

L'INVITO

«Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i tuoi vicini ricchi; altrimenti anch'essi inviteranno te e tu ne avresti il contraccambio, ma quando tieni un convito invita i poveri, gli storpi, gli zoppi, i ciechi; e sarai felice, perché non hanno di che ricompensarti; ma ne avrai ricompensa nella resurrezione dei giusti». (Lc. 14, 12-14)

... è venuto il tempo in cui, nè su questo monte, nè in Gerusalemme, adorerete il Padre... Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. (Gv. 4,21-23)

Trimestrale - Spedizione in abb. post. 50%
Redazione e amministrazione: Via Salè 111 - 38050 Povo (TN)

n. 163

Primavera 1996 - Anno XIX

SOMMARIO • Per una lettura del Cantico dei Cantici • Viaggio al Monte Amiata • Sono salito a Barbiana • Chiesa dei poveri, chiesa povera • Perché ogni uomo cerca la libertà • La teologia della liberazione • Creare spazi per credere

Sul n. 162 de L'INVITO abbiamo pubblicato:
L'APPELLO dal POPOLO di DIO. NOI SIAMO CHIESA
con l'inserito per la raccolta delle firme. Chi non lo
avesse già fatto cerchi di recuperarlo e spedirlo, con le
firme che riuscirà a raccogliere, a uno degli indirizzi ivi
segnalati.

ABBONARSI a L'INVITO è il modo più con-
creto non solo per collaborare a risolvere i problemi
delle nostre ristrettezze economiche, ma anche per
inviarci un segno che di queste cose di cui ci interes-
siamo vale la pena di continuare a discutere, ad appro-
fondire, a suscitare dibattito e riflessione.

S.O.S.
CAMPAGNA ABBONAMENTI
1996

Il versamento di L. 20.000 va fatto sul c.c.p. n. 16543381
intestato a L'INVITO - Via Salè, n. 111 - 38050 POVO (TN).

Per una lettura del Cantico dei Cantici

di Paolo De Benedetti

Il primo febbraio 1995 nell'ambito dell'evento culturale, organizzato dall'assessorato alla cultura del Comune di Trento parallelo alla stagione teatrale, che proponeva la messa in scena presso l'Auditorium S. Chiara di Trento della coreografia "Cantico" di Virgilio Sieni, il professor Paolo De Benedetti teneva a Palazzo Geremia introdotto da mons. Iginio Rogger, come preparazione allo spettacolo, una conversazione dal titolo "Per una lettura del 'Cantico dei Cantici'".

Siamo lieti di proporre ai lettori de L'INVITO la trascrizione, riveduta dall'autore, di quella pregnante conversazione.

Sono molto grato a mons. Rogger anche perché ci ha fornito una breve storia dell'interpretazione tipologica del Cantico. E se io darò interpretazioni diverse, non lo farò per contraddire queste interpretazioni, ma in base al principio ebraico che ogni parola della Scrittura ha settanta sensi; ossia può essere recepita dai "settanta popoli" del mondo, da ciascuno secondo le sue esigenze e i suoi bisogni. Ricordo anche che a cavallo dell'era cristiana esistevano due scuole rabbiniche ("Casa di Hillel" e "Casa di Shammaj") discordi su quasi tutto: ma una voce celeste rassicurò i rispettivi discepoli dicendo: "Queste

e quelle sono Parole del Dio vivente". Né mons. Rogger né io siamo il Dio vivente, però incoraggiati da questa voce celeste e dalla ricchezza dei sensi della Scrittura possiamo anche accumulare le interpretazioni.

Come epigrafe al discorso, vorrei leggervi tre testi biblici che non sono nel Cantico. E' un uso ebraico quello che inizia da un testo lontano per arrivare a commentare un testo vicino. Il primo è un testo di Geremia (31,22): "Perché il Signore ha fatto una cosa nuova sulla terra: la donna circonda l'uomo". E poi nel libro dei Proverbi (30,18-19) troviamo: "Tre

cose sono troppo meravigliose per me, e quattro non comprendo: il sentiero dell'aquila nei cieli, il sentiero di un serpente sulla roccia, il sentiero di una nave in alto mare, il sentiero di un uomo in una fanciulla". E infine in Geremia compare quattro volte (7,34; 16,9; 25,10; 33,11) questa frase, che si canta nel rito ebraico del matrimonio, e che vi dirò in ebraico, anche se non tutti voi lo sapete, per la sua musicalità: "*Qol sasson we-qol simchà, qol chatàn we-qol kallà*", "Voce di giubilo e voce di gioia, voce dello sposo e voce della sposa". Ho citato questi tre testi perché il Cantico dei cantici non è l'unico luogo biblico dove si esalta l'amore; però qui lo si esalta in un modo esclusivo. E questi 117 versetti di cui il Cantico è composto, hanno una caratteristica che in tutta la Bibbia è partecipata solo dal libro di Ester (nel testo ebraico, non nella redazione greca): né nel Cantico né in Ester si nomina Dio.

Perché mettere tra i libri sacri due libri in cui non si nomina Dio?

Le decisioni prese furono ispirate a due diversi ragionamenti; ma per il Cantico dei cantici il dibattito fu - diciamo così - troncato dal più grande maestro di Israele, rabbi Aqivà, morto martire di Adriano nel 135, che disse: "Tutta la Scrittura è santa; il Cantico dei cantici è il Santo dei Santi". E soggiunse: "Tutto il mondo non è degno del giorno in cui fu dato il Cantico dei cantici". Quindi sulla

autorità di rabbi Aqivà questo libro fu incluso nella Bibbia.

Potremmo dire, un po' scherzando, che se oggi una qualunque chiesa o sinagoga avesse avuto il compito di fare il canone, l'avrebbe escluso quasi certamente. Grazie, dunque, a rabbi Aqivà. In realtà, se i credenti ebrei e cristiani ritengono che la Scrittura è ispirata dallo Spirito Santo, occorre riconoscere che lo Spirito Santo ha soffiato soprattutto su quegli anonimi maestri che hanno redatto il canone e che hanno deciso inclusioni ed esclusioni. E bisogna veramente dire che l'inclusione del Cantico dei cantici nella Scrittura è un fatto di cui scopriamo sempre più e sempre di nuovo l'importanza. E forse noi oggi scopriamo talvolta la Scrittura - se è lecito fare questo atto di superbia verso i padri ebrei e cristiani - molto meglio di loro.

Rabbi Aqivà deplorava che ai suoi tempi il Cantico dei cantici venisse cantato nelle osterie (ma io credo che non sarebbe male se nelle osterie si cantassero cose del genere). Questo suo disdegno per l'uso profano del Cantico dimostra come egli non pretendesse una presenza scritta del nome di Dio per scorgervi la Parola. Ma poniamoci due domande preliminari: che cos'è il Cantico dei cantici? In che cosa consiste da un punto di vista letterario? Seconda domanda: perché è nella Bibbia? E poi una terza domanda conclusiva: attraverso i

tempi di lettura, in più di duemila anni di lettura, quali sensi ha acquistato e quali sensi ha perso, se ne ha persi e ne ha acquistati?

Che cos'è il Cantico: in epoca moderna - poiché una volta non ci si poneva questa domanda - sono state fatte varie ipotesi. Qualcuno ha pensato che sia un dramma, con dei personaggi-attori che parlano; ma, prima di tutto, non esisteva teatro nell'ambiente dove è nata la Bibbia; in secondo luogo, la vicenda del Cantico è senza svolgimento; in terza istanza, non è sempre facile distinguere gli interlocutori. E' un poema? In senso molto metaforico, sì, un poema o, come di solito si dice, una sequenza di cinque o sei poemi. Per esempio la Bibbia di Gerusalemme suddivide il testo in primo poema, secondo poema, terzo poema. Questa divisione in poemi ha un certo vantaggio, cioè ci insegna la cosa fondamentale: che il Cantico dei cantici non è un'opera costruita, ma è una raccolta di canti. Tale raccolta arriva nella Bibbia certamente dopo una storia precedente: ossia questi canti non sono nati per iniziativa di quello che un tempo si chiamava l'agiografo. Sono canti d'amore: canti popolari, come si pensava in passato, o canti raffinati, come affermano critici più recenti? Potrebbe essere l'una e l'altra cosa. Secondo alcuni studiosi i canti avrebbero attraversato una prima fase in cui non erano solo questi,

o tutti questi, e rappresentavano le nozze di due divinità babilonesi: Tammuz e Ishtar, o altra divinità femminile. Sarebbero stati recepiti - come è avvenuto a esempio per il racconto del diluvio - e demitizzati dagli scrittori ebrei. Una diversa interpretazione risale all'incirca al 1873, quando il console di Prussia a Damasco, J.C.Wetzstein, notò che nei matrimoni tra gli arabi si cantavano canti in cui "lui" e "lei" erano chiamati il re e la regina. Questa identificazione ebbe molta fortuna e si ritenne di applicarla alla genesi del Cantico dei cantici. Ipotesi anche questa oggi abbandonata, perché - a parte la distanza temporale - nel Cantico c'è il re ma non la regina. Quasi certamente il Cantico rivela un influsso della antica poesia d'amore egiziana. Chi conosce a esempio i cosiddetti "canti del sicomoro", trova molte immagini simili. La difficoltà è anche qui una distanza di circa mille anni tra la steura dei canti egiziani e il Cantico. Tuttavia la persistenza del patrimonio orale nell'antico Vicino Oriente non si può misurare con i "parametri di oblio" odierni. Ultimamente un illustre semitista dell'Università di Roma, Giovanni Garbini, tanto acuto quanto controcorrente, ha voluto ravvisare nel Cantico una "quasi dipendenza" da Teocrito, e ha individuato dodici paralleli con questo poeta. Pertanto ha abbassato la datazione del Cantico all'anno 68 a.e.v. In realtà la maggioranza degli studiosi lo

colloca tra il sec. V e il III a.e.v., e non pare irragionevole porre la ste-sura intorno al 400.

Quanto al contenuto, oggi vorremmo essere più prudenti che in passato, e vedervi una raccolta di canti d'amore in cui ci sono due, o forse tre, protagonisti che non hanno lo scopo di costruire una storia, ma di celebrare l'amore. L'amore non è l'argomento principale del Cantico dei cantici, ma il suo unico argomento. E non è un amore tra la sposa e lo sposo, ma tra due amanti. Nella Bibbia di Gerusalemme - non in quella TOB - i personaggi sono chiamati sempre "lo sposo" e "la sposa", ma non lo sono; c'è soltanto un punto (5,1) in cui l'amica è chiamata "sposa", ma non nel senso di donna maritata, ma di fidanzata, promessa. Il Cantico è entrato nella Bibbia come s'è detto, per l'autorità di rabbi Aqivà (e per la lettura tipologica che ne hanno fatto ebrei e cristiani), ma a favore della sua canonizzazione ha giocato un altro elemento: nel canone ebraico - poi recepito dai cristiani - potevano entrare solo i libri ritenuti anteriori a Esdra, cioè al sec. V a.e.v. Si credeva infatti che nella presa di Gerusalemme sotto Nabucodonosor (587/6 a.e.v.) tutta la Bibbia fosse andata distrutta e che Esdra, per miracolosa ispirazione e per prodigiosa memoria, l'avesse riscritta. Ora il Cantico dei cantici ha come sovratitolo "Cantico dei cantici di Salomo-

ne". E con questo falso passaporto ha potuto attraversare la frontiera della canonicità. Quante volte noi abbiamo dei testi nel canone per errore! C'è da riflettere su questo. Perché gli antichi, che non conoscevano la critica biblica, hanno creduto cose non vere, e grazie a questi errori provvidenziali noi abbiamo nel canone, per es., il Cantico, Qohelet, Daniele ecc. Come ha detto mons. Rogger, in realtà poi la presenza nel canone è stata giustificata dalle interpretazioni allegoriche e tipologiche secondo il principio delle corrispondenze. Tale principio è quello per cui nella lettura di un testo biblico io ne ho presente un altro. Nel caso nostro da una parte ho lo "sposo", dall'altra ho Cristo; oppure da una parte ho lo "sposo", dall'altra ho il popolo di Israele; oppure "lui" è Dio e "lei" l'anima ecc. Origene ha cominciato, poi è stata una gara frenetica a costruire corrispondenze. Potremmo dire che, una volta entrato nel canone, il Cantico ha acquistato dei sensi che non aveva. Anche nei salmi avviene così: sappiamo che alcuni salmi sono stati, per così dire, "riciclati"; erano salmi per le divinità, per i Baal, e il contesto ha dato poi altri sensi al testo. Quindi il Cantico è nella Bibbia, per motivazioni che riteniamo in parte fondate e in parte infondate, ma siamo grati sia alle une che alle altre. Come ha osservato Romeo Cavetto (*Il Cantico dei cantici*, Dispense "pro manuscripto" di Biblia, Semina-

ri di studio estivi 1989, pp. 135-139) se volessimo definire in poche parole il significato del Cantico, diremmo che esso rende cultura la sensualità; ossia è una esaltazione letteraria, poetica, musicale e anche visiva - è tutto un rutilare di immagini - della sensualità. Ed è l'unico libro in cui l'iniziativa appartiene alla donna. Lo si comprende sin dal versetto di apertura (1,2): "Mi baci con i baci della sua bocca" (di lui). C'è un solo esempio, fuori dal Cantico, di iniziativa femminile nell'amore: quella di Mical, figlia di Saul, che si innamora di Davide (1 Sam 18,20). Il grande teologo Karl Barth attribuisce a questo primato della iniziativa femminile nel Cantico addirittura una valenza escatologica, nel senso che realizza veramente quel superamento della religione "maschile" che nel tempo storico si realizza così lentamente e imperfettamente. La sublimazione, il "progresso" che Barth legge nel Cantico in chiave escatologica, è espresso da rabbi Aqivà con una immagine: il Cantico è da lui paragonato a una farina che viene setacciata molte volte, finché rimane il fior di farina nel senso più puro (il fior di farina era quello che si offriva a Dio nelle oblazioni). Questo amore sensuale è dunque un'oblazione paragonabile a quella del culto.

Due sono le letture ebraiche del Cantico e tutte e due sono allegoriche. Una è del Targum, cioè della

parafraasi aramaica, e una del Mi-drash, cioè del commento omiletico. La lettura midrashica è simile a quelle cristiane: il Cantico simboleggerebbe l'amore di Dio (lui), per il popolo di Israele (lei); quella targumica è storica, cioè vuol vedere nel Cantico - attraverso i vari episodi e le varie immagini - la storia del popolo di Israele dall'inizio al termine escatologico. E anche se si tratta di una lettura molto artificiosa, è bello pensare che in una vicenda d'amore si individui tutta l'opera di Dio a favore di Israele. E questa opera viene letta dal Targum (*Il Cantico dei cantici, antica interpretazione ebraica*, a cura di Umberto Neri, Città Nuova Editrice, Roma 1976, pp. 77-80) come la successione di dieci canti, di cui il Cantico è il penultimo:

"Dieci cantici sono stati detti in questo mondo: ma questo cantico (il Cantico dei cantici) è il più glorioso di tutti.

Il primo cantico lo disse Adamo, quando fu assolto dal suo peccato, poiché venne il giorno di sabato e lo difese; egli allora aprì la sua bocca e disse: *Salmo, cantico per il giorno di sabato* (è il salmo 92 che viene attribuito ad Adamo).

Il secondo cantico lo disse Mosè con i figli di Israele, quando il Sovrano del mondo fendette per loro il Mar Rosso, e tutti aprirono la loro bocca, e come uno solo dissero il cantico, come sta scritto:

Allora Mosè e i figli di Israele cantarono la lode (la 'Cantica del mare', Es 15).

Il terzo cantico lo dissero i figli di Israele quando fu dato loro il pozzo dell'acqua, come sta scritto: Allora Israele cantò la lode (il 'Canto del pozzo', Nm 21,17-18).

Il quarto cantico lo disse Mosè profeta, quando venne il suo tempo di partirsene dal mondo; e con esso ammonì il popolo della casa di Israele, come sta scritto: Ascoltate, o cieli, e parlerò (il 'Cantico di testimonianza', Dt 32,1-43).

Il quinto cantico lo disse Giosuè figlio di Nun quando combatté la battaglia contro Gabaon, e per lui il sole e la luna si fermarono trentadue ore e cessarono di dire il loro cantico; egli stesso allora aprì la sua bocca e disse il cantico, come sta scritto: Allora Giosuè cantò la lode davanti al Signore (in realtà il testo non dice: 'Fermati o sole', come noi di solito riportiamo, ma: 'Taci o sole', poiché il sole e la luna nella tradizione ebraica durante il loro percorso cantano, e quindi dire al sole di tacere è come dire di fermarsi (Gs 10,12-13).

Il sesto cantico lo dissero Barak e Debora nel giorno in cui il Signore diede Sisara e i suoi servi nelle mani dei figli di Israele, come sta scritto: E Debora e Barak figlio di Abinoam cantarono la lode (il 'Cantico di Debora', Gdc 5,2-31)

Il settimo cantico lo disse Anna quando le fu dato un figlio da parte del Signore, come sta scritto: E Anna pregò in profezia, e disse (il 'Cantico di Anna', 1 Sam 2,1-10).

L'ottavo cantico lo disse Davide re di Israele, per tutti i prodigi che aveva fatto per lui il Signore; egli aprì la sua bocca e disse il cantico, come sta scritto: E Davide in profezia cantò la lode davanti al Signore (2 Sam 22,2-51: è un cantico quasi identico al salmo 18).

Il nono cantico lo disse Salomone re di Israele, in Spirito Santo, davanti al Sovrano di tutto il mondo, il Signore (è il Cantico dei cantici).

E il decimo cantico lo diranno i redenti quando saranno riscattati dall'esilio, come è scritto e spiegato per mezzo del profeta Isaia; come sta scritto: Quel cantico sarà per voi gioia, come la notte in cui si celebra la festa di Pasqua, e c'è gioia nel cuore del popolo che va ad apparire davanti al Signore tre volte all'anno con varie specie di strumenti e suono di timpano, sul monte del Signore, per rendere culto davanti al Signore, il forte di Israele (parafrasi interpretativa di Is 30,29)."

In certo senso, in questa concezione storico-mistica il Cantico dei cantici è destinato a risuonare nel mondo fino a quando si compirà la redenzione.

Oggi la chiave ermeneutica del Cantico è individuata nella constatazione che i due protagonisti non sono sposi, e che il poema è una celebrazione, come osserva Cavedo, dell'unione ritardata: "lei" e "lui" anelano a una unione sessuale che tuttavia rimandano, in un gioco di fughe reciproche. "... Una voce! Il mio diletto! Eccolo, viene saltando per i monti, balzando per le colline... Eccolo, egli sta dietro il nostro muro; guarda dalla finestra, spia attraverso le inferriate. Ora parla il mio diletto e mi dice: alzati, amica mia, mia bella, e vieni!" (2,8-10). E poi però, quando lei apre la porta, lui non c'è più, è fuggito. Lei lo cerca sulle mura e nelle strade della città di notte: "Sul mio letto, lungo la notte, ho cercato l'amato del mio cuore; l'ho cercato, ma non l'ho trovato" (3,1). Il compimento di questo gioco porrebbe fine al poema. L'amore, nel Cantico, è nutrito di vagheggiamenti e di sguardi. Sebbene nella poesia biblica il "vedere" giochi poco a confronto dell'"udire", nel Cantico figurano due poemi "visivi" che corrispondono a un genere letterario arabo, il "wasf". Si tratta della descrizione della donna amata: al cap. 4,1-7 abbiamo una descrizione dalla testa ai piedi, al cap. 7,2-8 abbiamo una descrizione dai piedi alla testa. L'amato passa dalla contemplazione al desiderio sensuale: "Ho detto: salirò sulla palma, coglierò i grappoli di datteri; mi siano i tuoi seni come grappoli d'uva e il

profumo del tuo respiro come di pomi" (7,9). Qualche interprete scorre la consumazione in 6,11: "Nel giardino dei noci io sono sceso, per vedere il verdeggiare della valle", ma la fuga reciproca non è finita, il desiderio non è pienamente appagato.

Vorrei ora leggere quello che scrive un grande commentatore del Cantico, Helmut Gollwitzer (in *Il poema biblico dell'amore tra uomo e donna*, Claudiana, Torino 1985): "La presenza di questo scritto nella Bibbia è una sfida alla chiesa e ai cristiani a stabilire finalmente un rapporto semplice e naturale con il sesso e con l'eros. E qui 'semplice e naturale' significa rallegrarsi che una tal cosa esista. Questo piacere, che è una delle più potenti e belle sensazioni che esistano, è un magnifico dono del Creatore. Guardate - dice la Bibbia -, ascoltate questi due innamorati, come si rallegrano, ciascuno per il corpo dell'altro nella sua diversità, vedete come si contemplanano estasiati, nudi e scoperti, dalla testa ai piedi, come anelano alle carezze e all'amplesso notturno! Adamo ed Eva nel paradiso terrestre, senza vergogna, felicità del sesso - questo vuol dire 'egli li credè maschio e femmina'. Come potreste cadere in errore al punto di considerare tutto ciò come peccaminoso e di equiparare la sensualità all'immoralità?... Non è affatto un 'residuo terreno penoso da portare' per voi esseri umani, quasi che foste

costretti a cercare di diventare puri spiriti" (p. 79). Gollwitzer cita una bellissima frase di Lutero: "Corpus est de Deo" (op. cit. p. 76). Il cristianesimo è arrivato a queste costatazioni oggi, quando si è liberato da quegli influssi ascetici che molto spesso venivano dallo stoicismo e dal neoplatonismo. Mi sia consentito osservare che se fosse toccato ai padri della chiesa o ai teologi del passato stabilire come far nascere i bambini, certamente avrebbero scelto il cavolo e non l'amplesso! Ma Dio si prende gioco delle tortuosità degli uomini. Gollwitzer riferisce un'altra frase di Lutero, forse scandalosa per orecchie troppo raffinate, ma che potrebbe aiutarci a guardare con occhio più biblico, cioè meno spirituale, la carnalità: "Non bisogna credere che nell'uomo e nel mondo ci sia una parte che è più spirituale e una parte indegna di Dio. No. Dio è tanto presente nello spirito dell'uomo quanto nelle trippe di un topo" (op. cit. p. 76). E allora questo spirito sensuale - mi si permetta l'ossimoro - celebrato dal Cantico dei cantici, è in realtà da vedere come la totalità di ciò che Dio ha fatto.

Su questa stessa linea di pensiero si trovano le osservazioni di Dietrich Bonhoeffer (*Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969). In una sua lettera dal carcere all'amico Bethge del 2 giugno 1944 egli dice: "Ti scriverò in Italia a proposito del Cantico dei can-

tici. Mi piacerebbe leggerlo come un canto d'amore terreno. Questa è forse la sua migliore interpretazione 'cristologica'. Devo riflettere ancora su Efesini 5". In un altro passo, del 20 maggio 1944, aggiunge: "E' il rischio implicito in ogni grande amore, quello di smarrirvi ... starei per dire la polifonia dell'esistenza. Voglio dire che Dio e la sua eternità pretendono di essere amati dal profondo del cuore, senza però che l'amore terreno ne venga danneggiato o indebolito, qualcosa come un canto fermo, piuttosto, in rapporto al quale le altre voci della vita formino il contrappunto; l'amore terreno è uno di questi temi contrappuntistici, del tutto autonomi e tuttavia correlati al canto fermo. Non c'è, forse, nella Bibbia il Cantico dei cantici? In verità non sapremmo immaginare un amore più caldo, più sensuale, più incandescente di quello che vi viene cantato (cfr. 7,6!) ed è importante che si trovi nella Bibbia a smentire tutti coloro che vedono il cristianesimo nella moderazione delle passioni". E anche, a proposito del Qohelet, Bonhoeffer dice qualcosa che ci aiuta a comprendere il Cantico (Lettera del 18 dicembre 1943): "Tutto ha il suo tempo: un tempo per piangere e un tempo per ridere... un tempo per abbracciare e un tempo per essere lontano dall'amplesso... un tempo per lacerare e un tempo per cucire...". E nella stessa lettera scrive: "Penso che dobbiamo amare tanto Dio, nella

nostra vita e in ciò che egli ci concede di bene, e dobbiamo avere una tale fiducia in lui, che quando giunge il momento - ma solo allora! - si possa andare a lui con amore, fiducia e gioia. Ma - per dirla franca - che un uomo tra le braccia di sua moglie debba bramare l'aldilà, è a essere indulgenti, mancanza di gusto e comunque non la volontà di Dio". Nell'abbraccio dei due amanti del Cantico non si intromette Dio, sono loro due soli, ma Dio li contempla certamente e sorride a questa bellissima cosa.

Come si vede, oggi bisogna ricominciare da capo la lettura e la comprensione del Cantico: i padri e i rabbini ci hanno lavorato per secoli, e proprio perché noi troviamo estranea questa lettura - estranea ma non illegittima, una delle settanta - dobbiamo impegnarci a trovare altri sensi per noi. Emmanuel Levinas afferma che nella Scrittura c'è sempre una parola proprio per me: se un uomo non nasce, un senso non si rivela. E' questa parola che vogliamo trovare nel Cantico dei cantici.

Gollwitzer si pone ancora un problema: questi due giovani che si amano così sensualmente si sposeranno, avranno figli, non potranno vivere il Cantico in ogni momento della loro vita: certo; ma in ogni momento si deve godere quel particolare momento. Il principio della

responsabilità subentrerà: ma non è la storia del Cantico, è il resto della Bibbia. Credo che potremmo concludere la vicenda di questi due amanti proprio con la settima benedizione del rito matrimoniale ebraico, che è una combinazione dello spirito del Cantico e delle parole di Geremia già citate: "Benedetto Tu o Signore Dio nostro, re del mondo, che hai creato la gioia e la letizia, lo sposo e la sposa, l'allegrezza e il canto, il godimento e il gaudio, l'amore e la fratellanza, la pace e l'amicizia. Fa', o Signore Dio nostro, che si odano presto nelle città della Giudea e nelle strade di Gerusalemme voci di gioia e voci di giubilo, canti giocondi di sposi dal loro baldacchino (il baldacchino nuziale) e di giovani dal banchetto della loro festa. Benedetto Tu o Signore che fai gioire lo sposo con la sposa". Questa non è l'ultima pagina del Cantico, ma la pagina che viene dopo il Cantico dei cantici, e che trasmette agli sposi il profumo, il calore, la delizia di questi 117 versetti. Non ringrazieremo mai abbastanza lo Spirito Santo - sia ebrei che cristiani - per aver fatto posto nella Parola di Dio alla celebrazione dell'amore, dell'eros. Ma per molti secoli non siamo stati capaci di coglierlo completamente, e lo abbiamo avvolto nei veli dell'allegoria: oggi è quasi una seconda rivelazione quella che ci consente di unirvi a questi due giovani e di godere con loro.



Viaggio al Monte Amiata per capire l'“uomo planetario” di Padre Ernesto Balducci

di Alberto Trevisan

Sul n. 158 de L'INVITO Alberto Trevisan aveva scritto un ricordo di P. David Maria Turollo inquadrandolo tra le voci profetiche del nostro tempo. Al di là delle date di anniversario che la trimestralizzazione de L'INVITO non ci permette di osservare fedelmente siamo ben lieti di ospitare in questo numero il ricordo di p. Ernesto Balducci e di don Lorenzo Milani che anche noi riconosciamo come appartenenti alla dimensione profetica della fede e della Chiesa.

Ricordare Padre Ernesto Balducci è l'ultima tappa di un «viaggio», non solo intellettuale, iniziato lo scorso anno, alla ricerca delle origini e dei luoghi dove hanno vissuto tre grandi «testimoni di pace»: Don Lorenzo Milani, Padre Davide Maria Turollo e, appunto, Padre Ernesto Balducci.

Una piccola «trilogia» per la cultura della pace, fatta di emozioni, di ricordi, di sentimenti, di vissuti ma soprattutto animata dalla convinzione di non dimenticare chi ha segnato la strada della nostra epoca con grandi testimonianze, con grandi intuizioni, con grandi idealità.

Per arrivare a S. FIORA, dove Padre Ernesto nacque nel 1922 e ora vi riposa dal 1992, ci si deve inerpicare per una strada irta e sinuosa, la stessa strada che conduce al Monte Amiata, la montagna più elevata della Toscana, dotata di caratteristiche ambientali e naturali di rara bellezza, famosa per le sue miniere di solfuro di mercurio.

E anche questo viaggio mi ha confermato l'idea che non è sufficiente aver letto i libri, sentito i discorsi e persino avere avuto conoscenza diretta delle persone per capirle sino in fondo: visitare i loro luoghi, le loro

origini significa capire le sfumature più profonde della loro personalità, del loro pensiero, delle loro peculiarità.

Il monte Amiata, questo paesino di S. Fiora inerpicato sulle pendici di questo monte, il borgo antico della cittadina, le sue case, i suoi paesani ci permettono di capire meglio la figura di Padre Ernesto.

Figlio di operai, costretto giovanissimo a confrontarsi, anche se per poco tempo, con il duro lavoro di fabbro, per sostituire il padre disoccupato, Padre Ernesto viene quasi «scelto» dalla sua comunità per andare a studiare per coltivare quella sua «mania per i libri», che lo condusse poi a diventare uomo di elevatissima cultura, uomo di chiesa dalle grandi intuizioni, infaticabile scrittore (oltre 50 libri).

L'avevo conosciuto nella sua Badia di Fiesole negli anni '70: dovevamo preparare assieme la difesa di un processo per obiezione di coscienza, poiché anche la sua rivista «Testimonianze», pubblicando integralmente il testo della mia dichiarazione di obiezione al servizio militare, era stata denunciata per apologia di reato.

Padre Ernesto non era alla sua prima esperienza giudiziaria: già era stato condannato per aver difeso la scelta di uno dei primi obiettori di coscienza in Italia, Giuseppe Gozzini, e come Don Milani fu, per un po'

di tempo, «esiliato» non in montagna, ma a Roma.

Ricordo che in quell'incontro di Fiesole non ero riuscito a cogliere tutta la sua generosità: mi sembrò gentile, ma un po' distaccato, direi poco ospitale, forse alla denuncia non dava grosso peso e sicuramente la sua dimensione era molto più avanzata.

Lo ritrovai più tardi nel «movimento per la pace», così era solito chiamarlo, perché voleva che fosse un movimento di «popolo», trasversale, di massa, legato alle grandi organizzazioni popolari: non aveva dimenticato le sue «origini», il suo popolo, i suoi minatori dell'Amiata, i «comunisti» che gli avevano dato l'assenso di andare a studiare «da prete» per difendere i più deboli e di questo Padre Ernesto non solo non si è mai dimenticato ma ha sempre riservato grande riconoscenza.

Era così legato al suo popolo, alla sua gente, alla sua terra, che, pare non abbia mai lasciato l'Italia: è proprio incredibile che, senza girare il mondo, Padre Balducci, forse unico fra gli uomini di cultura contemporanea, sia riuscito ad anticipare una concezione e una coscienza planetaria dei processi evolutivi del nostro tempo.

È sua l'intuizione dell'«uomo planetario», è sua l'idea di una «globalizzazione» dei problemi e delle soluzioni, è sua la proposta di un «governo mondiale» della pace che sia il risultato della «Lunga marcia dei di-

ritti umani». (Convegno di «Testimonianze» - Firenze, Dicembre 1994).

Sembra quasi impossibile che tanta produzione intellettuale, così acuta, profonda e lungimirante sia uscita da uno dei figli delle miniere dell'Amiata: ma forse sono proprio quelle origini, quel duro lavoro prestato dentro le viscere della terra che hanno «segnato» la dimensione umana di Padre Balducci, e che possono apparire come una metafora del minatore che produce cultura e non solo mercurio.

La vita di ogni uomo sembra veramente «destinata» ad alcune coincidenze: Padre Ernesto ci lascia il 25 aprile (1992) giorno che segna la «liberazione» del nostro Paese, l'inizio della Repubblica.

E proprio di «liberazione» quanto ne ha parlato nel corso della sua vita, Padre Ernesto: lui predicava soprattutto la liberazione dell'uomo!

E non è ancora un caso che le parole dell'ultima omelia di Padre Balducci, alla sua Badia Fiesolana, durante la celebrazione della Pasqua, si rifacessero proprio a queste tematiche.

E a chi gli rimproverava di «andare in politica», alla fine della sua ultima omelia, così rispondeva: «non si va in politica. Anche Gesù non andava in politica, andava verso l'uomo, voleva la liberazione dell'uomo, ha annunciato questa liberazione.

Noi dobbiamo aprirci a questo an-

nuncio, altrimenti siamo una generazione perversa, e non c'è remissione per noi.

Apriamoci dunque a queste ampiezze cosmiche dell'annuncio pasquale e ringraziamo i poveri che ci parlano, ricordando i nostri crimini, senza risentimento, in attesa di poter camminare tutti insieme, mano nella mano nella terra creata da Dio per la nostra gioia».

Pochi giorni dopo, al rientro da uno dei numerosissimi dibattiti, dopo la guerra del Golfo, e sui temi della pace e della liberazione degli oppressi, Padre Ernesto ci lascia.

Il suo progetto di unificazione e centralizzazione del potere internazionale nella prospettiva di un governo mondiale della pace, del rispetto dei diritti umani, della giustizia internazionale rimane il suo testamento politico e culturale e religioso.

Perché anche alle religioni Padre Ernesto chiedeva di rinunciare alla tentazione di «costituirsì come veri luoghi di identità storica per le coscienze insidiate dall'insicurezza sul futuro...»

Le religioni - scriveva P. Balducci nel suo libro "L'uomo planetario" - sono costrette a rivelarsi per quel che sono: produzioni simboliche di gruppi umani, sistemi ideologici in veste sacra».

E ricordando il grande incontro di tutte le religioni ad Assisi, nell'ottobre 1986, era più sicuro che la realizzazione dell'idea del suo «uomo planetario» fosse più vicina, a patto, scriveva, «che noi decidiamo, spogliandoci di ogni costume di violenza, anche

quello divenuto struttura della mente, di morire al nostro passato e di andarci incontro l'un l'altro con le mani colme delle diverse eredità, per stringere tra noi un patto che bandisca ogni arma e stabilisca i modi della comunione creaturale».

Questa era la sua professione di fede, cioè l'impegno per «organizzare la speranza».

E chiunque ateo o marxista o laico l'avesse cercato come cristiano «per completare la serie delle rappresentanze

sul proscenio della cultura, non mi cerchi», ripeteva Padre Ernesto, «Io non sono che un uomo», planetario, appunto.

Sono certo che la coincidenza della sua morte, proprio nel giorno del «25 Aprile», simbolo della liberazione, ci aiuterà a ricordare ancora meglio l'opera di «liberazione planetaria» che Padre Ernesto Balducci ha saputo, con grande intuizione e forza, indicarci.

Un ricordo di Don Milani

«Sono salito a Barbiana...»

Da tempo desideravo conoscere i luoghi dove per quasi quindici anni Don Lorenzo Milani, priore di Barbiana, ha svolto la sua attività di prete e di educatore.

Volevo capire da vicino, quasi toccare con mano le cose, la natura, le persone che hanno circondato la vita di un «profeta» che, ancora oggi, avrebbe sicuramente la forza di dire «I CARE», un motto quasi in traducibile ma che significa «mi sta a cuore». È l'esatto contrario di «Me ne frego», ora ritornato di moda nella nostra società civile e politica.

La strada che parte da Vicchio del Mugello e sale verso Barbiana in po-

chi chilometri si fa sempre più stretta, le curve diventano sinuose e ripide, la folta boscaglia, passo dopo passo, divide la pianura dalla montagna: tutto viene racchiuso, raccolto in mezzo al verde e i rumori, le luci si inseriscono in un'ambiente sempre più isolato, più aromatico, pieno di profumi e di colori.

Questa è la parrocchia di montagna di Don Milani, questa è la sua pieve, lì stava la sua scuola: è molto bello constatare come tutto sia rimasto eguale, poco è cambiato, a parte la strada che proprio i ragazzi di Don Milani hanno realizzato.

Solo percorrendo questa strada,

solo arrivando a Barbiana ci si può fare l'idea di che cosa significa «mandare in montagna un prete», un prete scomodo come lui, che non ebbe timore a scrivere di aver deciso «di spendere la sua vita per l'elevazione civile di ragazzi che uscivano dalla quinta elementare semianalfabeti e se ne andavano a lavorare. Timidi e disprezzati...».

Il sentimento che mi spingeva a Barbiana non era di curiosità, non cercavo certo un turismo alternativo e con grande gioia ho potuto vedere che lassù a Barbiana non si sale per moda: non ci sono insegne, indicazioni, il nome di Don Milani quasi non appare, se non scolpito sulla povera lapide che ricopre la sua tomba a pochi passi dalla sua pieve e soprattutto dalla sua scuola.

Mi spingeva a Barbiana un senso profondo di riconoscimento per quello che Don Milani era riuscito, con la sua meravigliosa testimonianza, a difendere davanti ai giudici il diritto dei giovani all'obiezione di coscienza al servizio militare, al rifiuto della guerra, lui che era stato denunciato per aver scritto quel saggio dal titolo «L'obbedienza non è più una virtù», in risposta all'accusa che i Cappellani Militari avevano rivolto agli obiettori di coscienza, definendoli vili.

Don Milani, pur gravemente ammalato, trovò la forza di esprimere tutte le sue ragioni e i giudici ebbero il coraggio di assolverlo in pieno, non certo per pietà, quanto per quello che era riuscito ad argomentare e in par-

ticolare per tutta la sua opera di educatore.

Quando Don Milani salì a Barbiana c'era una chiesa del Trecento, una canonica, e qualche casa sparsa nei boschi, la strada quasi non esisteva.

Mancava l'acqua, la corrente elettrica, il servizio postale e per i primi anni le lettere arrivavano a Barbiana quando qualcuno scendeva a Vicchio. Spesso lo faceva la maestra che veniva tutte le mattine da Firenze e lasciava la posta sotto una siepe dove qualcuno la ritirava (da «Lettere alla mamma» - L. Milani - Oscar Mondadori).

Alla madre, che gli chiedeva di non fermarsi a Barbiana, Don Lorenzo rispondeva che «non c'era motivo di parlare del domani. Non ti basta l'affanno di ogni giorno? e neanche c'è motivo di considerarmi tarpato se sono quassù. La grandezza di una vita non si misura dalla grandezza del luogo in cui si è svolta, ma da tutt'altra cosa. E neanche le possibilità di far del bene si misurano sul numero dei parrocchiani. Sai bene che ormai non ho più bisogno di andare a cercare nessuno, sono loro che mi cercano e non ho mai un minuto libero. Qui la scuola va a gonfie vele...».

Era una scuola particolare quella che aveva allestito Don Milani, da cui uscì, poco prima della sua morte, la «Lettera ad una professoressa», un libro divenuto punto di riferimento per molti di noi.

Si studiava dodici ore al giorno per trecentosessantacinque giorni all'anno!

Prima che arrivassi io, dice Don Milani, i ragazzi facevano tanta fatica e in più lo stesso orario ma per procurare il cacio e la lana a quelli che stanno in città. Ora che quell'orario glielo faccio fare a scuola dicono che li sacrifico...

Forse anche per questo si è cercato in questi ultimi anni di presentare Don Milani come autoritario, antipedagogico: forse non si è capito che lui aveva fatto una precisa scelta di campo, lui borghese ed istruito, sapeva che per recuperare anni e anni di scuola tradizionale era necessario tanto impegno e soprattutto tanto tempo.

Ma salendo a Barbiana, ora che la strada lo consente, ora che la luce arriva, di questi ragazzi neppure l'ombra: proprio di «quei ragazzi a scuola dal prete». Dalla mattina presto fino a buio, estate e inverno. Nessuno era «negato» per gli studi, ma noi, raccontano quei ragazzi nella loro «Lettera ad una professoressa», eravamo di un altro popolo e lontani...

Il primo giorno mi accompagnò il papà. Ci si mise due ore perché ci facevamo strada con la falce. Poi imparai a farcela in poco più di un'ora.

Barbiana, quando arrivai non mi sembrò una scuola. Nè cattedre, nè lavagne, nè banchi. Solo grandi tavoli attorno a cui si faceva scuola, si mangiava. Di ogni libro una copia sola. I ragazzi gli si stringevano sopra. Si faceva fatica ad accorgersi che

uno era un po' più grande e insegnava.

Il più vecchio di quei maestri aveva sedici anni. Il più piccolo dodici e mi riempiva di ammirazione. Decisi fin da quel giorno che avrei insegnato anch'io... (da «La lettera a una professoressa» pag. 12).

Le case sono ora piccole residenze, le «seconde» case dei cittadini, quasi non si vedono, devono mantenere le privacy e recuperare lo stress delle vicine città.

Ma la chiesa, la scuola sono ancora lì: in particolare la scuola è rimasta intatta. I libri ancora ricoperti e in unica copia da carta da pizzicagnolo, sono sempre così numerosi, e riempiono degli scaffali costruiti con semplici assi e riempiono tutte le pareti della stanza. Così i manifesti appesi ai muri, delle vere e proprie lezioni scritte di storia e infine il manifesto che racchiude il motto della scuola «I CARE», mi sta a cuore, me ne importa!

È stata una grande emozione rivedere questo «simbolo» di una cultura diversa, al termine di un viaggio, non solo in un'Italia minore, ma proprio alla ricerca di uno slancio culturale, ora divenuto così flebile e così difficile da far ripartire.

Rivedere luoghi e persone, pur scomparse, ma simbolo di un cammino di civiltà a pensarci bene non è cosa da poco, se pensiamo che le persone su cui possiamo contare, a me pare, sono sempre di meno.

Ho voluto fare queste riflessioni, un po' a voce alta, proprio nei giorni che ricordano la morte di Don Lorenzo Milani, priore di Barbiana (26 Giugno 1967) per riscoprire i «semi» lasciati da questo grande educatore, alla cui memoria migliaia di scuole e

doposcuola sono intitolate: ricordate le 150 ore, sono quasi il modello che Don Milani ci ha lasciato!

Non dimenticare tutto ciò significa forse trovare più forza per superare quell'aridità culturale che mai avremmo pensato di ritrovare.



Chiesa dei poveri, chiesa povera

di Enrico Chiavacci

In attesa della pubblicazione degli Atti del Convegno «Annunciare la carità, pensare la solidarietà» tenutosi a Firenze dal 22 al 24 settembre u.s. riteniamo di fare cosa utile ai nostri lettori pubblicando la relazione del teologo don Enrico Chiavacci del cui prezioso contributo già in passato le pagine de L'INVITO si sono arricchite.

I

Il grande tema della povertà è un tema sacro nella Bibbia, è sacro nella tradizione spirituale cristiana, ma è assai meno sacro nelle trattazioni teologiche sia di ecclesiologia sia di etica. È presente nelle raccomandazioni di vita buona per i singoli o nelle regole degli istituti di perfezione, ma negli ultimi secoli è quasi scomparso dalla riflessione della Chiesa su se stessa. È riapparso esplicitamente e tematicamente nell'auto-comprensione della Chiesa e della propria missione col Concilio Vaticano II, e da allora è passato troppo poco tempo per una riflessione sistematica su di esso, sia in Ecclesiologia che in Teologia Morale.

D'altra parte il concetto di povertà implica sempre un singolo o un grup-

po in relazione con altri singoli o gruppi. E perciò il tema evangelico della povertà da un lato dovrà sempre esser pensato come momento essenziale del supremo dovere della carità; dall'altro lato dovrà sempre essere pensato in concreto, e fatto proprio nelle scelte del cristiano e della Chiesa, nell'attenzione (e conoscenza) alla realtà sociale – in particolare alla realtà politica ed economica – nel suo continuo fluire.

Oggi, a partire dalla fine degli anni '60, le strutture della vita economica costituiscono un unico sistema planetario: produzione, distribuzione, scambio, ma anche e soprattutto ricerca e sviluppo (R&S) e finanza, tutto si muove ben al di là delle frontiere dei singoli stati o anche di singole aree. Non posso qui illustrare nei dettagli tale situazione: mi limito a

due esempi. Sul mercato del lavoro, in cui l'ora lavorativa costa 25\$ in Germania Ovest e 0,5\$ in India o anche in Russia, un imprenditore può avere interesse a produrre beni o parti di beni in qualunque parte del mondo, per poi assemblarli e commercializzarli in qualunque altra parte. Sul mercato dei capitali, le nuove tecnologie permettono il trasferimento di capitali in tempo reale da un capo all'altro della terra, così che masse enormi di capitale vagano intorno al pianeta senza sosta in cerca sempre e solo della massimizzazione del profitto. Ogni giorno si spostano decine di trilioni (migliaia di miliardi) di dollari, senza che alcun governo o istituzione possa intervenire – e neppure esserne informato: in pratica un governo, anche il più potente, può solo agire sul saggio di interesse, sulle tariffe doganali e sul contingentamento delle importazioni. Esiste dunque un sistema economico planetario unico che determina, o quanto meno condiziona, ogni scelta politica di singoli stati o di grandi aree. Non è perciò possibile nella Chiesa parlare di povertà senza tener conto di questa situazione, che è del tutto nuova nella storia della famiglia umana.

Prima di descrivere le dimensioni della povertà nella famiglia umana, è necessario distinguere due diversi significati del termine «povertà», entrambi presenti nella Scrittura, sia nel

Nuovo che nell'Antico Testamento.

Il primo significato è quello oggi corrente di miseria, cioè di un tenore globale di vita al di sotto di una certa soglia considerata il minimo accettabile in un determinato gruppo, tenore dovuto primariamente alla mancanza di denaro. Oggi la povertà, in questa accezione, deve esser definita da due parametri:

1 - dopo la dichiarazione dei diritti dell'uomo definiti dai documenti fondamentali dell'ONU, dalla carenza di un minimo di vita umanamente dignitosa, sia materialmente che spiritualmente;

2 - data l'unicità del sistema economico e la possibilità di comunicazione a livello planetario, dal distacco profondo rispetto al livello medio di vita possibile ed accettato in molte aree del pianeta.

Il secondo significato è invece tipicamente evangelico – e più in generale biblico – e non è in genere conosciuto né compreso fuori dal mondo cristiano attento alla Parola. Qui sarebbe necessaria un'esposizione biblica che in questa sede lascio allo studio personale dei miei uditori. Nella sua essenza il significato è il seguente: povertà è fidare completamente in Dio, e non affidarsi a poteri terreni, siano essi politici, economici o militari. Il povero, in questa accezione tipicamente (e forse esclusivamente) cristiana, è colui che non pone la sua fiducia nelle ricchezze e

nel potere. La "superbia delle ricchezze" tiene lontano dall'amore del Padre (1 Gv 2,16). «Nessuno dei potenti di questo mondo» può conoscere la sapienza divina preordinata dall'eternità per la gloria dell'uomo (1 Cor 2,8). Povertà è dunque il contrario di potere dell'uomo sull'uomo, fosse anche a fin di bene: è l'unica condizione spirituale che conduce alla pace. La connessione fra povertà e pace è chiarissima: pace è non-dominio e servizio reciproco. La ricerca del potere in qualunque forma, del successo, del primato sugli altri, è dunque il rovescio della povertà. La fede in un Dio che è Padre amoroso, che si prende cura dei poveri e abbatte i potenti, genera inevitabilmente la povertà evangelica; per contro, una religiosità che non generasse questa povertà non sarebbe fede cristiana. Povero fu Gesù nella sua avventura terrena: si fece servo obbediente al Padre fino alla morte. Povera fu Maria, nel suo abbandonarsi totale alla parola di chi disperde i superbi, rovescia i potenti dai troni e innalza gli umili (Lc 1,51-52).

Vi è naturalmente una connessione fra i due significati, ma non una sovrapposizione, Dio non vuole l'uomo ridotto in miseria, ma vuole l'uomo "povero": ciò pone un dovere morale terribilmente rigoroso in due direzioni diverse, che vanno mantenute distinte come due aree specifiche di un'etica normativa. Da una

parte Dio è liberatore del povero e dell'oppresso: la giustizia di Dio è giustizia resa al povero, cosicché in Dio giustizia, misericordia, compassione, benevolenza, dono gratuito si identificano. Il re messia dovrà attuare questa giustizia. Gesù fa proprio, in modo esplicito, questo compito (Lc 4, 16-21). Inaugura il Regno con la sua morte e resurrezione, e lo affida alla Chiesa come compito (Gv 20, 20-21): la Chiesa deve essere lievito e compagna della famiglia umana nel suo faticoso cammino verso la pienezza del progetto divino.

Dall'altra parte, se nel mondo vi è potere e ricchezza, e insieme oppressione e miseria, ciò deriva inevitabilmente da un atteggiamento dei ricchi e dei potenti che è il rovescio della povertà evangelica. La ricerca di ricchezza e di potere come *fini in se desiderabili* è rifiuto di affidarsi a Dio, è non-fede. La comunità dei credenti in Cristo – la Chiesa – deve dunque essere, nei singoli e come comunità, povera: povera di potere, sia esso economico, politico, militare o di altro tipo.

II

La Chiesa deve sempre essere la difesa e il riscatto del povero e dell'oppresso: riparo dalla tempesta, ombra di una grande roccia in una terra assolata (Is 32,2). La *Gaudium et spes* offre la «vera e nobilissima no-

zione di pace»: rendere più umana la vita di ogni essere umano ovunque sulla terra (GS 77). In questo la Chiesa è direttamente impegnata come continuatrice dell'opera di Cristo nella storia; la *Gaudium et spes* in realtà presenta due temi innovativi rispetto alla teologia e all'ecclesiologia degli ultimi secoli, temi che qui mi limito ad enunciare.

1. La responsabilità della Chiesa verso la storia dell'umanità. «*Domini finis est humanae historiae*» (n. 45), recita il testo. Non vi è traguardo, una salvezza solo per le singole anime, ma anche per lo svolgersi della vicenda storica della famiglia umana.

2. L'introduzione della nozione di *bene comune del genere umano* (n. 78): l'umanità non deve esser vista dalla Chiesa come una somma di Stati sovrani, ciascuno dei quali ha titolo per conseguire sovranamente il proprio bene comune; deve esser vista invece come una «famiglia», il cui bene comune deve prevalere sul bene comune di ogni singolo Stato. Ciò è fondamentale per capire la missione e l'annuncio della Chiesa in tema di pace, in tema di ecologia e in tema di economia.

Una volta accettati questi principi teologici, l'impegno per il riscatto del povero e dell'oppresso deve in primo luogo esser visto nella prospettiva della intera famiglia umana. Il fatto indubitabile che essa sussista all'interno di un unico sistema economico

rende ancor più stringente questo compito. E la realtà con cui la Chiesa deve confrontarsi è la seguente.

I Paesi ricchi del mondo (Europa Occ., Nord America, Giappone, Australia, Nuova Zelanda) hanno un PNL pro-capite annuo mediamente di 20/25.000 \$, un'attesa media di vita intorno ai 76 anni, una spesa per alimentazione per nucleo familiare inferiore al 20% del reddito. (Quest'ultimo indicatore è importante per valutare il benessere globale di un popolo: a percentuale più alta corrisponde una minore disponibilità per ogni altro genere di spesa, come cultura, sanità, vestiti, tempo libero, auto, ecc.).

Nei loro confronti, l'Europa dell'Est (ma anche in parte Grecia e Portogallo) ha un PNL in rapporto di 1 a 10, un'attesa media di vita di 65/70 anni, una spesa per alimentazione fra il 30 e il 40%. In America Latina il PNL si colloca fra 2 e 3.000 \$ e cioè ancora a 1/10 dei Paesi ricchi, ma la forbice fra i più ricchi e i più poveri è terribile: 1 a 10 in Messico, 1 a 25 in Brasile. In quest'ultimo caso 15 milioni di persone si dividono 150 miliardi di dollari, e gli altri 135 milioni i rimanenti 150 miliardi. In Africa il PNL si situa fra 100 e 600 \$: nella maggioranza dei Paesi africani si deve vivere con un decimo rispetto all'Europa dell'Est, e un centesimo rispetto ai Paesi ricchi. In media ogni essere umano dispone da mezzo a un dollaro al giorno per qualunque tipo di

bisogno. In *Asia* la situazione è la stessa, salvo che per il Giappone (e per qualche piccolo Paese emergente statisticamente trascurabile). In India e Cina più di due miliardi di persone vivono con un dollaro al giorno: e i due Paesi da soli costituiscono più di un terzo dell'umanità. L'attesa di vita in Africa è fra 40 e 50 anni, in Asia intorno ai 65 anni, le spese per alimentazione sono tutte superiori al 50%, e in Etiopia raggiungono l'80%. Il problema demografico aggrava la situazione: nel 1995 il 77% della famiglia umana vive in povertà (e la maggioranza in miseria assoluta), il 23% in condizioni di benessere. Ma nel 2025 – di qui a trent'anni – secondo una proiezione prudente dell'ONU il rapporto sarà di 83,4 a 16,6, se l'equilibrio su cui si regge il sistema economico attuale non sarà modificato. Ma nessuno di quelli che possono modificarlo ha – fino ad oggi – dimostrato né voglia né interesse a farlo.

Di dove viene una realtà tanto terribile? Che ha detto, che ha fatto la Chiesa, che cosa ha insegnato la teologia morale in questi due secoli dopo la prima rivoluzione industriale? Sono domande molto gravi; ma più grave ancora è la domanda: che cosa la Chiesa deve annunciare oggi, che cosa la teologia morale deve proporre di fronte alla rovina totale dell'umanità, come somma di singoli individui amati da Dio e come famiglia su cui Dio ha un progetto di pace

e di fraternità? Sono domande a cui in altre sedi ho cercato di offrire una risposta, ma che qui intendo lasciare aperte. Una cosa è certa: di fronte a tale frattura nel seno della famiglia umana la Chiesa non può più dichiararsi «super partes», né limitarsi a esortare Stati e governanti. La Chiesa deve ben annunciare il Regno, e nelle *condizioni attuali* in cui versa la destinataria del Regno – la famiglia umana nel suo complesso – la Chiesa non può essere neutrale. Essa *deve schierarsi con decisione*, senza lasciare alcun margine di ambiguità.

Ciò vuol dire assumere un atteggiamento profetico: denunciare la situazione come inaccettabile alla luce del Vangelo, studiarne le cause e i meccanismi che l'hanno generata o che comunque la mantengono, non scendere mai a patti coi poteri politici o economici che hanno interesse a mantenerla. Ma schierarsi con decisione non vuol dire solo questo. Vuol dire anche annunciare ai credenti in Cristo il significato che i beni terreni (le ricchezze) debbono avere nell'orizzonte di vita e di fede del cristiano. Tale significato si oppone direttamente ai modelli valutativi e operativi tipici della cultura occidentale (cioè in pratica del mondo ricco); il concetto stesso di «condivisione» è del tutto estraneo e incompatibile con tali modelli, e si riduce *nel migliore dei casi* al concetto di elemosina benevolmente concessa dall'alto. Questi modelli, che qui non posso discu-

tere, operano automaticamente nel singolo, che li accetta acriticamente come «dati» naturali o scritti nelle stelle; ma sono passati come tali anche nei testi di teologia morale degli ultimi secoli. Si pensi solo alla pretesa naturalità dell'*homo oeconomicus*, dell'uomo che in ogni scelta economica cerca sempre di massimizzare il proprio vantaggio, si pensi alla centralità dell'idea di libero mercato come il migliore regolatore della vita economica. In un sistema economico planetario, con le disuguaglianze abissali che abbiamo visto, i due principi ora ricordati servono inevitabilmente a arricchire i ricchi e a ridurre in miseria i poveri; una riduzione in miseria che costringe i poveri a uscire dal mercato, e a essere un non-ente, una insignificanza nello svolgersi della vita economica planetaria. Nessuno ha interesse a investire per produrre i beni di cui i poveri della terra hanno urgente bisogno: essi non possono pagare prezzi sufficientemente remunerativi del capitale investito, non sono cioè in grado di stare sul mercato.

Se la Chiesa deve essere sempre una Chiesa *per i poveri*, essa è però di fatto anche una Chiesa *di poveri*: la maggioranza dei cristiani non vivono nel mondo e nella cultura occidentale. La maggioranza dei cristiani (il 52% circa) è in America Latina; il che vuol dire, sulla base dei dati già riferiti sopra, che almeno i due terzi di essi vivono in miseria. E almeno i due

terzi di tutti i cristiani vivono fuori dall'Europa. La Chiesa è in realtà una istituzione del Terzo Mondo, radicata nella sua maggioranza fra i poveri della terra (si pensi alla crescita costante del cristianesimo in Africa). Vi è da domandarsi con preoccupazione se i vertici dell'istituzione, ai vari livelli, si rendono conto di questa ormai indiscutibile realtà. La Chiesa istituzione deve ancora e sempre interrogarsi su se stessa.

III

Per adeguarsi al *dovere* di essere Chiesa per i poveri, e al *fatto* di essere nella sua maggioranza Chiesa di poveri, la Chiesa deve essere povera, e cercare sempre di nuovo questa sua povertà nel senso evangelico che ho indicato all'inizio. Vi è una assoluta incompatibilità fra povertà evangelica e potere dell'uomo sull'uomo. Questo potere ha molte facce, e nelle varie situazioni storiche presenta diversi modi di esercizio. Vi è un potere politico, e cioè non l'esercizio necessario di una legittima autorità, ma l'uso di questa autorità per dominare o asservire – a una persona, a una classe, a un gruppo – altre persone o gruppi. Ogni forma di discriminazione, marginalizzazione, privazione dei mezzi necessari a una vita dignitosa, violenza fisica o morale nei confronti di qualsiasi essere umano, incarna quel potere dell'uomo sull'uomo che

il Vangelo proibisce. Vi è un potere militare, basato sulla sola forza fisica di uno Stato sovrano o di un gruppo comunque costituito, mirante ad asservire o distruggere altri Stati o gruppi per finalità proprie di un gruppo. Vi è un potere culturale: una cultura (nel senso antropologico del termine) può ritenersi superiore alle altre, o può sentirsi disturbata dalle altre, e tendere a imporsi alle altre nel senso preciso di violentare e modificare le mentalità degli esseri umani appartenenti ad altre aree culturali, inducendo in essi altri modelli, altre tradizioni, altre visioni e concezioni di una vita buona, altri linguaggi, altre filosofie, ecc. E vi è infine il potere economico, il più terribile perché senza di esso nessun altro potere può essere esercitato, e al tempo stesso perché tende ad asservire a se stesso ogni altro potere. Noi sappiamo bene che nel disegno misterioso di Dio per la famiglia umana e per il cosmo intero tutti gli esseri saranno assoggettati a Cristo: l'uomo del non-potere, che è stato e sta in mezzo a noi come colui che serve. Lo sappiamo e lo diciamo nel Gloria della Messa: «Tu solo il Signore». Ma viviamo di questa fede? Vi è di che dubitarne.

Il tema della *Chiesa povera* presenta due facce complementari ma distinte. Vi è per la Chiesa un dovere di povertà «ad extra» e un dovere di povertà «ad intra». La Chiesa deve in primo luogo esser povera fidando

unicamente nel suo Signore, nella sua provvidenza, nella sua costante assistenza. Ogni ricerca di appoggio – e quindi anche di favore – da parte di poteri terreni è rinuncia alla povertà evangelica. Ora si deve considerare che la Chiesa ha una sua struttura visibile, approssimativamente equivalente a ciò che si usa dire «istituzione», ed è grazie ad essa che può rendersi presente e agire come comunità nel mondo e nella storia. Una tale struttura visibile impone sempre una qualche forma di rapporto con altre strutture terrene: si tratta di un rapporto inevitabile, e in fondo rispondente alla logica dell'Incarnazione. Ma ogni struttura terrena nasconde sempre in sé un germe di potere, e le strutture più importanti – come Stati, governi, partiti politici, gruppi finanziari, concentrazioni di media, ecc. – non nascondono germi di potere, ma sono centrali conclamate di potere. Confidare in esse, appoggiarsi ad esse anche a fin di bene, per tutelare la struttura ecclesiastica o favorirla o difenderla o promuoverla nell'opinione pubblica locale o mondiale è dunque mettere a rischio la povertà della Chiesa, e la sua stessa credibilità di testimone di un Regno annunciato ai poveri.

Proviamo a fare solo qualche esempio. La figura del nunzio può esser necessaria alla struttura della Chiesa, di natura sua planetaria, per rendersi presente ai vari e mutevoli governi terreni come portatrice del-

l'annuncio del Regno. Ma è anche una figura intrinsecamente ambigua: il nunzio è segno di buoni rapporti ufficiali tra Santa Sede e un governo, e può restare al suo posto finché è *persona grata*. Il nunzio deve dunque tendere a mantenere sempre buoni rapporti col governo, e per conseguenza a evitare che la Chiesa locale entri in collisione col governo stesso. Questa necessità può giungere a condizionare la stessa Santa Sede, che ha sempre interesse a mantenere una nunziatura (indipendentemente dalla persona del nunzio). L'annuncio del Regno, che è sempre per sua natura un annuncio critico sui regni terreni, può risultrne limitato o del tutto impedito. Il nunzio – e con lui in qualche modo la Santa Sede – è così costretto fra l'urgenza del Vangelo e la necessità di mantenere il gradimento del governo. Ma il problema posto dalla figura del nunzio è ben più complesso.

La Chiesa locale (nel nostro caso quella esistente in uno Stato sovrano) è una realtà vivente, con fermenti evangelici spesso innovativi, e sempre in qualche misura critici nei confronti di una determinata situazione politica. L'episcopato locale deve sì guidare, ma prima di tutto raccogliere tali fermenti e tali critiche. E qui i casi sono due: o l'episcopato locale sottomette se stesso e il suo popolo alle esigenze del nunzio, o entra in rotta di collisione col nunzio (e talora con la Santa Sede). In genere si cerca

una via di compromesso. Ma il potere politico – e quello economico e militare – finirà inevitabilmente per condizionare o ridurre al silenzio l'annuncio del Regno. La Chiesa istituzione non è più «povera», né è più in grado di essere Chiesa per i poveri e dei poveri; e l'episcopato locale dovrà tradire la sua missione e il popolo di Dio che ad esso si affida. Che vi siano esigenze della Chiesa universale che possano in limitata misura condizionare le scelte di una Chiesa locale è comprensibile, ma mai al prezzo di rinunciare al Vangelo nelle sue essenziali esigenze. E quindi o il nunzio ha il coraggio di mettere al primo posto le esigenze del Vangelo e la loro comprensione concreta nella Chiesa locale, e dunque il coraggio di rendersi *persona non grata*, o il Vangelo e il popolo di Dio sono traditi.

Sia ben chiaro: la questione del rapporto ufficiale fra Chiesa e poteri politici ha una storia di dottrina e di prassi che risale all'epoca di Costantino. È una storia tragica e sofferta profondamente, un problema drammatico vissuto drammaticamente in ogni epoca della storia. Basti pensare a S. Caterina da Siena, a S. Tommaso Moro, ad Antonio Rosmini che denunciava una Chiesa divenuta «instrumentum regni», ma anche a don Primo Mazzolari o a don Lorenzo Milani, per non parlare dell'oggi della Chiesa in America Latina, dei teologi messi a tacere, dei religiosi e delle

religiose poste sotto stretto controllo, dei vescovi in vario modo vessati. Non vi è da scandalizzarsi per tutto questo: ciò è e sempre sarà il dramma costante della Chiesa che deve annunciare il Regno ai regni. Ma di fronte alla condizione attuale della famiglia umana – condizione, ripeto, del tutto nuova nella storia dell'umanità e della Chiesa – occorre ripensare il rapporto coi poteri politici alla luce delle urgenze del bene comune della famiglia umana: questo deve ormai costituire il criterio primario dell'atteggiamento della Chiesa verso i poteri politici.

Gravissimo problema è il rapporto della Chiesa universale e locale coi centri di potere economico: il problema di una Chiesa povera si fa qui più stringente e complesso. Non si tratta di rapporti con centri di potere ben individuati e universalmente riconosciuti. Si tratta invece di rapporti con centri di potere non mai esattamente configurati, e per di più con centri di potere che, per principio, agiscono sempre in vista della massimizzazione del loro privato profitto. La Chiesa deve avere una sua attività economica a tutti i livelli: Santa Sede, Chiese locali, diocesi, parrocchie. Questa necessità implica per la Chiesa la necessità di essere in qualche misura inserita nel sistema economico, e soprattutto finanziario, mondiale. Per certe attività di carattere permanente è necessario dispor-

re di capitali che diano un interesse annuo sufficiente a coprire le relative spese. Vi sono fondazioni, lasciti, donazioni per scopi precisi di lunga durata: tutto ciò richiede investimenti. Donde provengono questi capitali, dove vengono investiti, come vengono impiegati i relativi interessi? Tutto ciò deve essere in primo luogo assolutamente trasparente. Ma è possibile questa trasparenza? Solo fino a un certo punto.

Tutte le banche, anche gli istituti finanziari più grossi, non tengono il denaro fermo ma lo reinvestono nel giro di poche ore. L'operazione avviene tramite istituti finanziari di ordine superiore, spesso con diversi passaggi e con destinazioni finali quasi mai conoscibili. Io non posso sapere se il mio modesto conto corrente servirà a produrre armi o farmaci, droga o pane. In genere neppure la mia banca lo sa, né è interessata a saperlo. In teoria è possibile pensare a grossi istituti finanziari gestiti dalla Chiesa stessa: in pratica oggi – almeno a partire dagli anni '70 – un singolo istituto finanziario, per grosso che sia, deve operare su un mercato dei capitali spietato e ineludibile. A livello locale (parrocchie, diocesi) sono possibili soluzioni che siano sufficientemente affidabili, e che non creino collusioni della Chiesa con grossi centri di potere economico a finalità sicuramente antievangelica. Vorrei qui solo ricordare l'emergere

di banche etiche o istituti similari, un fatto nuovo che merita considerazione. Ma in ogni caso occorre cercare sempre tutta la trasparenza possibile, evitare la ricerca di investimenti che massimizzino gli interessi cercando invece gli investimenti più trasparenti e dedicati a soddisfare bisogni urgenti, anche se offrono rendimenti modesti. Occorre inoltre evitare ogni operazione di carattere speculativo, che costituisce sempre una cooperazione attiva alla presenza della miseria nel mondo. Non posso qui scendere in dettagli tecnici: vorrei affermare un principio. La Chiesa vive in questo mondo economico, e non può operare che in esso. Ma proprio in esso deve testimoniare il Vangelo rifiutando ogni connivenza sospetta, rinunciando ad aver di più con operazioni non del tutto chiare, contentandosi del poco che in modo chiaro e onesto può ottenere: «perché dice il Signore: la farina nella giara non si esaurirà e l'orcio dell'olio non si svuoterà» (1Re 17,14). Senza questa fede non vi è testimonianza.

Di fronte ai poteri terreni – in specie quelli politici ed economici – la Chiesa sarà povera, e perciò credibile dai poveri e dagli oppressi, solo se non penserà a difendere o promuovere se stessa, ma ad annunciare il Vangelo del Regno. A difendere la Chiesa ci penserà il suo Signore. Non vogliamo più vedere papi fotografati a fianco di torturatori o vescovi alla mensa di mafiosi.

IV

Esiste infine per la Chiesa il problema gravissimo della povertà «ad intra». Nella Chiesa istituzione è inevitabile che si riflettano i modelli di convivenza tipici della realtà sociale in cui la Chiesa è immersa. Così oggi non dobbiamo meravigliarci se nella Chiesa vi sono forme di discriminazione o anche talora vera oppressione – più in generale: forme di potere dell'uomo sull'uomo. Ma dobbiamo preoccuparci quando dall'interno stesso della Chiesa esse non siano riconosciute e combattute: una Chiesa senza capacità di autocritica sarebbe un disastro, sarebbe una Chiesa che non conosce la povertà evangelica al proprio interno.

Non mi è possibile analizzare qui tutte le tentazioni di potere che furono nel passato, o sono nel presente, all'opera nella Chiesa. E non sarebbe neppure mio compito e mia capacità il farlo: sono un teologo moralista e non un ecclesiologo. Mi limito a tre punti, a cui accennerò appena, e che andrebbero verificati e analizzati nell'ambito delle singole Chiese locali.

Il primo punto è la tentazione di una *Chiesa clericale*. Ancora oggi, col nuovo Codice di diritto canonico, ogni potere decisionale per la vita della Chiesa è riservato al «clero», cioè in teoria a chi ha ricevuto il sacramento dell'Ordine, e in pratica ai vescovi e ai sacerdoti. Si ammettono

laici – uomini e donne – in molti uffici, ma di norma con funzioni esecutive o consultive. Il parroco deve essere un presbitero, i consigli parrocchiali, in cui laici di ambo i sessi possono o debbono essere associati al governo della parrocchia, hanno solo poteri consultivi. Solo sacerdoti possono essere i vicari generali o episcopali, che godono di potestà ordinaria; l'economista può essere laico, ma opera sotto l'autorità del vescovo. Tutto ciò da un lato comporta un enorme potere discrezionale, e talora esercitato senza discrezione, da parte delle gerarchie di grado superiore: un presbitero è tenuto all'obbedienza, è estremamente vulnerabile perché può essere trasferito o rimosso *ad nutum*, e su di lui pesa sempre la minaccia della sospensione a divinis o della riduzione allo stato laicale. Dall'altro lato ciò comporta l'esclusione totale delle donne da posizioni di responsabilità decisionale nella Chiesa.

Ma anche degli organi consultivi si ha spesso paura che consultino troppo, e molti ottimi parroci o vescovi cercano di avere consigli fatti su misura. Non si tratta qui di diritto, ma di tendenza di fatto abbastanza diffusa. Una tendenza di fatto che rivela una mentalità: la fecondità spirituale e missionaria del popolo di Dio, che pure è un popolo che ha ricevuto lo Spirito nel Battesimo e nella Cresima, è – almeno in Europa in genere e in Italia in specie – tenuta in ben scarso conto. E questo è potere nel senso preciso di dominio del-

l'uomo (ecclesiastico) sull'uomo e soprattutto sulla donna (cristiani). Il diritto stabilisce sì una base giuridica di questa forma subdola di dominio, ma la prassi del clero l'allarga spesso ben al di là delle intenzioni del legislatore. In questo campo occorrono profonde riflessioni ecclesologiche, che diano visibilità e verità alla povertà evangelica della Chiesa.

Il secondo punto è la tentazione di una *uniformità teologica imposta*. È un problema delicato e difficile, che qui non posso discutere in modo adeguato. Ma è certo che la varietà delle scuole teologiche ha sempre contribuito al progresso della comprensione della Verità Rivelata, mentre i periodi di stagnazione o di monopolio romano della teologia sono stati periodi infecondi di monotonia ripetitiva. La tentazione può nascere dalla legittima preoccupazione di mantenere l'unità della fede di fronte a proposte filosofiche o culturali diverse, o al crescere di tendenze relativistiche: non si deve confondere però l'unità della fede con l'uniformità della sua espressione in parole e in schemi mentali umani. È proprio il Nuovo Testamento a proporre un'unica fede in Cristo, capace di esprimersi in cristologie multiformi. La tentazione del potere consiste nell'opporci a tendenze realmente pericolose per la via della totale uniformità: un teologo o una scuola teologica non è là solo per ripetere il già detto o il già scritto, ma per proporre

riflessioni più approfondite, punti di vista e preoccupazioni nuove, possibilità diverse di comprensione della Verità Rivelata. Tutto ciò che è diverso dal già detto, se seriamente argomentato, non è una perdita per la Chiesa: è un arricchimento che comporta inevitabili rischi, ma il rischio è il prezzo che il teologo è *tenuto a pagare*, e che la Chiesa è tenuta a rispettare e a valutare con animo benevolo e attento, senza condanne o sospetti precipitosi. La ricerca della Verità esige sempre pazienza, e soprattutto esige attenzione a non soffocare la voce dello Spirito. Sono ormai legione i teologi, i biblisti, i pastori, i filosofi che hanno subito condanne o pressioni o rimozioni, e che dopo – e spesso dopo morti – sono stati riconosciuti come voci profetiche, come anticipatori di nuove ricchezze. La tentazione del potere consiste dunque essenzialmente nel mantenere l'unità attraverso la via facile dell'uniformità imposta, e non invece attraverso la via difficile e paziente della comprensione e del coraggio di rimettersi in questione.

Una terza tentazione è però necessario ricordare oggi: la tentazione della *omologazione culturale*. Qui il termine «cultura» va inteso nel senso tipico dell'antropologia. La Chiesa, e la fede cristiana, si è sviluppata nelle sue strutture visibili, nei suoi riti, nella sua costruzione dottrinale, all'interno della cultura occidentale (ivi comprese quasi tutte le Chiese orien-

tali). Col nostro secolo lo studio dell'antropologia culturale ha aperto nuovi orizzonti, orizzonti che sono stati esplicitamente riconosciuti dal Concilio Vaticano II. La Chiesa non si identifica con alcuna cultura: essa deve arricchire ogni cultura con l'annuncio del Vangelo; e deve a sua volta arricchirsi nel contatto con altre culture. Occorre dunque *non confondere l'annuncio del Vangelo con l'annuncio della via occidentale di vivere il Vangelo*, di esprimerlo nella comunità, di sistematizzarlo nella teologia. Occorre anche esser pronti a ripensare strutture, riti, teologia, alla luce delle prospettive nuove e diverse che l'accoglienza del Vangelo nelle varie aree culturali offre alla riflessione occidentale.

Stiamo vivendo un momento veramente storico nella vita bimillenaria della Chiesa: la facilità e la rapidità della comunicazione e del contatto diretto fra aree culturali diverse ci fa comprendere in modo nuovo che cosa voglia dire «annunciate il Vangelo a tutte le genti». La tentazione di mantenere un potere centrale e centralizzante, tutto costruito all'interno della storia culturale dell'Occidente, spinge a confondere l'unità della fede con l'omologazione e l'appiattimento della sua espressione sui modelli occidentali. È chiaro che l'elaborazione e l'approfondimento dell'annuncio cristiano, e del modo di viverlo come singoli e come comunità, sono maturati nell'arco di quasi duemila anni all'interno dell'area culturale occi-

dentale: e pertanto la Chiesa emergente da altre aree culturali dovrà muovere sì da questa vicenda, ma proporsi come proseguimento e arricchimento di tale vicenda. Ma dovrà trovare le sue strade: e questo già avviene in Africa, in America Latina, in Asia, in mezzo a molte difficoltà e sofferenze. Ed è qui che si gioca la povertà della Chiesa come non-dominio al proprio interno: nel lasciare aperta la porta a ogni nuova possibilità che non tradisca l'essenza del Vangelo, anche se si costruisce su modelli di pensiero, di spiritualità, di vita quotidiana che sono distanti dal blocco relativamente compatto e dalle lunghe e venerande tradizioni della Chiesa cresciuta in Occidente. L'autorità della Gerarchia non deve assolutamente trasformarsi in dominio culturale. Grazie a Dio, sembra che questo rischio mortale cominci ad essere compreso dal papa e dalla Santa Sede; non altrettanto si può dire di altre sedi gerarchiche e neppure della comunità cristiana occidentale, ancora legata a modelli coloniali e al disprezzo per altre forme di cultura. E anche nel campo della teologia è ben difficile che un convegno di studi o una pubblicazione – anche fra le più serie – tenga conto di altre e nuove possibilità di ricerca teologica: in pratica tutto si svolge e si argomenta nell'arco della filosofia occidentale.

Anche qui, per la Chiesa al suo interno, povertà vuol dire pazienza e

dialogo. Occorre trovare espressione linguistica comune per la fede cristiana, comune a Chiese locali di lingua e di modelli cognitivi diversi (si pensi alla terminologia dei dogmi, quale il binomio natura-persona, o alcuni ambiti della morale, quale il tormentato rapporto singolo-comunità o la concezione del matrimonio). Occorre ripensare il diritto canonico in modo che abbia senso per culture in cui il diritto – le regole di vita per la comunità – ha significato e strutture radicalmente diverse da quelle di derivazione romanistica del mondo occidentale. E occorrono molti altri e pazienti studi di questo tipo, che qui non posso neppure elencare. Povertà vuol dire dunque ritrovare il significato teologico profondo della Chiesa locale, radicata in diverse aree culturali e sub-culturali: il rispetto, il dialogo, lo scambio *paritario* di esperienze fra Chiese locali è oggi, in questa umanità che è ormai famiglia umana planetaria, la via obbligata per una Chiesa che non voglia divenire veicolo del dominio planetario della cultura occidentale.

Concludendo, solo una Chiesa povera al suo interno, veramente libera al suo esterno di fronte ai poteri terreni economici e politici e di ogni altro genere, solo una tale Chiesa può essere una Chiesa dei poveri e per i poveri, può annunciare in modo credibile il Regno e far camminare la famiglia umana verso la sua finale trasformazione in famiglia di Dio.

Le riflessioni problematiche di Martino Peterlongo che abbiamo pubblicato sul n. 161 de L'INVITO titolandole col versetto del Vangelo di Luca «*Ma il Figlio dell'uomo quando verrà, troverà la fede sulla terra?*» hanno sollecitato questo appassionato intervento di Salvatore Peri della comunità valdese del Trentino che volentieri pubblichiamo.

Si tratta evidentemente di una tematica inquietante che non a caso lo stesso Vangelo introduce con una domanda senza risposta fedele al modo ebraico di porsi di fronte ai problemi: più preoccupato di porre le domande giuste che di cercare le risposte. Se altri vorranno riprendere l'argomento saremo ben lieti di continuare a trattarlo.

Quando il Figlio dell'uomo verrà, troverà la fede sulla terra?

di Salvatore Peri

Perché ogni uomo ricerca la libertà

Cristo è venuto ad adempiere, scardina l'esistente, porta il nuovo. Porta l'apertura dove tutto è cristallizzato da tradizioni secolari che sembrano intoccabili e compie una rivoluzione senza clamori ma vera, profonda, radicale. Nella Bibbia risalta l'esistenza di una cultura dominante, quella giudaica, che si ritiene in diritto di escludere, emarginare, non considerare, e talvolta disprezzare l'altro. Questa cultura è ancora presente nella comunità cristiana, allontana dal cristianesimo, mette in gi-

nocchio il cristianesimo. C'è ancora una cultura dominante condivisa da cristiani e non cristiani, la cultura capitalistica del benessere e del consumismo. È la cultura che mitizza lo sviluppo industriale e tecnologico a cui è disposta a sacrificare qualunque cosa: diritti, vite umane, risorse naturali, giustizia. La storia di questa cultura è spesso intimamente connessa, talvolta coincidente, con la storia dei cristiani e delle loro chiese. Quante volte il colonialismo è stato chiamato missione? Questa è la cultura

in cui viviamo tutti, è la cultura il cui benessere materiale si fonda sullo sfruttamento di milioni di esseri umani, depredati delle loro risorse, dei più elementari diritti (al cibo, all'istruzione, alla vita...); è la cultura del cui benessere materiale usufruiamo tutti, cristiani e non, cultura che fa perdere l'identità cristiana. È una cultura spesso mitizzata persino da coloro che ne sono vittime, coloro che da essa vengono sfruttati. Mettiamo le due culture a confronto; quella del mondo occidentale ricco e sfruttatore in cui siamo immersi anche noi e la cultura del regno di Dio di giustizia e pace che avremmo dovuto e dovremmo predicare. Se riusciremo ad innestare sulla cultura dominante quella nuova dell'Evangelo, se riusciremo ad aprirci, ad aprire le nostre chiese, a riconoscere la fede esistente fuori dalle nostre chiese, a riconoscere il valore dell'altro, a riconoscere nell'altro la presenza di Dio, ad ascoltare il grido degli emarginati, degli sfruttati, il grido degli esclusi dalla cultura dominante senza esserne infastiditi, se riconosceremo a tutti i diritti negati, e restituire dignità a chi ne è privato, la nostra identità sarà salva perché avremo riconosciuto la presenza di Dio nell'altro.

Un grido sale di fronte alle sofferenze dell'umanità. Una domanda: Perché? È un grido che attraversa le pagine della Bibbia: il grido di Eva di fronte al cadavere di suo figlio Abele, il grido di Davide alla morte del

figlio Absalom, un grido che diventa boato se guardiamo ai due terzi dell'umanità che vivono nella guerra, nella carestia, boato che ci fa tremare perché siamo in parte responsabili di quella sconfinata sofferenza. Se Dio è amore perché permette la sofferenza dei suoi figliuoli? Dio dorme? In mezzo ai nostri perché senza risposta, Cristo stesso è insieme con noi con il suo «perché?» senza risposta. Ma la croce non è l'ultima parola di Dio, lo è la resurrezione. La grande speranza che anima tutte le pagine del vangelo, è la speranza con cui tutti i martiri cristiani hanno affrontato la morte, in duemila anni, senza timore. Dio non risponde ai nostri «perché?» non scende in polemica con noi. È come potrebbe farlo senza distruggerci? Ma ci indica Gesù Cristo risorto, unica sua risposta, unica speranza della nostra vita e della vita del mondo, unico spartiacque irriducibile fra la fede e l'incredulità. Alla risurrezione di Cristo non si può credere un pochino. O si crede o non si crede, non esiste altra strada, non esiste altra alternativa. Questa è la risposta di Dio ai nostri perché, Cristo è risorto. In molti si chiedono come si può giungere a Dio, c'è chi sostiene seguendo determinati percorsi, contemplando le stelle, i fiori, i mari, ... C'è chi sostiene che si può conoscere Dio sviluppando complesse argomentazioni filosofiche e religiose. Dopo, aver dato fondo ad ogni nostra capacità investigativa, a un certo momen-

to ci ritroviamo in mano solo degli idoli inerti e impotenti: scopriamo che con la nostra pietà, con la nostra cultura, con la nostra spiritualità possiamo al massimo costruire un'immagine deformata di Dio, un idolo. L'idolo non è nulla al mondo. Nulla, impotente a salvarci. Con i nostri mezzi noi non arriviamo a conoscere Dio, ma è lui che ci incontra e ci conosce; lo conosciamo quando siamo da lui conosciuti. È lui che prende l'iniziativa di avviare con noi una avventura di libertà. Mi raggiunge col suo amore, come sono e dove sono, mi strappa al mio isolamento, alla mia emarginazione, ma anche alla mia autosufficienza. Mentre gli idoli sono cinici e distaccati, Dio patisce per noi, il suo cuore batte per noi.

Credere in Dio, conoscere Dio è dunque facile: conosciamo Dio quando lui ci conosce. È facile e umano anche perché è alla portata di tutti. È facile ed umano perché è iniziativa di Dio. «Io non ti cercherei se tu non mi avessi trovato» soleva ripetere S. Agostino: conosciamo Dio nella misura in cui ci lasciamo conoscere da lui, ci lasciamo raggiungere. Gesù ci associa al suo progetto d'amore, ci impegna ad edificare nell'amore perché solo l'amore può essere il tessuto costitutivo di una società veramente nuova. Ma in noi, poveri uomini, vi è un dubbio che nasce nella fede e che ha di mira una fede più certa e matura ed al tempo stesso vi è in noi anche un dubbio che cerca di liberar-

si dalla fede e vivere in piena autonomia. È la strada pericolosa della indifferenza, dell'indecisione, dell'eterna incertezza. Ma cosa è la fede? La fede è qualcosa che, una volta accolta nella nostra vita, deve tenerci sempre sulla corda, sempre in tensione, sempre in cammino; la fede è movimento e sta tra la piena consapevolezza di ciò che siamo, del mondo del quale facciamo parte e la stupenda visione di ciò che Dio ci mostra e che desideriamo per noi e per tutti come la migliore immaginabile e conoscibile. La fede è consapevolezza di potere anche morire per strada, senza aver raggiunto la meta ma con negli occhi la meravigliosa visione verso la quale dobbiamo tendere ogni sforzo, ogni fatica, ogni sogno: la fede è portare il peso della nostra spesso miserabile umanità e di quella altrui. Quanto vorremmo liberarci definitivamente da ogni ombra di dubbio! Eppure la consapevolezza della nostra fede ci dice che il dubbio ci accompagna lungo l'intero arco della nostra vita: è quella parte di noi che non possiamo negare, ma che ci è dato di controllare e di ordinare, di combattere e di vincere ogni qualvolta lo spirito ci visita e ci regala nuova certezza e gioia nella fede. Il dubbio nasce dentro la stessa Scrittura, nel cuore delle promesse profetiche. L'unità tra parola ed azione che il Battista si attende è contraddetta, il messia in azione viene ad aprire l'interrogativo fondamentale proprio là

dove la fede nella attesa sembrava certa ed indiscutibile. È anche l'esperienza della fede cristiana in ogni tempo. Il nostro dubbio permane perché siamo incapaci di scorgere i segni del Regno nella dimensione della umiltà e della debolezza, del piccolo e dell'ultimo.

Cerchiamo il messia dove non c'è. Il venire di Dio non è un venire che viene a confermare ciò che già sappiamo; egli viene per mettere in crisi la nostra attesa, le nostre attese, perché sono attese troppo umane, attese che devono fare l'esperienza della conversione. Ma i credenti sanno che devono essere pronti, vigilanti, e con la lampada della loro testimonianza ben accesa!

Così e solamente così possono vivere da persone rinnovate per grazia mediante la fede. Già, camminare per fede: è l'unico modo cristiano per essere umani. Gesù è l'unico Dio che si è fatto umano, l'unico uomo nuovo in quanto è l'uomo vero. Egli con la sua venuta ha introdotto non una, ma l'unica possibilità di essere umani. Credere in Cristo vuol dire diventare umani con Gesù. Intendere se stessi e il proprio rapporto con gli altri in maniera veramente umana significa essere cristiani, aver scelto la via della ricerca dell'umanità come progetto ed espressione della propria esistenza. L'umanità non è costretta a restare uguale a se stessa a ripetere all'infinito i suoi errori. Cose nuove possono ancora accadere sia nella vita

di ciascuno, sia nel mondo. Si può cambiare perché in Cristo ogni cosa è nuova. La breccia aperta dal fuoco di Gesù di Nazaret squarcia ogni muro di odio e di morte e dischiude un orizzonte di fede. Così una breccia viene aperta anche nel muro della rassegnazione e diventa possibile essere persone nuove e vive avendo orizzonti di comunione e di solidarietà vera. Il fuoco è anche immagine di anelito alla libertà: senza libertà non c'è umanità, non è possibile umanizzare i rapporti umani. Libertà e corresponsabilità sono sorelle, crescono insieme: nessuno sarà mai compiutamente libero finché ci sia qualcuno che non goda della libertà.

La Bibbia è la più grande storia d'amore e di libertà mai scritta. È la storia dell'amore di Dio per tutta l'umanità, è una rivelazione. Essere cristiano significa ricevere per fede il dono più grande offerto all'uomo: il dono dell'amore e del perdono di Dio per mezzo di Gesù Cristo. La fede del Cristianesimo si basa su fatti storici, documentati da secoli di studi e di ricerca. La Bibbia dunque è anche portatrice di un frammento della nostra memoria storica. Fa parte di quel passato che come tutte le memorie, ci proietta verso il futuro, ci dà gli strumenti per modellare le nostre utopie di trasformazione, per costruire un futuro diverso, una società diversa. Le teologie della liberazione affermano spesso che il primo passo dei popoli oppressi per ripren-

dere dignità è quello di recuperare la memoria storica.

I colonizzatori hanno fatto di tutto per cancellare la memoria di quella dignità perduta. I modelli proposti per la società e per le persone vengono allora dall'alto, dalla cultura dominante. Non scaturiscono più dalla memoria storica, da esperienze collettive in cui si può identificare anche la gioventù che non le ha vissute. Ascoltare il passato è come prendere coscienza di noi stessi, capire quale eredità portiamo, in quale modo i nostri legami attuali sono radicati nel passato, in quale modo il nostro passato ci ha preceduti e anticipati nella ricerca della libertà.

La nostra memoria porta la storia compiuta da Dio in Cristo come cuore vitale di tutte le storie delle donne e degli uomini.

Infatti la storia che donne ed uomini costruiscono ha la continua tendenza a chiudersi su se stessa, a diventare struttura, in cui il potere e la libertà sono distribuiti con più o meno equilibrio. In questa situazione Gesù Cristo è il portatore delle promesse

bibliche di liberazione, è colui che irrompe e manda in pezzi con violenza le strutture umane. Questa irruzione che sta al centro della nostra memoria storica riempie il passato di speranza e quindi ci indica un futuro aperto, un futuro capace di rompere le strutture umane oppressive. Cristo irrompe per aprire situazioni di impotenza a nuove possibilità. La comunità di eguali che si crea nel raggio d'azione della libertà di Cristo è per noi ancora sempre un orizzonte ed una situazione da costruire. Il nostro sguardo sul passato è purtroppo privo di profondità. Questa è storia quotidiana. Negare la libertà porta a negare l'altro come essere umano, porta a considerarlo un oggetto, uno strumento, porta a cancellarlo. Gesù ci guarda nella nostra umana realtà, nella nostra quotidiana lotta per la liberazione, nella nostra lotta per essere riconosciuti come esseri umani. La direzione di quello sguardo è già una via di libertà. Per questo credo, per quanto sottolineato, il figlio dell'uomo quando verrà, troverà la fede sulla terra.

«Ciò che non mi piace di ogni religione è la pretesa di parlare soprattutto di cose che non si fanno, come se essa invece le sapesse... ciò che non mi piace della mentalità laicistica è la sua propensione a limitarsi alle cose che si fanno o che si possono sapere, come se queste fossero, in quanto "visibili", più rilevanti dell'invisibile».

Stefano Levi Della Torre

L'Editrice Datanews nella collana I TASCABILI ha pubblicato un felice saggio di J. Ramos Regidor sulla Teologia della liberazione che fa il punto aggiornato sull'elaborazione di questo pensiero teologico collegandolo ad altri settori importanti della riflessione sulla fede. Accanto alla segnalazione ne diamo qui di seguito una scorsa riassuntiva.

La teologia della liberazione in un agile libretto di Josè Ramos Regidor

di Chiara Bert

Un sistema di dominio - scrive Josè Ramos Regidor - garantisce che un quinto dell'umanità nel Nord del mondo consumi l'80% delle risorse disponibili, escludendo le grandi maggioranze del Sud, costrette a vivere nella miseria e nell'oppressione. Dai conquistatori del colonialismo ma anche del neocolonialismo i popoli del Sud non sono riconosciuti come soggetti e protagonisti nell'organizzazione socioeconomica, politica, culturale e religiosa dei loro paesi.

La teologia della liberazione nasce in America Latina a partire dagli anni '60 come prima teologia della

periferia, del Sud del mondo, come riflessione critica sull'esperienza di fede vissuta dai cristiani nelle lotte di liberazione. L'originalità di questa teologia risiede proprio nella sua opzione per i poveri, nel riconoscimento di questi come soggetti storici nella società, capaci di autodeterminazione nella lotta per la loro liberazione, e nella Chiesa, come soggetti capaci di produrre evangelizzazione e teologia.

Fin dal XV secolo l'evangelizzazione si è attuata infatti in Sudamerica come legittimazione della conquista coloniale, dell'alleanza fra la Chiesa e lo Stato dei dominatori. A que-

sto regime di cristianità coloniale dalla parte del potere e contro gli indios, i teologi della liberazione contrappongono una chiesa dei poveri, di base, che nasce dal popolo; all'evangelizzazione colonizzatrice contrappongono un'evangelizzazione liberatrice, imperniata su una nuova interpretazione dei testi biblici che rielabora nelle comunità di base il Cristianesimo dal punto di vista dei poveri e degli oppressi. La Chiesa latino-americana e la sua teologia della liberazione si pongono il compito di reinterpretare la figura di Gesù alla luce della sua scelta a favore degli esclusi, dei peccatori, degli ultimi, e quindi dalla prospettiva dell'ingiustizia in cui sono costrette le masse impoverite e oppresse dal capitalismo colonialista. L'evangelizzazione liberatrice ha inoltre il significato di una desacralizzazione di ogni potere politico teocratico, e di una presa di coscienza del carattere relativo di ogni cultura e di ogni religione come base per il dialogo.

Accanto alla conquista materiale e a quella spirituale c'è stata anche una colonizzazione della natura, che si è realizzata nel depredamento della terra da parte prima dei colonizzatori europei e poi delle grandi multinazionali occidentali. Se in un primo momento la teologia della liberazione si è mostrata diffidente nei confronti di un discorso ecologico nato nel Nord del benessere e preoccupa-

to soprattutto della difesa degli esseri viventi non umani, in occasione del dibattito sui 500 anni dalla conquista dell'America si è evidenziato l'intreccio tra crisi sociale e crisi ecologica, che hanno una radice comune nel modello di sviluppo liberista. Teologi della liberazione come Leonardo Boff ed esponenti dell'ecologismo europeo come Alexander Langer hanno sostenuto la necessità di coniugare le lotte per la giustizia sociale con quelle per la giustizia ecologica, e di abbandonare il paradigma antropocentrico dell'attuale modello di sviluppo per fare dell'ecologia un nuovo paradigma. Impostare una democrazia ecologico-sociale significa riconoscere alla natura il suo valore intrinseco e assicurare una ripartizione equa delle risorse tra Nord e Sud del mondo. I soggetti emergenti chiedono però alla teologia della liberazione che l'opzione per il povero comprenda ogni impoverito, affinché, oltre alla dimensione socio-ecologica, si tenga conto del valore di ogni alterità culturale dei poveri, come quelle sessuale, etnica, razziale.

La teologia femminista della liberazione rivendica il riconoscimento della donna del Sud come soggetto storico oppresso e discriminato dal maschilismo e dalla cultura patriarcale, oltre che dal colonialismo capitalistico occidentale.

La teologia india ha sottolineato come l'evangelizzazione coloniale sia

stata in realtà un'occidentalizzazione dei popoli sudamericani. Accettare oggi l'espressione del Vangelo dal punto di vista degli indios significa rompere con il monocentrismo culturale europeo a favore di una evangelizzazione formulata nei termini delle culture aborigene.

Fin dai suoi inizi, la teologia della liberazione è stata elemento di forte contraddizione all'interno della chiesa, fra vertice e comunità di base, ma anche all'interno della stessa gerarchia latino-americana, e come tale ha suscitato reazioni diverse nelle chiese del Nord. Il Vaticano ha condannato l'esperienza latino-americana della chiesa dei poveri perché pervasa dal marxismo ateo. Settori significativi della chiesa occidentale hanno invece assunto un atteggiamento di

José Ramos Regidor
LA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE
 Ed. Datanews-Roma



«... le teologie critiche femministe non rifiutano il pensiero logico; esse usano la logica per ridimensionare gli stereotipi, per mettere allo scoperto l'ideologia, per demistificare i sistemi, le strutture e i processi che dividono e opprimono».

Mary Shawn Copeland

solidarietà e di confronto ed è nata così una teologia europea della liberazione, intesa come riflessione critica sull'esperienza di fede vissuta nelle lotte sociali e politiche per la giustizia, contro la povertà e le molteplici forme di emarginazione.

In conclusione, la svolta dell'89 impone a tutti una revisione critica. Il crollo dei paesi del socialismo reale, ma anche la crisi della cultura marxista, esigono un rinnovato approccio al socialismo anche da parte della teologia della liberazione, affinché essa non rimanga isolata da una cultura occidentale di sinistra impegnata nella difficile ricerca di una nuova identità.

Creare spazi per credere

di Ivo Cattoni

1. Annunciare la speranza

«È apparsa la grazia di Dio apportatrice di salvezza a tutti gli uomini... apparve la benignità del Salvatore nostro Dio e il suo amore per gli uomini» (Tito 2, 11; 3, 4). Dio si è svelato in Gesù come Amore. Nel corpo fragile di Cristo Dio si presenta e si rivela come Abba che guarda con bontà l'umanità intera; che sa piangere per la morte di un amico e per una città che non sa comprendere; che passa di villaggio in villaggio e porge una parola di vita, di perdono, di conforto, di guarigione; che si commuove per gente senza guide; che si indigna per l'ipocrisia e la riduzione della casa di Dio a spelonca di ladri.

Se l'annuncio di Paolo a Tito e se gli atteggiamenti e stile di vita di Gesù nei confronti della realtà umana diventassero il filo conduttore di ogni predicazione e modo di essere della Chiesa probabilmente avremmo qualche abbandono in meno delle nostre assemblee liturgiche e un'at-

tenzione invece maggiore al messaggio liberante e sanante del Vangelo.

Ogni persona, consciamente o inconsciamente, porta dentro di sé una fondamentale domanda che diventa impellente richiesta: quella di essere accolta, amata, ritenuta comunque un dono pur con la sua piccola e povera vita.

Nell'anonimismo della situazione attuale e nella molteplice frammentazione di idee e nella vastissima varietà di proposte pseudo-religiose l'uomo d'oggi fatica non poco a trovare la propria identità personale e risposte che sappiano correttamente soddisfare i suoi bisogni più profondi. La Chiesa oggi, come del resto anche per il passato, può assumere questa funzione e diventare il luogo privilegiato per offrire risposte liberanti con l'annunciare che Dio è amore e fonte di speranza, capace di rendere «soave e leggero» il cammino della vita.

È ancora con grande gioia e commozione che si rilegge la Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II

«Gaudium et Spes», così ricca e gioiosamente aperta a cogliere le aspirazioni, le ansie e le speranze dell'uomo. «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, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (GS 1).

Era un messaggio accolto con stupore e letizia quale segno di capacità di rinnovamento e giovinezza di una Chiesa che con spirito di libertà ed apertura si rendeva attenta e disponibile ad accogliere ed interpretare evangelicamente i segni dei tempi. Si poteva osservare sia nelle parole che nell'agire che la via della Chiesa era veramente l'uomo e non tanto le leggi ed i precetti.

2. Preoccupazione e timore della novità

Sembra poi (forse è solo una mia impressione) che a questo atteggiamento di apertura, di confronto e di dialogo siano subentrate, talvolta, una eccessiva preoccupazione e attenzione da parte della Chiesa a chiudersi in se stessa, e, all'atteggiamento di dialogo e confronto, si è quasi sostituito il timore di essere toccati dal vento del profano come se questo potesse scalfire ed intaccare le verità acquisi-

te, le certezze assodate e le posizioni raggiunte.

Alcuni semplici esempi testimoniano questo timore del nuovo, questa ansia di difesa e preclusione alla ricerca di rinnovate offerte e proposte, sia teologiche che morali, più corrispondenti alle esigenze delle varie realtà sociali.

a) L'iniziale diffidenza nei confronti della teologia della liberazione considerata dalle autorità vaticane non solo difettosa e ambigua ma anche una pericolosa e letale minaccia per la fede cristiana;

b) le nomine dei Vescovi condizionate più da un ossequiente accettazione della morale tradizionale, specie quella relativa alle problematiche sessuali e matrimoniali, che all'ascolto della volontà, del desiderio e esigenze della comunità;

c) gli insegnanti di religione, su mandato ecclesiastico, sono soggetti a professioni di fede e ad emettere un particolare giuramento di fedeltà nei confronti degli insegnamenti papali come fossero infallibili;

d) teologi e studiosi di morale, che hanno dedicato con amore e onestà intellettuale tempo ed energie per offrire una teologia più aggiornata ed una morale più evangelica e liberante, più teologica che deontologica, sono stati più volte severamente richiamati, sottoposti ad umilianti processi e talvolta emarginati;

e) i partecipanti a convegni ec-

clesiali sono in gran parte selezionati dall'autorità ecclesiastica prescindendo da procedimenti elettivi.

Questi sono solo alcuni episodi che evidenziano una mancanza di fiducia ad aprirsi all'incontro e alla discussione. Gli uomini non sono affatto chiusi alla parola che la Chiesa può offrire come risposta alle domande importanti della vita. Lo ha dimostrato ampiamente il grande influsso che ha avuto il Concilio Vaticano II. La Chiesa concepita come "Popolo di Dio" come popolo di battezzati animato dallo stesso Spirito non può non essere dotata del coraggio della libertà, della volontà di comprendere, dialogare, di un desiderio di mettersi in cammino per una comune ricerca.

La tentazione di trincerarsi dentro le proprie mura, di celebrare se stessa, può portare la Chiesa a diventare ghetto, luogo apparentemente nuovo ma in cui il vecchio rimane predominante, e trasformarla, per dirla con Rahner, «in una stufa che scalda solo se stessa».

3. Messaggio liberatore

Con questo non si vuole generalizzare e negare che lo spirito di dialogo sia scomparso (i frequenti viaggi del Papa ne sono una testimonianza) e che non debbano esistere controlli e misure precauzionali per salvaguardare l'uomo da pericolosi

inganni ed errori. Voglio solo sottolineare che si preferirebbe sentire più parole di conforto, di comprensione e di aiuto più che una presentazione, se pur utile, di precetti, comandi e divieti. Si auspicherebbe un'insistenza minore sugli aspetti di tipo quasi legalistico per lasciare spazio alla voce di una corretta coscienza personale e far risuonare le parole che Gesù diceva alla Samaritana: «i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; il Padre infatti cerca tali adoratori» (Gv. 4,23). Il cammino quotidiano dell'uomo è già gravido di pesi, di prescrizioni, di divieti e non ha bisogno di ulteriori gravami. Gesù stesso, del resto, ammoniva severamente coloro che «legano opprimenti pesi, difficili da portarsi e li impongono sulle spalle degli uomini» (Mt. 23,4). I discepoli di Cristo devono essere affascinati ed entusiasmati da Cristo che è via, verità e vita e sentirsi liberati dalla paura, dall'angoscia, dalla preoccupazione stressante per la propria salvezza e spinti e aperti invece alle dimensioni per il regno dell'«amore e della pace».

Di fronte a continue situazioni di ingiustizie, di guerre, di sopraffazioni, di incapacità di dialogo, c'è bisogno di sentirsi dire che «l'amore è più forte di ogni tipo di angoscia; che la libertà è più potente di ogni costrizione e che la felicità è più umana di ogni sacrificio» (Drewermann). È necessario offrire questo annuncio di

felicità. È il progetto iniziale di Dio che aveva posto l'uomo nell'Eden; e se non siamo e non viviamo in Paradiso è perché è stato alterato il progetto divino. «Non abbiate paura di essere felici» – scrive Frei Betto, uomo che è passato attraverso le sofferenze e le torture del carcere per aver cercato di vivere il messaggio di Gesù a favore dei poveri.

4. Fede motivata

Ma oltre ad offrire un messaggio di speranza l'annuncio evangelico non deve limitarsi a semplici esortazioni pie, ma deve essere capace di far sì che ogni credente sia in grado di rendere ragione della propria fede «pronti sempre a dare risposte a chi vi chiede il motivo della vostra fede» (1 Pt. 3,15). Una fede che non ha paura di essere sottoposta alla richiesta di essere motivata e compresa dal nostro intelletto.

Fede che non consiste solo nel dare risposte, ma abilita a porre domande e a sopportare tensioni. È lo stesso messaggio circa il mistero della nostra redenzione che suscita la riflessione di fede, perché noi non crediamo ad un assurdo, ad un «abracadabra», ma ad un mistero. «L'uomo non potrebbe dare il suo assenso di fede a quanto gli viene proposto, se non avesse un certo grado di comprensione» (S. Tommaso).

Fede che non deve essere considerata semplicemente come serbatoio di verità ma, citando un po' liberamente M. Eckart, come un «cammino gioioso dell'uomo nobile che è partito per ottenere un regno»; come un impegno fiducioso ed insieme inquieto nella libertà verso la libertà totale.

Fede soggetta anche al dubbio serio e onesto come espressione di ricerca sofferta e corretta della verità, proprio perché il dubbio sano «ha il suo posto in seno all'amore per la verità, in seno all'aspirazione alla piena conoscenza» (B. Häring).

Troppe volte forse la Chiesa si preoccupa per le critiche che le vengono rivolte e le considera come degli attacchi di acredine e di insubordinazione, mentre di frequente queste nascono dalla stessa fede ed offrono ad essa un servizio; si ispirano ad un senso di amore e trovano origine nello stesso Vangelo.

Il potere autoritativo della Chiesa deve mantenere viva in sé la consapevolezza che è suo dovere e non una benigna concessione l'accettare suggerimenti che salgono dal basso; «che esso per principio non deve avere in mano tutte le fila, che una più alta saggezza, appunto quella carismatica, può esistere anche fra i sottoposti e che la saggezza carismatica della gerarchia può proprio consistere nel fatto che non si chiude a tale saggezza» (K. Rahner). «Quantunque alcuni – dice la Costituzione sulla Chiesa al

capitolo IV, n. 32 – per volontà di Cristo sono costituiti dottori e dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il Corpo di Cristo».

Tutti sono ripieni dello stesso Spirito (Atti 2,17) tutti stanno sotto l'appello dell'unica e eguale parola che gli ha generati (Giacomo, 1,18), tutti partecipano allo stesso battesimo e allo stesso pane (1 Cor, 10,17) tutti sono un sol uomo in Cristo Gesù (Gal. 3,28).

Maggiore preoccupazione dovrebbe creare la situazione in cui i fedeli diventano sudditi obbedienti piuttosto che cristiani maggiorenni, avanguardie di vera libertà e responsabilità.

Coloro che dicono sempre di sì per comodità o per altri interessi erano già catalogati da A. Rosmini come una parte delle piaghe della Chiesa.

Mi piace ricordare ciò che un vecchio sacerdote, ironicamente ma con profonda intuizione, era solito dire: «Ricordatevi che per la Curia è im-

portante che tutte le piante di melo ("i pomari") siano ben allineate poco importa che siano cariche di frutta; qualsiasi albero (pomar) non allineato, non ben in fila, anche se abbondante di frutta, deve essere abbattuto».

5. Saper ascoltare

Un'altra osservazione che mi sembra opportuno sottolineare è relativa al dovere-necessità di un umile ascolto. L'incapacità di ascoltare seriamente la voce, anche critica, degli uomini può portare ad essere estranei alla realtà quotidiana e a rendere perciò vuoto ed insignificante il messaggio.

L'ascoltare diventa condizione indispensabile per chi deve offrire delle risposte. Chi più ascolta sarà anche più facilmente ascoltato; e chi sarà anche capace di tacere, per ascoltare meglio, «sarà riconosciuto saggio» (Siracide 20,5).

Saper ascoltare più che parlare, o parlare dopo aver ascoltato è il modo vero per far sì che la parola diventi strumento non solo di informazione

Abbonatevi a «L'INVITO»

c/c p. 16543381 L. 20.000

ma anche di formazione e vera comunicazione. Forse perché non si ascolta, in alcune prediche il messaggio annunciato può ridursi a semplice rituale obsoleto e senz'anima privo di contenuti e di convinzioni che riesce ad interessare pochi e lasciare molti nell'indifferenza o peggio nell'amarezza.

Lo so che questo compito è difficile come so anche che non bisogna fare di ogni erba un fascio. Messaggi che suscitano speranza e rafforzano la fede esistono e se ne sentono anche nelle nostre chiese; si vorrebbe soltanto che fossero più frequenti.

Il teologo H. Fries nel suo libro dal titolo apparentemente provocatorio

«Le chiese diventano superflue?» evidenzia con convinzione come la chiesa oggi abbia un ruolo fondamentale da svolgere nella società attuale; che essa non sarà superflua se sarà credibile e amica degli uomini nella sua azione e comportamento e se non sarà solo un'istanza capace di fare solo delle affermazioni arroganti di tipo assoluto, che vanno unilateralmente dall'alto verso il basso, senza alcuna motivazione sufficiente e riconoscibile, ma sarà luogo di dialogo che non conosce alcun divieto di porre domande; un'istanza in cui il credere e il comprendere, il cercare e il trovare coesistono come un dovere e una promessa.

«Noi ora sentiamo che quell'abisso tra umano e divino, che è stato aperto dalla religione "rivelata", è incolmabile e invalicabile. In questo, la secolarizzazione ha radici nella mistica, nella coscienza acuta di quell'abisso; ma ormai nessuna voce lo attraversa. Religione e ateismo ci appaiono ora come attenuazioni consolatorie: la religione, perché cerca di riempire quell'abisso, come fosse una discarica, con immagini, credenze, riti; l'ateismo, perché mette una censura, invita a non guardare da quella parte dal momento che non c'è niente da vedere».

Stefano Levi Della Torre

QUESTA
PUBBLICITÀ
NON PROMUOVE
UN PRODOTTO
MA UN DIRITTO.
IL DIRITTO
ALL'INFORMAZIONE.

ADISTA

- 90 NUMERI ALL'ANNO
- 2 USCITE OGNI SETTIMANA
- LA PIÙ RICCA FONTE DI:
 - NOTIZIE
 - DOCUMENTI
 - ANTICIPAZIONI
 - CONVEGNI
 - DIBATTITI
 - OPINIONI
- RASSEGNE STAMPA:
 - COMMENTI LAICI SUGLI AVVENIMENTI RELIGIOSI
 - REAZIONI E POSIZIONI DEI CRISTIANI SUGLI AVVENIMENTI POLITICI

«ADISTA, il migliore osservatorio esistente in Italia per quanti sono interessati a conoscere l'attività del mondo religioso».

ENZO FORCELLA

ABBONAMENTI

Italia	L. 100.000
Sostenitore	L. 300.000
Estero Europa	L. 140.000
Extraeuropa	L. 180.000

VERSAMENTI

Sul c.c.p. 33867003 o assegno bancario non trasferibile intestato a:
ADISTA, Via Acciaiuoli 7, 00186 Roma
Tel. 06/6868692 - 68801924 - 6832704 - Fax 06/6865898

Chiedere copie saggio



Saremo grati ai lettori che vorranno comunicarci l'indirizzo di altri amici interessati a ricevere questa rivista.



In caso di mancato recapito, restituire a «L'Invito» - Via Salè 111 - 38050 POVO (TN), che si impegna a pagare la quota corrispondente.

«L'INVITO», trimestrale - Recapito provvisorio: via Salè 111 - Povo (TN), Tel. 810568 - Collettivo redazionale: Maurizio Agostini, Roberto Antolini, Mario Banal, Silvano Bert, Gianluigi Bozza, Luigi Calzà, Ivo Cattoni, Franco Dalpiaz, Mauro Odorizzi, Cristina Pevarello, Piergiorgio Rauzi (Responsabile a termini di legge), Masina Russo, Giovanni Sartori, Franca Sassudelli - Abbonamento annuo L. 20.000 - Un numero L. 2.000 - C.C.P. 16543381 - Reg. presso il trib. di Trento, li 3.6.78 n. 272 reg. stampe - Spediz. in abbonamento postale 50% - Litografia Effe e Erre s.n.c., Trento.
L. 5.000