porta ovviamente ad un approfondimento ulteriore il valore del *Mitsein*, soprattutto rispetto all'ambito della vita associata storicamente vissuta, per affermare la presenza e l'agire di un Dio che interviene nella storia e ne è come la forza propulsiva che spinge al vivere solidale non solo il cristiano, ma ogni persona<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> *Deus caritas est*, 15.

<sup>38</sup> «Il cristianesimo non aveva portato un messaggio sociale-rivoluzionario come quello con cui Spartaco, in lotte cruente, aveva fallito. Gesù non era Spartaco, non era un combattente per una liberazione politica, come Barabba o Bar-Kochba. Ciò che Gesù, Egli stesso morto in croce, aveva portato era qualcosa di totalmente diverso: l'incontro col Signore di tutti i signori, l'incontro con il Dio vivente e così l'incontro con una speranza che era più forte delle sofferenze della schiavitù e che per questo trasformava dal di dentro la vita e il mondo» (*Spe salvi*, 4).

<sup>39</sup> «Gli uomini che, secondo il loro stato civile, si rapportano tra loro come padroni e schiavi, in quanto membri dell'unica Chiesa sono diventati tra loro fratelli e sorelle – così i cristiani si chiamavano a vicenda. In virtù del Battesimo erano stati rigenerati, si erano abbeverati dello stesso Spirito e ricevevano insieme, uno accanto all'altro, il Corpo del Signore. Anche se le strutture esterne rimanevano le stesse, questo cambiava la società dal di dentro» (*ivi*: testo originale: «sie waren durch die Taufe neu geboren, mit dem gleichen Geist getränkt und empfangen nebeneinander und miteinander den Leib des Herrn», l'evidenziazione è nostra).

<sup>40</sup> «Rispetto a ciò, de Lubac, sulla base della teologia dei Padri in tutta la sua vastità, ha potuto mostrare che la salvezza è stata sempre considerata come una realtà comunitaria. La stessa *Lettera agli Ebrei* parla di una «città» (cfr 11,10.16; 12,22; 13,14) e quindi di una salvezza comunitaria. Questa vita vera, verso la quale sempre cerchiamo di protenderci, è legata all'essere nell'unione esistenziale con un "popolo" e può realizzarsi per ogni singolo solo all'interno di questo "noi" (*Mitsein*). Essa presuppone, appunto, l'esodo dalla prigionia del proprio "io", perché solo nell'apertura di questo soggetto universale si apre anche lo sguardo sulla fonte della gioia, sull'amore stesso – su Dio» (*Spe salvi*, 14).

<sup>41</sup> *Ivi*, 48.

<sup>42</sup> Cf. A. BARTUCCI, «L'ipotesi teologica in re sociali nella *Caritas in veritate* di Benedetto XVI», in *Fides Quaerens* 2 (2010, n. 1-2), 47-66. Per l'approfondimento di ciò che costituirebbe una dialettica tra un «Dio senza tempo, fondamento del mondo e di un progetto per ogni

Qui le virtù teologali sono indicate come quelle che devono dare anima e respiro alla realtà sociale da affrontare e costruire, e in alcuni casi, da ricostruire. Ma ogni intervento non può non avvenire se non nella carità e nella verità. Badando al vero di ogni realtà e di ogni rapporto interpersonale e badando all'importanza di ogni essere umano, da cogliere nella realtà di figlio di Dio destinato alla salvezza eterna e a quella felicità alla quale ciascuno ha diritto già sulla terra. Ricompare l'antropologia accennata, ma questa volta è decisamente spostata sull'asse del dono. L'etica che può costruire un mondo migliore, consono alla sua destinazione finale, è dunque quella tipica di Dio, del Dio cristiano che è relazione, dono, darsi.

È grazie alla natura oblativa della *Caritas* che *l'essere insieme* diventa *essere l'uno per l'altro*:

«La carità è amore ricevuto e donato. Essa è 'grazia' (*cháris*) [...] Amore rivelato e realizzato da Cristo (cfr Gv 13,1) e 'riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo' (*Rm* 5,5). Destinatari dell'amore di Dio, gli uomini sono costituiti soggetti di carità, chiamati a farsi essi stessi strumenti della grazia, per effondere la carità di Dio e per tessere reti di carità»<sup>43</sup>.

Si tratta di reti complesse e tuttavia non astratte, che, come l'enciclica precisava precedentemente, toccano tanto le micro-relazioni, per i rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo; quanto le macro-relazioni, nei rapporti sociali, economici, politici <sup>44</sup>.

L'enciclica riprende in maniera più sistematica l'idea già di Giovanni Paolo II di un'economia della gratuità e della fraternità, passando anche a considerare la natura come «espressione di un disegno di amore e di verità» (n. 48). Sicché, come si precisa al n. 58, «il principio di sussidiarietà va mantenuto strettamente connesso con il principio di solidarietà e viceversa», e su questa scia la pace è da costruire sempre, quella pace che non è solo il frutto di intese (n. 72), ma appunto impellenza che nasce dall'amore. È ovvio che tutto ciò richiede la biblica inversione dai «cuori di pietra» in «cuori di carne» (*Ez* 36,26), diremmo: dal Noi che si costruisce come intesa per comuni interessi, al Noi che è interessamento e cura dell'altro, insomma al Noi dove si pratica l'essere l'uno per gli altri.

Torniamo a questo concetto finale dell'*essere per l'altro*. Il termine *Füreinander* in quanto tale, come donazione di sé e responsabilità per gli altri, era apparso già in Giovanni Paolo II nell'incontro con i Vescovi dell'Austria (21/06/1998), in un contesto interessante, che delinea l'identità del Vescovo a partire dal suo essere unito a Cristo, sicché

«l'intimo legame del singolo con Cristo significa obbligo di tutti a favore degli altri. Pertanto appartiene all'agire episcopale fornire mutuo sostegno, sostegno nel servizio pastorale, sostegno nello scambio reciproco, sostegno nella vita pubblica e non ultimo fornire sostegno l'uno per l'altro nella preghiera»<sup>45</sup>.

La responsabilità vicendevole, l'essere *füreinander*, è stata ripresa come dovere-compito per tutti a partire dal Vangelo sulla correzione fraterna da Benedetto XVI, che, parlando in tedesco il 04/09/2011, diceva:

---

esistenza umana» e «Dio storico che è la 'forza propulsiva' dietro l'impegno di ogni persona alla piena realizzazione dello sviluppo» (cf. *ivi*, 54) si rimanda allo studio specifico di M. J. SHUCK, «Caritas in Veritate di Benedetto XVI», in *Concilium* 45 (2009), 152ss.

<sup>43</sup> *Caritas in veritate*, 5.

<sup>44</sup> Cf. *ivi*, 2, che in realtà si apre con le parole: «Liebe ist der Hauptweg der Soziallehre der Kirche. Jede von dieser Lehre beschriebene Verantwortung und Verpflichtung geht aus der Liebe hervor, die nach den Worten Jesu die Zusammenfassung des ganzen Gesetzes ist», appunto: «Amore è la via maestra dell'insegnamento sociale della Chiesa. Ogni responsabilità e ogni dovere indicati da tale insegnamento muove dall'amore, che secondo le parole di Gesù è compendio di tutta la legge» (nostra traduzione).

<sup>45</sup> Cf. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/travels/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_21061998\\_austria-bishops\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_21061998_austria-bishops_ge.html) : «Das innige Band des einzelnen mit Christus bedeutet Verpflichtung aller füreinander. Deshalb gehört es zum bischöflichen Wirken, einander Beistand zu leisten, Beistand im pastoralen Dienst, Beistand im brüderlichen Austausch, Beistand im öffentlichen Leben und nicht zuletzt Beistand im Gebet füreinander».

«Nel Vangelo della domenica di oggi il Signore parla di una comune responsabilità che hanno gli uomini l'uno per l'altro. Sfide e passi sbagliati di un singolo devono diventare preoccupazione e bisogno di preghiera di tutti. Gesù chiama coloro che lo seguono a vivere in comunità e dà loro senso di responsabilità e il coraggio della verità. Dio vuole che noi siamo portatori di benedizione per l'altro»<sup>46</sup>.

È un pensiero che si trova meglio sviluppato in un'omelia precedente, dove il battesimo è presentato come la porta di una nuova identità e di una nuova struttura di relazioni, ma non come semplice mutuo e scambievole aiuto, bensì come superamento di ogni senso di estraneità, a tutti i livelli, da quello culturale, a quello storico, o in genere sociale, per darsi realmente l'uno all'altro, l'uno per l'altro:

«È questa la realtà del Battesimo: Egli, il Risorto, viene, viene a voi e congiunge la vita sua con quella vostra, tenendovi dentro al fuoco aperto del suo amore. Voi diventate un'unità, sì, una cosa sola con Lui, e così una cosa sola tra di voi. In un primo momento questo può sembrare assai teorico e poco realistico. Ma quanto più vivrete la vita da battezzati, tanto più potrete sperimentare la verità di questa parola»<sup>47</sup>.

Dal legame con Cristo discende quell'unità che non riposa su se stessa, ma diventa percezione del fratello nella sua tipicità che non allontana, ma chiama a una nuova modalità di essere<sup>48</sup>:

«Ma quanto più vivrete la vita da battezzati, tanto più potrete sperimentare la verità di questa parola. Le persone battezzate e credenti non sono mai veramente estranee l'una per l'altra. Possono separarci continenti, culture, strutture sociali o anche distanze storiche. Ma quando ci incontriamo, ci conosciamo in base allo stesso Signore, alla stessa fede, alla stessa speranza, allo stesso amore, che ci formano. Allora sperimentiamo che il fondamento delle nostre vite è lo stesso»<sup>49</sup>.

La comune fede è dunque in Papa Benedetto XVI anche comune speranza e, come tale, compito di riconciliazione e di pace nella storia e per la storia:

«Sperimentiamo che nel più profondo del nostro intimo siamo ancorati alla stessa identità, a partire dalla quale tutte le diversità esteriori, per quanto grandi possano anche essere, risultano secondarie. I credenti non sono mai totalmente estranei l'uno all'altro. Siamo in comunione a causa della nostra identità più profonda: Cristo in noi. Così la fede è una forza di pace e di riconciliazione nel mondo: è superata la lontananza, nel Signore siamo diventati vicini (cfr Ef 2, 13)»<sup>50</sup>.

Il servizio reciproco, che diventa servizio a favore del mondo, è altrove collegato all'essere per gli altri che scaturisce dalla lavanda dei piedi<sup>51</sup>, ma è servizio reale degli uomini e per gli uomini, un servizio che si radica nell'amore e pertanto non è moralismo, ma molto di più<sup>52</sup>:

---

46 [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/angelus/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_ang\\_20110904\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20110904_it.html) : discorso a Castel Gandolfo, Domenica, 4 settembre 2011, Dopo l'angelus, in riferimento a Mt 18,15-20: «Im Evangelium des heutigen Sonntags spricht der Herr von der gemeinsamen Verantwortung, die Menschen füreinander haben. Herausforderungen und Irrwege einzelner müssen zur Sorge und zum Gebetsanliegen aller werden. Jesus ruft jene, die ihm nachfolgen, in die Gemeinschaft und gibt ihnen Verantwortungssinn und den Mut zur Wahrheit. Gott will, daß wir füreinander Diener des Segens seien».

47 Omelia della veglia di Pasqua del 2008, fonte: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080322\\_veglia-pasquale\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080322_veglia-pasquale_it.html).

48 *Ivi.*

49 *Ivi.*

50 *Ivi.*

51 Cf. Omelia del giovedì santo del 2008: «Die Waschung, die Jesus seinen Jüngern schenkt, ist zunächst einfach seine Tat – Gabe der Reinheit, der Gottfähigkeit, die er ihnen schenkt. Aber die Gabe wird dann zum Beispiel, zum Auftrag, gegenseitig füreinander dasselbe zu tun. Die Väter haben diese Zweifelt der Aspekte der Fußwaschung mit den Worten *sacramentum* und *exemplum* bezeichnet. *Sacramentum* meint dabei nicht ein bestimmtes Sakrament von den sieben, sondern das Mysterium Christi als ganzes, von der Inkarnation hin zu Kreuz und Auferstehung: Dies Ganze wird zur heilenden und heiligenden Kraft, zur verwandelnden Kraft für die Menschen, wird unsere *Metabasis*, unsere Umformung in ein neues Sein hinein, in die Offenheit für Gott und in die Gemeinschaft mit ihm. Aber dieses neue Sein, das er uns

«Il cristianesimo è innanzitutto dono: Dio si dà a noi - egli non ci dà qualcosa, ma se stesso. E questo non è solo all'inizio, nel momento della conversione. Egli rimane continuamente il donante. Egli si dona ancora e ancora. Egli va sempre avanti a noi»<sup>53</sup>.

Certamente tutto ciò richiede un particolare processo d'apprendimento: è l'apprendimento della via dell'amore<sup>54</sup>, quell'amore che abbiamo visto nel suo nascere come amore degli enti e degli amici, che però nel Noi di una comunità quale la Chiesa e a partire dall'eucaristia, diventa amore che si dona, fino al dono continuo e infaticabile di chi diventa forza di pace, portatore di un dono sempre ricevuto e pertanto sempre da dare agli altri<sup>55</sup>. Infatti, avvicinandoci di più a Cristo e restando accanto a lui ("*Bei-ihm-Sein*"), cresciamo nella fede<sup>56</sup>, ma diventiamo anche capaci di essere accanto al bisognoso, perché «fede e carità si esigono a vicenda, così che l'una permette all'altra di attuare il suo cammino»<sup>57</sup>.

---

einfach gibt ohne unser Verdienst, muß dann zur Dynamik neuen Lebens in uns werden. Das Miteinander von Geschenk und Beispiel, das wir im Fußwaschungs-Evangelium finden, ist charakteristisch für das Wesen des Christentums überhaupt». Fonte:

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080320\\_coena-domini\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080320_coena-domini_ge.html).

52 *Ivi*: «Wenn wir dem Evangelium achtsam zuhören, können wir in der Begebenheit von der Fußwaschung zwei verschiedene Aspekte feststellen. Die Waschung, die Jesus seinen Jüngern schenkt, ist zunächst einfach seine Tat – Gabe der Reinheit, der Gottfähigkeit, die er ihnen schenkt... Christentum ist nicht eine Art Moralismus, ein bloßes ethisches System. Am Anfang steht nicht unser Tun, unsere moralische Tüchtigkeit».

53 *Ivi*: «Christentum ist zuallererst Geschenk: Gott gibt sich uns – nicht etwas gibt er uns, sondern sich selbst. Und dies steht nicht nur am Anfang, im Augenblick der Bekehrung. Er bleibt immerfort der Schenkende. Er beschenkt uns immer wieder. Er ist uns immer voraus».

54 Di tale apprendimento troviamo ancora delle tracce molto vistose nel messaggio di Papa Benedetto all'arcivescovo di Monaco in occasione dell'incontro internazionale di preghiera per la pace (11-13 settembre 2011), dove il Papa riassume i singoli passaggi da noi evidenziati che vanno dall'essere accanto, all'essere un Noi, all'essere una comunità, fino all'essere per gli altri. Ecco il testo: «Das Leitwort des Friedentreffens „Bound to live together" / „Zusammen leben – unsere Bestimmung" erinnert daran, daß wir Menschen aufeinander verwiesen sind. Dieses Miteinander ist zunächst einfach eine Vorgabe, die aus dem Menschsein selber stammt. Es ist dann unsere Aufgabe, dem einen positiven Gehalt zu geben. Das Miteinander kann zum Gegeneinander, kann zur Hölle werden, wenn wir einander nicht annehmen lernen, wenn jeder nur er selber sein will. Es kann aber auch ein Geschenk sein, wenn wir uns füreinander öffnen, wenn wir uns einander geben. So kommt alles darauf an, die Vorgabe des Miteinanders als Aufgabe und als Geschenk zu verstehen; die wahre Weise des Miteinander zu finden. Dieses Miteinander, das früher regional beschränkt bleiben konnte, kann heute nur noch universal gelebt werden. Das Subjekt des Miteinander ist heute die Menschheit als Ganze. Treffen wie dasjenige von Assisi und so auch das gegenwärtige von München sind Gelegenheiten für die Religionen, sich selbst zu erforschen und zu fragen, wie sie Kräfte des Miteinander werden können» (l'evidenziazione è nostra, la fonte è: [http://press.catholica.va/news\\_services/bulletin/news/28004.php?index=28004&po\\_date=12.09.2011&lang=sp](http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/28004.php?index=28004&po_date=12.09.2011&lang=sp)).

55 *Ivi*: «Dies müssen wir immer neu lernen. Wesentlicher Sinn solcher Begegnungen ist es, daß wir den Fernen und den Nahen im gleichen Geist des Friedens begegnen, den Christus uns vorgelebt hat. Wir müssen lernen, nicht nebeneinander, sondern miteinander zu leben, d.h. das Herz füreinander zu öffnen, den Mitmenschen an unseren Freuden, Hoffnungen und Sorgen Anteil nehmen zu lassen. Das Herz ist der Ort, an dem Gott uns berührt. Deshalb hat die Religion, in der es um die Begegnung des Menschen mit dem Geheimnis Gottes geht, mit der Frage des Friedens wesentlich zu tun. Wenn Religion die Begegnung mit Gott verfehlt, ihn zu sich herabzieht, statt uns zu ihm hinaufzuheben, ihn sozusagen zu unserem Eigentum macht, dann kann sie auf solche Weise zur Zerstörung des Friedens beitragen. Wenn sie aber zum göttlichen Gott, zum Schöpfer und Erlöser aller Menschen hinfindet, dann ist sie Kraft des Friedens. Wir wissen, daß es auch im Christentum praktische Verfehlungen des Gottesbildes gegeben hat, die Zerstörung von Friede bewirkten. Um so mehr sind wir alle gerufen, uns vom göttlichen Gott her reinigen zu lassen und so Menschen des Friedens zu werden».

<sup>56</sup> *Porta fidei*, 10.

<sup>57</sup> *Ivi*, 14.