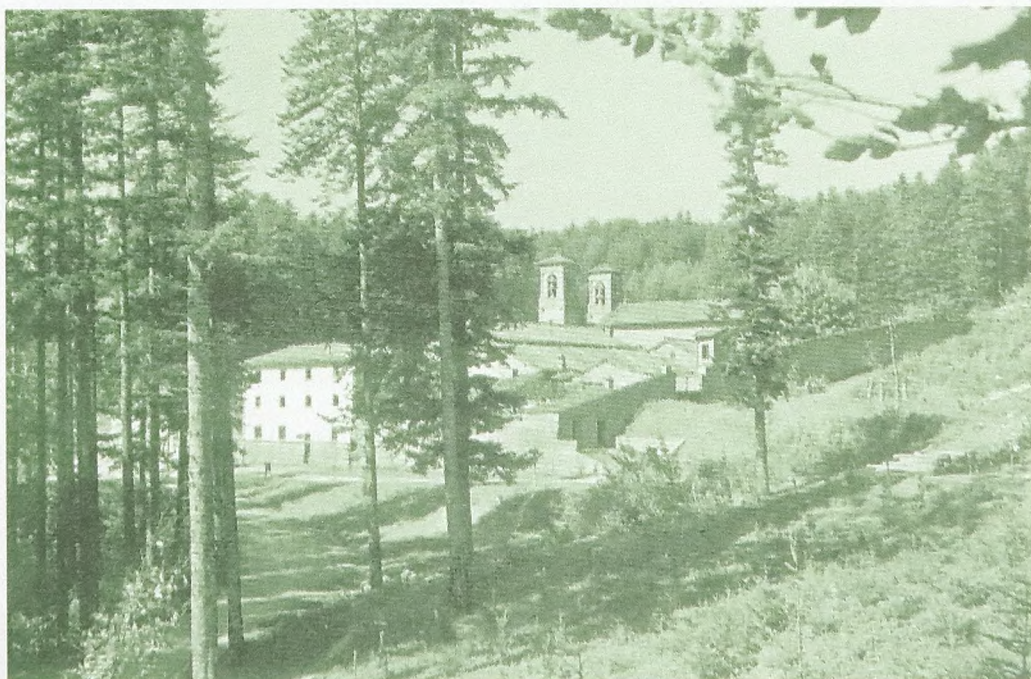


La pace, frutto della giustizia *prima Settimana Teologica di Camaldoli 2002*



Nel deserto prenderà dimora il diritto e la giustizia
regnerà nel giardino. Effetto della giustizia sarà la pace,
frutto del diritto una perenne sicurezza.

Isaia 32, 16-17

Sommario

L'anno editoriale di *Ricerca* si chiude con un *Quaderno* che ospita la pubblicazione degli atti della Settimana Teologica di Camaldoli *La pace, frutto della giustizia* svoltasi dal 28 luglio al 3 agosto 2002.

Un tema di grande attualità che ha coinvolto tutti i partecipanti nei momenti di approfondimento e di dibattito. Il prof. Antonio **Pitta**, docente di Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale ha evidenziato la profondità del pensiero di San Paolo e il prof. Enrico **Chiavacci**, docente emerito di Teologia Morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, ha concentrato la sua riflessione a partire dalla *Gaudium et Spes* e dalle sue implicazioni per la realtà odierna.

Sono pubblicati i testi delle relazioni, non rivisti dagli autori dopo gli interventi.

Marco Piras

Relazione introduttiva

Presidenza Nazionale - pag. 3

Giustizia e pace nella prospettiva paolina

Antonio Pitta

Giustizia e pace nella Bibbia

La giustizia - pag. 7

La pace - pag. 8

La giustizia di Dio - pag. 9

La dimensione sociale della giustizia - pag. 10

Giustizia e pace nel Nuovo Testamento - pag. 11

Una giustizia senza pace - pag. 14

Il senso della morte di Cristo nell'itinerario della giustificazione e in quello della pace - pag. 16

La dimensione etica della vita cristiana - pag. 19

La pace vocazione della famiglia umana

Enrico Chiavacci

Introduzione - pag. 22

La vita economica - pag. 24

La globalizzazione come fatto interculturale - pag. 27

Comunicazione di massa e informazione - pag. 29

Il tema etico pace-guerra - pag. 30

Il ruolo della F.U.C.I. - pag. 33

Indice 2002

Nel 2002 hanno scritto per *Ricerca* ... - pag. 34

DIREZIONE - REDAZIONE - AMMINISTRAZIONE

F.U.C.I. - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma
Telefono: 066875621
Telefax: 066861948
www.fuci.it
e-mail: fuci@email.telpress.it
fuci.pn@tiscali.it
ricerca.fuci@tiscali.it

DIRETTORE RESPONSABILE

Angelo Bertani

DIRETTORE
Anna Maria Venturini
pnf.fuci@tiscali.it

CONDIRETTORE
Marco Piras
cond.fuci@tiscali.it

Registrazione Tribunale di Roma n. 361
del 10 luglio 1985

PRESIDENZA NAZIONALE

DURANTE LA SETTIMANA TEOLOGICA

Anna Maria Venturini, Davide
Arcangeli, Silvia Pattaro, Eugenio
Vite, Paolo Palumbo, Marco Piras,
Anna Comparone, don Andrea
Decarli

STAMPA

OMNIMEDIA s.r.l.
Viale del Policlinico, 131
00161 Roma

DISTRIBUZIONE

Abbonamento ordinario: 21 euro
enti e biblioteche: 31 euro
sostenitore: 103 euro
Fascicolo unitario: 2,50 euro
Versamento su ccp n. **35038009**, in-
testato a F.U.C.I., via della Concilia-
zione 1 - 00193 Roma (indicando la
causale: *Abbonamento a Ricerca 2003*)

Consegnato in tipografia il
15 novembre 2002

Relazione introduttiva

Presidenza Nazionale

Pace e giustizia. Da qualche mese tanto se ne parla: pace “duratura”, giustizia “infinita”, nemici pronti a colpire. Il mondo unito e diviso, globalizzato e percorso dalle fratture dell’ingiustizia, sembra mostrarsi nella sua contraddizione. Si parla di pace, e si prepara la guerra. Si minaccia giustizia. C’è chi prende per buono tutto questo e c’è chi, fermandosi, ha iniziato a **farsi domande**. Cos’è la pace? Da quando “giustizia” è sinonimo di “vendetta”? Deve esserci un significato più profondo di pace, un senso più alto di giustizia.

La pace nella Gaudium et spes

La pace è un frutto, e nasce primariamente dalla giustizia. Nel definire meglio questo rapporto, sarà necessario rintracciare percorsi precisi grazie ai quali, oltre a chiarire i termini, sarà possibile guardare alla pace da una **visuale privilegiata**, la prospettiva della giustizia. Parafrasando don Tonino Bello, **la pace è una costellazione**¹, composta da tanti elementi in relazione tra loro; in particolare, in questi giorni “esploreremo” una parte consistente di questa “galassia” soffermandoci su quella che noi riteniamo la sua stella polare: la pace nella sua natura di effetto della giustizia.

«**La pace non è la semplice assenza della guerra**, né può ridursi al solo rendere stabile l’equilibrio delle forze contrarie, né è l’effetto di una dispotica dominazione, ma essa viene con tutta esattezza definita “opera della giustizia” (Is 32, 17)»². Così la *Gaudium et spes*, definisce la pace prima attraverso i suoi contrari (la pace non è...), dando poi alla fine la definizione positiva: la pace è «con tutta esattezza definita **opera della giustizia**». C’è, dunque, da sgomberare il campo da false concezioni, per poi stabilire con fermezza l’essenza della pace. Il Concilio, dunque, ispirandosi alla Parola di Dio è stringente nel chiarire la natura della pace, la quale o è effetto della giustizia o “non è”. È questa la pace dei profeti, la pace di tutta la tradizione biblica. Il Concilio lo ribadisce, la pace o ha come direzione e fondamento il bene comune di tutta l’umanità oppure è altro. C’è di più, è tutta la “famiglia umana” ad essere chiamata alla costruzione della pace: «l’umanità non potrà tuttavia portare a compimento l’opera che l’attende [...] se gli uomini non si volgeranno tutti con animo rinnovato alla vera pace»³. Ma quale è l’opera che attende la famiglia umana? Ha il sapore del vago parlare di “costruzione della pace” senza rintracciare

almeno un punto di forza che apra la via per una azione immersa nella storia e che richiami tutti alla responsabilità nei confronti del mondo e dei fratelli. La risposta anche qui ci viene data dalla *Gaudium et spes* che, nell’introdurre il capitolo dedicato alla “promozione della pace”, afferma che quest’opera consiste nel «costruire un mondo veramente più umano per tutti gli uomini e su tutta la terra»⁴. Non ci sono confini culturali, né geografici; rimane lo spazio per la continua ricerca del suo «contenuto storico concreto [...]». Così la pace sulla terra è come compito e ricerca interiore- ricerca della pace, impegno per la pace»⁵: **«la pace non è stata mai stabilmente raggiunta, ma è da costruirsi continuamente»**⁶.

In un celebre discorso, pronunciato all’Arena di Verona nel 1989, don Tonino Bello ripeteva, citando le beatitudini e sostituendo il termine “beati” con “in piedi”: “In piedi costruttori di Pace. Sarete chiamati figli di Dio”. In quella espressione, “in piedi”, è racchiuso l’invito ad un **supplemento di coraggio**, ad una presa di coscienza, richiama alla mente l’“alzati” di Gesù al paralitico. Nello spirito delle beatitudini, la pace per i discepoli di Cristo non è cosa riferibile al solo ambito della bontà dell’azione individuale, ma è un richiamo preciso alla figliolanza di Dio, dunque è missione, partecipazione all’opera di salvezza come strumenti nella mani del Padre. **I cristiani hanno un ruolo importante ed esigente**: portare agli uomini e le donne del proprio tempo l’annuncio evangelico della pace, rimanere fedeli a questo annuncio e collaborare con tutti, credenti e non credenti, alla realizzazione di questo ideale.

La pace nel magistero della Chiesa

La pace, come affermato dalla *Gaudium et spes*, è *perpetuo aedificanda*. Questa caratteristica pare rispecchiare il processo che ha portato allo sviluppo in positivo dell’idea di pace. Ma ne va rintracciato il punto di partenza nello sforzo di ricercare delle giustificazioni morali in taluni atti di forza, con l’obiettivo di **discernere fra guerre giuste e guerre moralmente inaccettabili**.

Secondo la teoria della guerra giusta, una guerra è moralmente accettabile se sussistono tre precise condizioni: «che la guerra venga dichiarata da legittima autorità; che la guerra venga dichiarata per una giusta causa; che la guerra venga condotta nei modi legittimi»⁷. Si attua una restrizione del concetto nel mo-

mento in cui si interpreta l'atto di forza applicando il principio della legittima difesa: a patto che non vi siano altre possibilità, è moralmente lecito utilizzare la forza fisica, in altri termini la violenza, come difesa dall'aggressore. In questo caso, alle precedenti condizioni ne vanno aggiunte altre, proprie della **dottrina della legittima difesa**: «la difesa è legittima quando vi è un'aggressione in atto; [...] è lecito fare solo lo stretto necessario per impedire le conseguenze dell'aggressione [...]; la condizione della proporzionalità fra il bene che si intende difendere e il male che ci si espone a causare»⁸. Ma ancora centrale è la guerra.

Un passaggio fondamentale, e di incredibile attualità, si trova nella enciclica *Pacem in terris* nella quale Giovanni XXIII afferma: «è irragionevole pensare che la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia»⁹. È una condanna severa nei confronti della guerra e preannuncia il superamento, almeno a livello dottrinale, delle concezioni negative della pace. Nella Chiesa si sta sviluppando sempre più una riflessione sulla pace in positivo, così come è descritta dalla *Gaudium et spes*, per la costruzione di un'etica della pace e, infine, di una teologia della pace. In questo senso, oggi la Chiesa ha come impegno lo sforzo di continuare profeticamente a

mantenere vivo il richiamo all'esigenza e all'urgenza della pace.

Pace e giustizia nell'Antico Testamento

La definizione della *Gaudium et spes*, richiama al profeta Isaia: **in tutta la tra-**



Eugenio Vite, Vicepresidente Nazionale della F.U.C.I., legge la relazione introduttiva della Presidenza

dizione biblica la pace non è mai separata dalla giustizia. Nella Bibbia la giustizia, in ebraico *sedeqah*, riguarda il rapporto degli uomini con Dio, è direttamente legata al concetto di fedeltà di Dio. Ha dunque sfumature molto più profonde rispetto al modello, più diffuso in occidente, di giustizia intesa come “dare a ciascuno ciò che gli spetta”, spesso in base a criteri di merito. Nell'Antico Testamento la giustizia di Dio, fedele alla sua promessa, è modello per gli uomini. La Sua è giustizia resa al povero, a chiunque sia senza protezione, perché questi è frutto di una fedeltà tradita, «quando l'uomo domina sull'altro uomo» (Qo 8,9). **Il povero ha bisogno di noi**, così come noi abbiamo bisogno di Dio: condivi-

diamo la stessa condizione di mendicanti. Questo non può essere dimenticato dal popolo di Dio, né dal credente: «Non distogliere mai lo sguardo dal povero, così non si leverà da te lo sguardo di Dio» (Tb 4, 7). Il movimento verticale, «la giustizia si affaccerà dal cielo» (Sal 85,

12), e quello orizzontale, «la nostra terra darà il suo frutto» (Sal 85, 13), si intrecciano dando vita ad un'unica **opera di salvezza** che partendo da Dio da lui è affidata alle mani dell'uomo. L'orizzonte è segnato e ritorna una promessa: «Misericordia e verità si incontreranno, giustizia e pace si baceranno».

Fondata sulla giustizia, la pace nell'Antico Testamento

appare come una ricerca continua, una strada da percorrere, «esperienza progressiva di una comunità e di singoli»¹⁰. Si può cogliere questa caratteristica dello *shalom* ripercorrendo l'iter del concetto all'interno dell'Antico Testamento. È un concetto complesso, che cresce e “matura” nel tempo; da un primo e più antico significato riferito al benessere, alla salute, alla prosperità si passa, con la tradizione sacerdotale, allo *shalom* sinonimo, oltre alle cose già dette, di salvezza. Ma è con i profeti che lo *shalom* acquista il suo significato più strettamente religioso: l'unico *shalom* possibile è quello divino, non può esistere al di fuori di un rapporto intimo con Dio. «Il vero *shalom* è dono di Dio e solo lui può dar-

lo»¹¹. Soprattutto nel primo Isaia, la pace sociale, il benessere esterno, la prosperità, la libertà sono effetto di questo intimo rapporto con Dio nella fedeltà.

La profezia della pace e il suo profeta trova, oggi come ieri, molti ostacoli: spesso non trova ascolto, deve lottare contro false immagini di pace, deve ricordare la necessità della ricerca della pace anche dove pace non c'è.

Il profeta Geremia vive in un contesto storico molto difficile (sono gli anni dell'esilio) ed ha il compito di annunciare lo *shalom* ad un popolo cieco, ripiegato su cose materiali, in preda alla predicazione di falsi profeti. Anche qui c'è da liberare il campo dalle menzogne, c'è da condannare e smascherare chi, ingannando il popolo, fa coincidere lo *shalom* con il momento presente, inseguendo il proprio successo e i loro propri interessi: «Essi curano la ferita del mio popolo, ma solo alla leggera, dicendo: Pace, pace! Ma pace non c'è» (Ger 6, 14). Nella stessa direzione molto duro è anche il profeta Michea che, parlando dei falsi profeti li dipinge come coloro i quali «se hanno qualche cosa da masticare fra i denti, annunziano la pace; ma a chi non mette loro niente in bocca, dichiarano guerra» (Mi 3, 5). Tali menzogne spostano pericolosamente l'attenzione su una facile ricerca dello *shalom*, mettendo da parte la fatica necessaria e, soprattutto, la imprescindibilità di una conversione a Dio, di un ritorno a Lui. La ricerca dello *shalom* non è accomodante, lo testimonia ancora Geremia nella sua lettera agli esiliati in Babilonia, in un luogo e in un momento in cui la pace è lontana e tutto sembra rinnegare lo *shalom*. **Anche nella difficoltà bisogna cercare la pace**, chiederla a Dio per sé e per gli altri, non sfuggendo alla storia. Inaspettatamente il profeta infatti dice: «Costruite case e

abitatele, piantate orti e mangiatene i frutti [...]. Moltiplicatevi lì e non diminuite. [...] Cercate lo *shalom* del paese in cui vi ho fatto deportare. Pregate il Signore per esso, perché dal suo *shalom* dipende il vostro *shalom*» (Ger 29, 5-7). Come dire, nelle fratture anche drammatiche della storia bisogna starci dentro, non evadere, perché **c'è bisogno di "cercatori" e costruttori di pace**, sempre e ovunque. Questo invito ha da una parte il sapore di una missione, di una vocazione per i credenti, dall'altra sembra dare risposta a domande molto attuali sulla apparente impossibilità nel tempo presente di **costruire una pace vera**. Infine, lo sguardo al futuro e la fiducia nella fedeltà di Dio il quale sta preparando un futuro di pace per il suo popolo: «Io conosco i progetti che ho fatto a vostro riguardo -dice il Signore- progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza. Voi mi invocherete ed io vi esaudirò; mi cercherete e mi troverete; [...] mi lascerò trovare da voi -dice il Signore- cambierò in meglio la vostra sorte» (Ger 29, 11-14). È l'annuncio non solo della pace come novità che nasce dalla fedeltà di Dio alla sua promessa, è l'invito a "credere" (ricordando che il verbo corrispondente in ebraico vuol dire "appoggiarsi a Dio").

Pace, giustizia e salvezza nel Nuovo Testamento: un percorso paolino

È il Dio dello *shalom* il Dio benedetto e cantato da Maria nel Magnificat¹²: un Dio che opera "grandi cose" attraverso chi l'accoglie con umiltà nella sua vita, un Dio fedele ai poveri, agli umili, agli affamati tremendo con i superbi, i potenti, i ricchi, e come apice e nuovo inizio, fedele a «Israele, suo servo». Dando suo figlio è fedele se stesso, al suo amore. È in Cri-

sto la nostra vera pace, la nostra giustizia.

Nel corso della settimana approfondiremo il percorso che **San Paolo** traccia per arrivare a riconoscere in Cristo, nella sua morte e Risurrezione, la fonte della pace e della giustizia. **La giustizia degli uomini è limitata dal peccato**; con le nostre sole forze siamo incapaci di compiere le «opere della legge» (Rm 3, 28). L'imperfezione della giustizia degli uomini è perciò segno che tutti siamo nel peccato. «Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia» (Rm 3, 21-24). La morte del peccato è vinta. Cristo ha aperto la strada e **a tutti è data la possibilità di essere giusti**, ma non più solo rispetto ad una legge esterna. Si è "giustificati", cioè resi giusti, dallo Spirito di Cristo, dall'adesione a Lui. San Paolo la definisce "legge della fede": una legge interiore, aderendo alla quale è possibile vivere la vera giustizia, costruire la vera pace.

«La pace è il più grande bene umano, perché è la somma di tutti i beni messianici»¹³. La pace vera è possibile grazie all'intervento di Dio nella storia e nella vita degli uomini, chiamati a loro volta ad accogliere questo dono nella fede in Cristo.

Il presente e il futuro della pace, nella giustizia

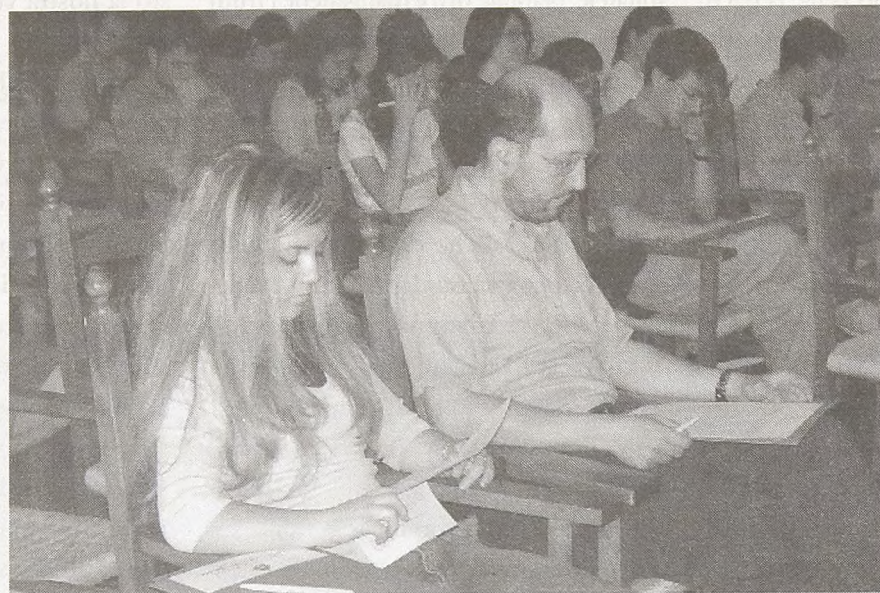
Affermare che senza pace non c'è giustizia, corrisponde oggi a sottolineare la **necessità di una conversione**. Nella misura in cui non c'è pace, è segno che manca giustizia. E il momento attuale,

come afferma il Card. Martini, «è un forte richiamo alla conversione e al riconoscimento della nostra connivenza con i mali del mondo»¹⁴. Chiamare le cose con il proprio nome è un inizio importante, vuol dire prendere coscienza del significato vero e profondo delle cose. Ancora il Card. Martini ci ricorda che potranno anche essere necessari «interventi volti alla restituzi-

zione e al mantenimento della pace in situazione di altissimo rischio. Ma non saranno ancora la pace»¹⁵.

Il presente della pace è un presente di pericoli continui, le «strutture di peccato»¹⁶ creando ingiustizia in ogni latitudine, ma maggiormente nelle zone più povere del pianeta, minano alla base la possibilità di un bene per tutta l'umanità. Le strutture di peccato, così come ogni struttura sociale, condizionano l'agire e il pensare di chi vive all'interno. Attenzione, non lo determinano, ma senza dubbio lo condizionano. E noi in queste strutture ci stiamo dentro. Questo significa innanzitutto **prendere coscienza delle nostre corresponsabilità nelle ingiustizie**, e dall'interno di quelle strutture di peccato, create dall'uomo, «osare la pace per fede». È un percorso, una missione come visto, che richiede fatica e sofferenza, ma, come ci ricorda Bonhoeffer, «una via alla pace che passi per la sicurezza non c'è. La pace infatti deve essere osata. È un grande rischio, e non si lascia mai e poi mai garantire».

È il rischio di un affidamento, all'altro e a Dio. È il rischio di dover perdere tanti privilegi, frutto delle strutture di pecca-



Sala del Landino: Anna Maria Venturini e don Andrea Decarli

to. È il rischio di uscire fuori dagli schemi del «proprio interesse», ormai diventati «sedimenti sociali», della propria affermazione, della paura che genera chiusura e violenza, del rifiuto del dialogo vero che metta in discussione. Un **cam-bio di direzione** sarà possibile puntando strategicamente sulla formazione alla pace, sostenuta da una particolare educazione in tutto fondata e riferita al «non dominio», alla non violenza, alla legalità: è necessario formare per il futuro uomini di pace, che concretamente costruiranno la pace.

È il rischio di perdonare, di dover ammettere cioè, senza ambiguità e certo con fatica, che l'altro, **la persona umana, è un valore più grande di un'offesa ricevuta**. «Non c'è pace senza giustizia, non c'è giustizia senza perdono» ha affermato il Papa in occasione dell'ultima Giornata Mondiale della Pace. **Il perdono dovrà essere il vertice di una seria azione di pace**. Le cure ai tanti mali del mondo continueranno ad essere solo rimedi momentanei e superficiali se non saranno sostenuti da una vera «conversione» al perdono, la quale, a sua volta, passerà dalla *memoria passionis*: dalla me-

moria, cioè, del dolore proprio ed altrui, non considerato più secondario o, al limite, meritato e «giusto». Dire al fratello «tu sei sommente importante per me, ciò che è mio è tuo. Ti amo più di me stesso, le tue cose mi importano più delle mie»¹⁷, anche questa è giustizia, anche questa è strada verso la pace.

Note

¹ Cfr. don Tonino Bello, *Sui sentieri di Isaia*, Meridiana

² *Gaudium et Spes (GS)* 78

³ GS 77

⁴ GS 77

⁵ Enrico Chiavacci, *Teologia Morale* 3/2, Cittadella Editrice, Assisi 1998, pag.33

⁶ GS 78

⁷ Enrico Chiavacci, op. cit., pag. 69

⁸ *ibidem*, pagg. 75-77. Corsivo dell'autore.

⁹ Il passaggio nell'originale recita: «*alienum est a ratione bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda*». In merito cfr. Enrico Chiavacci, op. cit., pag. 80, nota 22

¹⁰ A. Marangon, *Shalom nell'antico testamento*, in AA.VV., *La pace. Riflessioni bibliche*, XVI, Roma 1971

¹¹ *idem*

¹² Cfr. Lc 1, 46-55

¹³ Carlo Maria Martini, *Terrorismo, ritorsione, legittima difesa, guerra e pace*. Discorso per la vigilia di S. Ambrogio 2001

¹⁴ C. M. Martini, op. cit.

¹⁵ *idem*

¹⁶ cfr. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 37

¹⁷ C. M. Martini, op. cit.

Giustizia e pace nella prospettiva paolina

Antonio Pitta

Giustizia e Pace nella Bibbia

Approfondiremo il rapporto tra la giustizia e la pace soprattutto a livello neotestamentario e in particolare a partire dal pensiero di Paolo nella *Lettera ai Romani*.

Partirei dal dato di fatto che **il linguaggio della giustizia e della pace** è ambiguo, continuamente in fase di mutazione. Non si tratta di un linguaggio standardizzato: ogni società, ogni contesto, ogni cultura ha una cognizione diversa di giustizia e pace. Cambiando la struttura o il retroterra giuridico, cambia anche la cognizione della giustizia e della pace. Se per noi fare giustizia significa, di fatto, fare vendetta, nell'AT, in particolare, la giustizia va cercata. I profeti invitano a «cercare la giustizia»; il bellissimo Salmo 85 dice «giustizia e pace si baceranno».

Ma cosa vuol dire cercare la giustizia? Giustizia non vuol dire semplicemente misericordia. Spesso quando vogliamo semplificare il percorso della giustizia nell'Antico e nel Nuovo Testamento utilizziamo il linguaggio della misericordia, o il linguaggio della salvezza: questo è soltanto la punta di un *iceberg* che nasconde una questione che ha bisogno di essere approfondita perché **giustizia non è soltanto misericordia**, non è soltanto perdono. Non c'è giustizia senza perdono. E dove non c'è il perdono? E dove la giustizia non è cercata? E dove la pace assume altri connotati, cosa vuol dire giustizia, cosa vuol dire *sedaqah*?

Accanto al termine giustizia, anche il termine pace è soggetto ad una fluttuazione continua. **Siamo abituati**, soprattutto nel contesto occidentale, **a definire la pace per ciò che non è**: la pace è assenza di guerra. Nel contesto greco del primo secolo - che è fondamentale per comprendere il modo paolino di intendere la pace - la pace si identifica soprattutto con la tranquillità dell'anima; e oggi è recuperato questo concetto: la pace come condizione di non belligeranza, di chi è chiamato a raggiungere una atarassia interiore, una condizione di serenità in-

teriore che, se è posta in relazione con gli altri, è bene, ma se non è posta in relazione con gli altri, è lo stesso.

Il retroterra fondamentale che ci fa comprendere giustizia e pace nel pensiero di Paolo, ma anche nel pensiero del NT, è quello dell'AT. Due sono le immagini fondamentali che illustrano il senso della giustizia e della pace.

La Giustizia

La prima: Gn 15, un vertice che rappresenta **il punto di arrivo e il punto di partenza** della giustizia in tutta la Sacra Scrittura, compreso il Nuovo Testamento: «Egli credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia». Ci troviamo al punto fondamentale dell'Alleanza tra Dio e Abramo, la prima alleanza nella storia della salvezza, l'alleanza più importante. Prima di questa c'è l'alleanza di Noè e quella di Adamo, ma questa è l'alleanza per Israele: l'alleanza della discendenza; essa si conclude infatti con **la promessa della discendenza** «come la sabbia del mare, come le stelle del cielo». Questa affermazione attraversa tutta la Sacra Scrittura: non a caso alcuni studiosi, nel rifare teologia biblica, sostengono che questa è la pietra miliare dalla quale partire; se la togliete, si perde un elemento di continuità tra Antico e Nuovo Testamento. **La giustizia dipende innanzitutto dalla fede**. E la fede intesa non come situazione nella quale si crede in una persona, in questo caso Dio, attraverso una cognizione di elementi, ma come atto di fede, inteso come condizione di chi *pone fiducia in*, di chi si fida di qualcun altro. Abramo nella stipulazione dell'Alleanza si è fidato di Dio, e questa fiducia gli ha permesso di avere un credito, un "credito bancario": il credito della giustizia. Dunque la giustizia nasce dall'atto di fiducia, dalla possibilità che è data ad un altro di diventare credibile: **dove non c'è fiducia non c'è giustizia**. L'espressione più visibile della giustizia, cioè il perdono, suppone la fiducia, suppone cioè una condizione per la quale io credo in chi mi sta accanto, in chi mi sta di fronte.

Questa citazione del *Libro della Genesi* Paolo la riprenderà com-

mentandola lungamente nel capitolo quarto della *Lettera ai Romani* e spiegando quasi ogni espressione. Lo stesso passo sarà ripreso nella *Lettera ai Galati* 3,6: «Fu così che Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato come giustizia».

Dunque il contesto fondamentale della giustizia è la *berit*, l'Alleanza. Dire giustizia vuol dire riconoscersi in una relazione di Alleanza, per la quale, secondo il linguaggio deuteronomistico, Dio è per il suo popolo e il suo popolo è per Lui. «Io sono il loro Dio ed essi sono il popolo mio». Questo "essere per l'altro", questo non essere per se stessi, è **il fondamentale contesto della giustizia** di cui l'Alleanza rappresenta la *conditio sine qua non*. Se togliamo la giustizia dal contesto dell'Alleanza ci troveremo di fronte ad una giustizia meramente forense, in cui il principio fondamentale è dare a ciascuno il suo; e in cui la conseguenza più visibile è che la massima giustizia diventa la più grande ingiustizia.

Questo fa comprendere un altro dato molto importante nel **rapporto tra ebraismo e cristianesimo contemporaneo**: non è vero che la giustizia nell'AT è fondata sulla *Torah* e quella del NT è fondata sull'amore: anche nell'AT la giustizia non è preceduta dalla legge, ma la legge è preceduta dalla giustizia, perché la giustizia è preceduta dall'Alleanza. Dunque una visione per la quale la

religione ebraica è una religione nomistica, nella quale la legge rappresenta la condizione per la giustizia, è una cognizione sbagliata: lo ha dimostrato Sanders, uno dei più grandi studiosi sui rapporti tra AT e NT, nella ricomprensione che la legge stessa senza il suo contesto di Alleanza è una legge perfettamente eteronoma, è una realtà esterna, che non permette di cambiare le relazioni.

La Pace

Passiamo al secondo termine: **la pace**, che ci rimanda ad un'altra situazione mitica dell'AT, a Gn 14, 18-21. Abramo incontra dopo la battaglia un re misterioso: Melchisedek, re di Salem.

Questo sacerdote del Dio altissimo incontra Abramo ed egli spontaneamente gli offre la decima dei suoi possessi.

L'autore della *Lettera agli Ebrei* rileggerà l'episodio dell'incontro tra Abramo e Melchisedek al capitolo 7, 2-3, proponendo un'esegesi molto bella del nome e dell'origine di Melchisedek: il suo nome tradotto significa "Re di giustizia", e Re di Salem significa "Re della pace". Egli è senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni e fine di vita, fatto simile al Figlio di Dio, e rimane sacerdote in eterno. È il primo momento in cui nella Bibbia si trovano coniugate giustizia e pace.

Siamo passati da Abramo a Melchisedek, perché dobbiamo cercare ciò che è pura gratuità: la giustizia e la pace non hanno statuti semplicemente umani, sono dono, perché **la giustizia**

nasce da una relazione di alleanza e la pace si trova al culmine di questa relazione. Però la giustizia e la pace sono una realtà terribile, perché sono condizione che bisogna pagare: Abramo paga liberamente a Melchisedek la decima di ciò che possiede, proprio perché egli porta dentro di sé questi doni che non possono essere contrattuali: la giustizia e la pace. **Giustizia e pace non nascono da una struttura giuridica, sono doni che però vanno cercati.**

L'altro orizzonte che mi

sembra importante: non solo la giustizia ha bisogno dell'alleanza per essere comprensibile (e per alleanza, ne ribadisco il contenuto fondamentale, intendiamo una dimensione relazionale imprescindibile), ma anche la pace, che non è più tranquillità dell'anima, una condizione per la quale ognuno di noi perviene ad una tranquillità interiore che lo separa dagli altri: la pace esprime anch'essa una relazionalità. Al punto che pace vuol dire non soltanto condizione di non-guerra, ma innanzitutto benessere, ricerca di beatitudine, salute, salvezza. Nei primi testi dell'AT abbiamo una cognizione della pace come salute fisica e in alcuni testi profetici questa pace diventa salvezza interiore, spirituale; ma troveremo dei testi successivi



don Antonio Pitta

nei quali si invertirà di nuovo la proporzione, e la pace sarà condizione fondamentale per lo star bene fisicamente, essere in pace vorrà dire aver raggiunto una condizione di benessere fisico. E dobbiamo sempre aver presente questo quando parleremo dell'altro punto di arrivo della giustizia: **la salvezza**. Se la giustizia nasce dall'alleanza, il punto di arrivo della giustizia è la salvezza, ed è appunto la pace.

La Giustizia di Dio

Cos'è la giustizia di Dio? La giustizia è quella realtà per cui Dio è giusto in quanto tale, per cui Dio è giusto perché è bello, perché è buono, perché è bontà, perché è luce, perché è verità, perché è legge? O Dio è giusto perché ci giustifica? Ovvero non c'è un momento in cui noi possiamo pensare alla giustizia di Dio senza che pensiamo nello stesso tempo all'atto di giustificazione. La giustizia di Dio ci pone davanti una relazionalità che, come ogni relazionalità, si trova in continuo dinamismo o in continuo conflitto. Dio non realizza la sua giustizia con atto di potenza, ma ci troviamo di fronte ad una relazionalità per la quale la giustizia è nello stesso tempo una giustizia tradita o contestata. **La giustizia di Dio nell'AT, o la relazione di giustizia tra Dio e l'uomo, è una giustizia non sempre pacifica.**

Il primo modello che incontriamo sulla giustizia è molto noto: una cognizione retributiva della giustizia. Colui che opera il bene riceve il premio, colui che opera il male viene condannato. Il giusto è colui che vive secondo la legge del Signore; chi è empio è colui che contesta questa legge, non vive di essa; l'empio è colui che rompe in maniera definitiva l'alleanza. Ma non è questa la concezione più profonda della giustizia nell'AT.

Abbiamo due situazioni molto emblematiche sulla giustizia nell'AT. La prima è **la giustizia** che si risolve **come contesa** o *rib*: una contesa nella quale uno chiama in causa l'altro e gli chiede di rivedere la sua posizione di relazione. Ancora una volta la giustizia è comprensibile all'interno di una **dimensione relazionale**. Nell'atto di contesa è necessario che uno dei due riconosca la sua condizione di colpevolezza. Il *rib* più noto, è quello tra Dio e Adamo. Nel momento in cui l'uomo è colto nella condizione di colpevolezza, abbiamo il riconoscimento della colpa. C'è un'altra situazione emblematica che ci fa comprendere questa cognizione della giustizia che diventa contesa: il capitolo 24 del primo *Libro di Samuele*, quando Davide è in guerra con Saul e lo risparmia in un momento di grande angoscia o, direi, di grande derisione per lo stesso Saul: egli si trova in una caverna e sta facendo i suoi bisogni; allora Davide

ha la possibilità di mettere a morte Saul, ma non lo fa. Si pone nella collina di fronte e nel momento in cui Davide chiama Saul, Saul esce e si accorge che in quella contesa ha ricevuto il bene invece del male. Il culmine di quella contesa (1Sam 24) è: «Tu sei stato più giusto di me, perché mi hai reso il bene, mentre io ti ho reso il male». Ecco una cognizione relazionale della giustizia: **la giustizia come affermazione del bene al posto del male**, dove la retribuzione viene contestata. Davide avrebbe dovuto rispondere con il male, e invece risponde con il bene, e questo pone Saul in una condizione di cambiamento relazionale, di conversione: ancora una volta è la dimensione relazionale che determina l'affermazione della giustizia.

Ma quando non c'è la possibilità di ristabilimento della giustizia? Quando cioè una contesa per la quale io denuncio il male compiuto e non ricevo una risposta di bene o una risposta di conversione, cosa avviene? Avviene il processo, che nell'AT si chiama *mishpat*, una condizione per la quale uno dei due contraenti chiama l'altro a deporre di fronte ad un giudice, cioè ad **un processo giudiziario** nel quale possa rendere ragione delle proprie azioni. Qui il *rib*, cioè la contesa fra due persone, non si risolve più tra loro ma ha bisogno di essere posta di fronte ad un giudice. E questo giudice deve valutare la situazione di giustizia delle parti: chi dei due ha ragione, chi dei due ha torto.

Nel rapporto con Dio questa situazione diventa più complessa, perché Dio spesso è nello stesso tempo colui che chiama in causa e giudica, è colui che di fronte all'uomo che commette un'ingiustizia, lo chiama a rendere ragione delle sue azioni, ma che alla fine dovrà anche condannarlo, con la manifestazione della sua ira, della sua condanna. Ma vedete dove trova radice questa cognizione dell'ira: in una contesa che non trova soluzione, in un cambiamento di situazione impossibile; quando un'ingiustizia è perpetrata, ci troviamo di fronte ad un processo, nel quale l'uomo è chiamato a rendere ragione di ciò che sta compiendo. E **Dio è nello stesso tempo colui che chiama in causa e giudica** (come emerge dai Salmi 49 e 50 che andrebbero letti insieme).

Dunque due orizzonti fondamentali per l'affermazione della giustizia nell'AT: una contesa che, se risolta, diviene riconoscimento della completa integrazione; una contesa che se irrisolta diventa processo, che chiama l'uomo in causa non solo fino al riconoscimento del proprio reato, ma finanche alle conseguenze di un reato: l'ira di Dio, la condanna per il male commesso.

La dimensione sociale della giustizia

L'AT, e soprattutto i profeti, non parla mai della giustizia e della pace se non in prospettiva sociale. Ed è soprattutto il profeta Amos che contesta un'ingiustizia sociale, in cui i nobili e i ricchi si trovano agiati sui monti e i poveri sono venduti per un paio di sandali. Qui la giustizia e la pace non sono semplicemente dimensioni relazionali con Dio, per cui la giustizia giunge al suo punto di affermazione massima nella giustificazione e nella salvezza, o in una pace che significa salvezza, ma hanno un loro **risvolto concreto**, una loro realizzazione nei rapporti sociali, soprattutto nella dignità e nel rispetto della dignità del povero.

I due personaggi più emblematici nel ristabilimento della giustizia sono **l'orfano e la vedova** che in Israele subiscono la

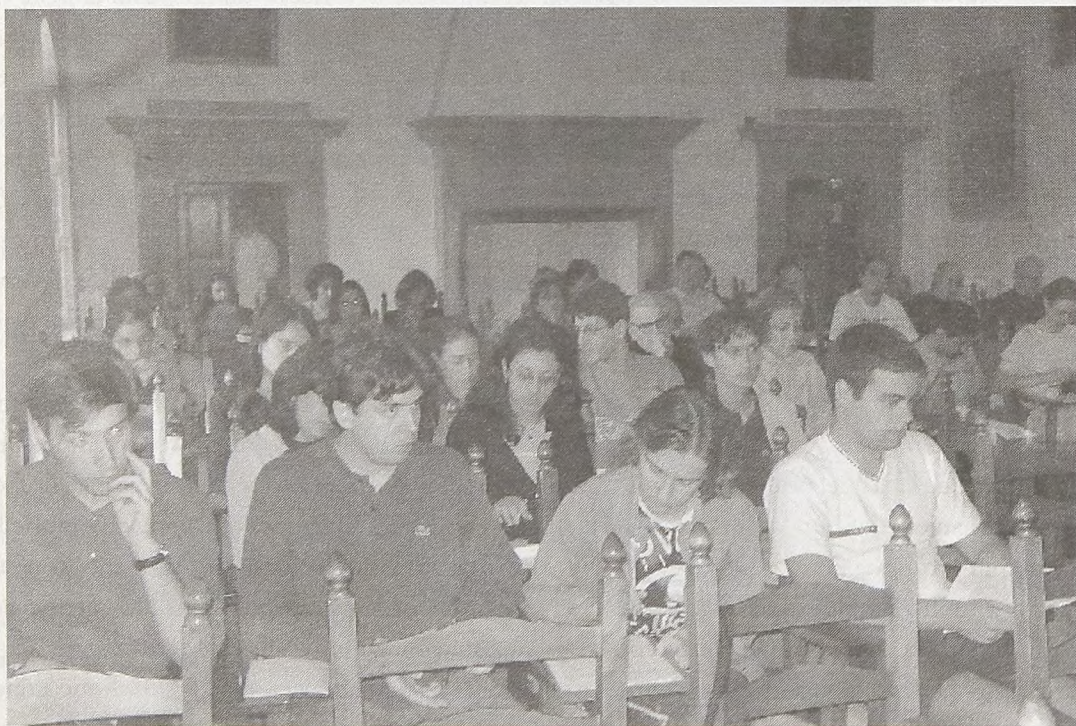
massima ingiustizia e godono della minor pace. L'orfano perché può essere strumentalizzato da tutti, nel suo modo di poter crescere, la vedova nella sua impossibilità di ricevere giustizia. **Dio, quando si trova di fronte ad una ingiustizia, si**

pone dalla parte dell'offeso. È un giudice non imparziale. Rifletteremo su quest'altra dimensione della giustizia: l'imparzialità o l'equanimità; soprattutto nelle querele profetiche Dio è un giudice parziale, che si pone dal versante di chi è indifeso. Egli è il *Goel Adam*, il riscattatore di sangue, è colui che riscatta chi non ha possibilità di difesa: Dio è dalla parte dei poveri, perché Dio si pone nella condizione di chi non ha possibilità di difesa giudiziaria.

Vorrei soffermarmi brevemente su due aspetti della giustizia non realizzata: non soltanto la giustizia dell'uomo è sotto accu-

sa, soprattutto nella sua dimensione sociale, nel non rispetto della dignità del povero, ma Dio stesso è sotto accusa. Da questo punto di vista sono grandi e sempre attuali i quadri storici che l'AT delinea sulla giustizia di Dio che non retribuisce il bene a chi fa il bene e il male a chi fa il male.

Il primo grande testo, il *Libro di Giobbe*, fa comprendere come in realtà -anche se sembra l'uomo sotto accusa nel dialogo tra Giobbe e gli amici- sia Dio sotto accusa. Giobbe è la contestazione di una giustizia che ormai ha un suo statuto. E soprattutto di una giustizia retributiva, o di una giustizia che comunque trova delle sue possibilità di essere, delle sue ragioni di essere. «Può forse Dio deviare il diritto o l'onnipotente sovvertire la giustizia?». È l'accusa che il Suchita rivolge a Giobbe al capitolo ottavo di questa querela molto forte nei confronti di Dio.



Ma la **contestazione della giustizia** di Dio non avviene soltanto con il linguaggio della negazione della retribuzione -dare a ciascuno il suo- ma anche con il cinismo di *Qoelet*, di chi relativizza l'affermazione della giustizia di Dio. «Vi è

una sorte unica per tutti, per il giusto e l'empio, per il puro e l'impuro, per chi offre sacrifici e per chi non li offre, per il buono e per il malvagio, per chi giura e per chi teme di giurare» (Qo 9). Qui la giustizia viene contestata non più per le sue modalità di affermazione, ma per il suo statuto, per la sua natura: è come se *Qoelet* ci ponesse davanti l'interrogativo se sia possibile una giustizia di Dio. Questo interrogativo tornerà nella *Lettera ai Romani*. La stessa *Torah* viene considerata non come via della giustizia: che l'uomo viva nella *Torah* è indifferente: può vivere anche senza *Torah*, egli avrà la stessa sorte dell'ingiusto.

Giustizia e Pace nel Nuovo Testamento

Partirei da un dato di fatto molto significativo: nel NT abbiamo una **cristologizzazione della giustizia e della pace**, cioè una loro concentrazione sulla persona di Gesù Cristo. È la grande novità del NT rispetto a ciò che della giustizia si è detto nell'AT e nella letteratura giudaica contemporanea. Se a Qumram abbiamo il "maestro di giustizia", cioè colui che realizza la giustizia di Dio, non abbiamo mai affermazioni così forti come quelle che troviamo in 1 Cor 1,30; è il discorso sulla sapienza, al culmine del quale Paolo fa un'affermazione illuminante sulla giustizia: «Ed è per lui che voi siete in Cristo Gesù, che per noi è diventato sapienza di Dio, giustizia, santificazione, riscatto [...]»: **Gesù Cristo** non solo è il giusto, o colui che realizza la giustizia in base a modelli che ha mutuato, ma **Egli è la giustizia di Dio**.

Dunque non una novità in termini di categoria della giustizia: in questo il NT non è diverso dall'AT; infatti anche il NT parla dell'ira di Dio -e dobbiamo liberarci dalla cognizione per cui l'AT è il libro della condanna e il NT è il libro dell'amore. La grande novità è che una persona diventa il **luogo** nel quale Dio manifesta la sua giustizia: se Abramo è in relazione di giustizia con Dio, Gesù Cristo è la giustizia. Egli è diventato giustizia per noi perché è diventato santificazione, ed è diventato santificazione perché è diventato **riscatto**. Qui sembra che la giustizia sia il punto di partenza: la giustizia è il punto di arrivo di ciò che Gesù Cristo può rivelare della giustizia di Dio. Gesù Cristo è giustizia perché è santificazione, ed è giustizia perché è **redenzione**. In altri termini, per Paolo se non ci trovassimo di fronte all'evento della croce, non avremmo il luogo della giustizia di Dio. **È questo luogo che, paradossalmente, è massimamente il luogo della ingiustizia e diventa il luogo di rivelazione della giustizia**. Siamo alla pazzia: nessuno mai potrà pensare che l'evento della croce è evento di giustizia. Anzi la *Torah* dice: «Maledetto chi pende dal legno».

Anche rispetto alla pace abbiamo un'interessante e fondamentale cristologizzazione nella *Lettera agli Efesini* (2,14): «Egli è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia». Qui Gesù Cristo non è soltanto il Messia della pace -la prospettiva lucana, che riprenderò-, ma **Gesù Cristo è la pace**, è colui che ha fatto crollare tutte le separazioni. La pace non solo come assenza di guerra, ma come assenza di diversità o possibilità che le diversità diventino unità. La **pace** nella *Lettera*

agli Efesini è infatti **sinonimo di unità**.

Abbiamo da soffermarci su due autori che fanno della giustizia e della pace gli aspetti del messaggio cristiano più rilevanti: il primo autore è Matteo. Non è un caso che Matteo presenti Giuseppe come uomo giusto. Nel vangelo di Matteo la giustizia si regge fondamentalmente su un'esigenza basilare: la **deuteronomizzazione della legge**, cioè l'interiorizzazione della legge. Non una *Torah* diversa, che determina una giustizia diversa, ma la stessa *Torah* della stessa giustizia, vissuta in un modo nuovo: interiorizzata. Parlando della giustizia Matteo dirà: se la vostra giustizia non è superiore a quella degli scribi e dei farisei non entrerete nel regno dei cieli. Dobbiamo cercare **una giustizia superiore**: è la grande prospettiva cristiana sulla giustizia. Una giustizia che non si ferma all'osservanza esteriore della legge, che non si ferma a ciò che è scritto nella *Torah*, ma cerca di **vivere in profondità** ciò che non è scritto della *Torah*.

Siamo nella sezione del *Discorso della montagna* (Mt 5,10): Gesù ha appena pronunciato il proclama delle beatitudini per cui la giustizia ha bisogno di essere, a partire dal rapporto con Cristo, superiore. Una giustizia superiore che nel *Discorso della montagna* è delineata per Matteo -un *leitmotiv* che torna spesso in questo discorso- nel segreto: non una preghiera esteriore, ma interiore; non una carità esteriore, ma interiore; non una elemosina esteriore, ma interiore; non un digiuno esteriore, ma interiore.

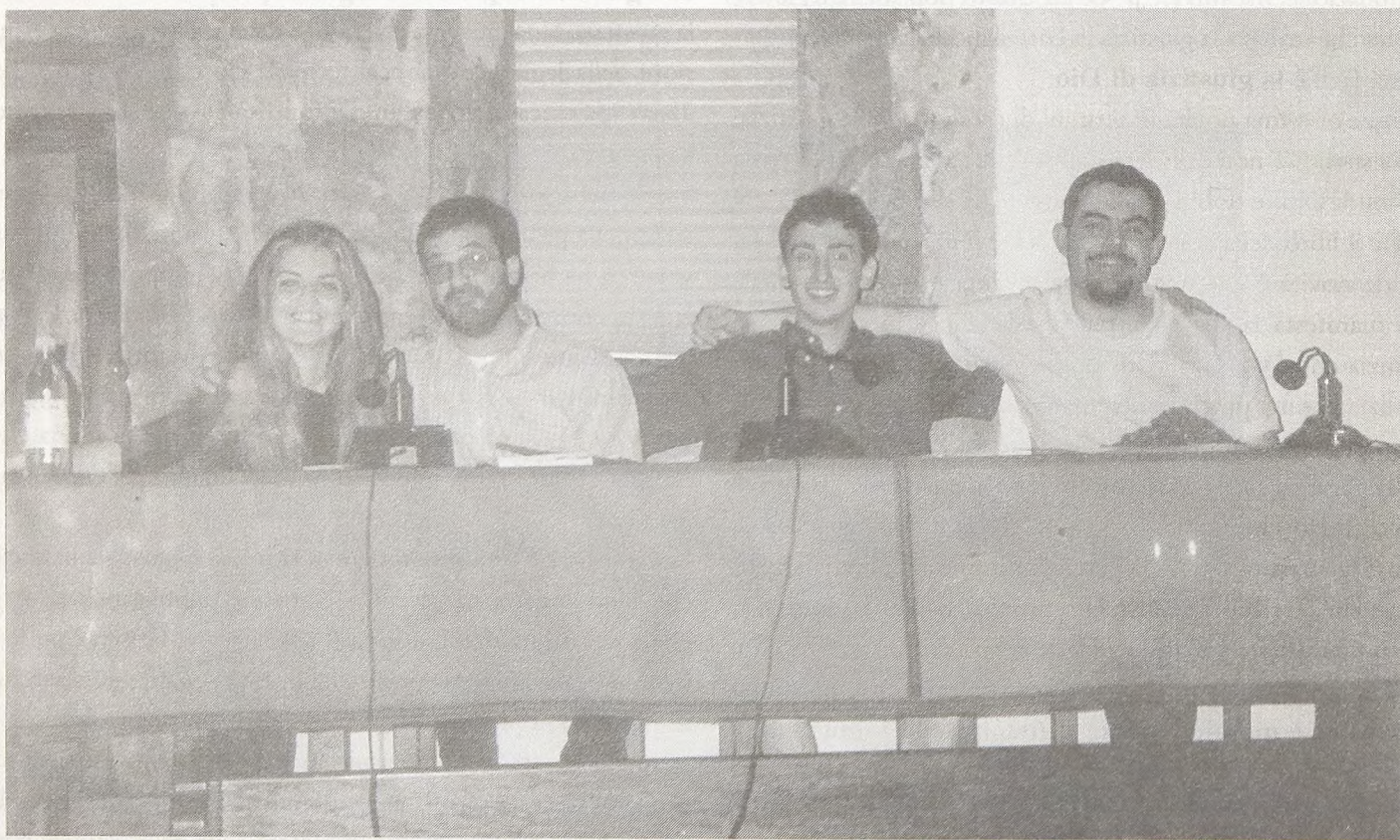
Per contro, c'è **una giustizia esteriore**, una giustizia di quelli che Matteo categorizza come "farisei e pubblicani": non ce l'ha con tutti i farisei o con tutti i pubblicani; fariseo è un termine non negativo ma positivo. Diventa negativo in contesto di polemica, tipicamente mattea. Una giustizia "farisaica", stigmatizzata da Matteo al capitolo 23, indica una giustizia esteriore, bella a vedersi, ma piena di putridume interiore. Ecco la prospettiva così importante di Matteo sulla giustizia: una giustizia non esteriore ma interiore, o meglio, che dall'interiorità diventa espressione nell'esteriorità.

Seconda prospettiva mattea sulla giustizia. Anche Matteo contesta una giustizia retributiva. Per questo, per Matteo, Dio è colui che «fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5,45), un Dio che a tutti offre **una possibilità di salvezza**. La retribuzione è posta sotto accusa soprattutto dalla parabola degli operai della vigna (Mt 20, 1-16). Un padrone che chiama in orari diversi persone a lavorare nella vigna, che patteggia con loro il prezzo del lavoro compiuto; alla fine egli dà più di quanto aveva pattuito: c'è uno scarto fra il tempo del lavoro e la retri-

buzione, in quanto tutti ricevono la stessa paga, e anche quelli che sono andati a lavorare nell'ultimo momento, o nell'ultima ora, nella vigna ricevono il denaro di colui che è andato alle nove del mattino. È un tradimento della retribuzione: qualsiasi sindacato avrebbe contestato questa concezione della giustizia. Ma cosa c'è dietro questo tradimento della retribuzione? La bontà di Dio, che è libero di fare come ritiene opportuno rispetto all'uomo, rispetto alla giustizia: Dio è libero nella giustizia. Qui cominciamo ad entrare nel terribile discorso di Paolo sulla giustizia; infatti una delle domande più forti che può emergere in chi ascolta questo tipo di discorso è: "Perché allora Dio condanna?" È la domanda della conclusione del

giustizia". È già cominciato questo scandalo nel momento in cui la retribuzione è tradita, ma per Matteo diventa ancora più scandalosa quando questo Messia della giustizia, questo Gesù Cristo, che è giustizia nella prospettiva paolina, **opera una reintegrazione**, non più tanto dell'orfano e della vedova, ma del pubblicano e del peccatore.

La giustizia di Dio non segue il modo comune di pensare, non nasce cioè dal senso comune. Dire che la giustizia umana si regge sul senso comune, significa dire una aberrazione, significa non poter cogliere lo scandalo di questa giustizia. È una giustizia contro corrente, quella cristiana. **È una giustizia che contesta** un populismo che determina lo statuto della giusti-



I monaci Ugo e Arrigo con i Presidenti Nazionali

capitolo nono della *Lettera ai Romani*. Come può allora Dio avere un diritto di giustizia equanime? Chi può dire che la legge è uguale per tutti, se chi è andato a lavorare a fine giornata riceve la stessa paga di chi è andato a inizio giornata? Vedete come la giustizia è ben diversa dalla nostra cognizione di giustizia fondata sulla legge: **una giustizia fondata sulla relazione, non sulla legge**. La legge è importantissima, ma come condizione per restare, per continuare a vivere in questa relazione, non come presupposto della relazione.

Terza prospettiva matteana sulla giustizia: "lo scandalo della

zia. Ho detto che la giustizia non nasce dalla legge, ma la giustizia non nasce neppure dal senso comune, non nasce neppure dalla legge naturale.

L'ultimo orizzonte matteano sulla giustizia: anche Matteo ha come Amos una giustizia sociale. Per questo gli affamati, gli assetati non sono solo coloro che, socialmente parlando, non possono mangiare o bere, ma per Matteo sono gli affamati e assetati di giustizia. **«Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati»**. La beatitudine è diventata diversa da quella lucana nel discorso di Matteo: non

gli affamati e gli assetati semplicemente, ma gli affamati e gli assetati della giustizia. Bisogna desiderare, come si desidera del pane, questa giustizia. Ed è questa ricerca della giustizia che apre alla pace: «Beati gli operatori di pace» (Mt 5,9).

Se la giustizia nel NT ha a che fare con una persona, vuol dire che riconoscere questa persona nell'altro significa praticare la giustizia come emerge chiaramente dal testo di Mt 25: «Avevo fame e mi avete dato da mangiare; ero nudo e mi avete vestito». E sono i giusti a chiedere: «Quando Signore abbiamo fatto tutto questo?», non sono gli ingiusti. Allora il giudizio finale verte soprattutto su una giustizia che, pur senza essere riconoscibile nella sua origine, è giustizia. Il giusto non sa che il povero, il malato, l'ignudo era il Messia: ma lo riconosce, anzi è riconosciuto, alla fine del giudizio. Dunque il giudizio finale di Matteo verterà sulla giustizia, ma una giustizia nella quale l'elemento di novità fondamentale è rappresentato dal **riconoscimento**: c'è giustizia in cui Egli è riconosciuto, pur senza consapevolezza.

Questa centralizzazione della figura di Gesù Cristo sulla giustizia viene sviluppata però da Luca nella **prospettiva della pace**. La pace per Luca, come per tutto l'AT, è benessere, salvezza, beatitudine; ma anche Luca si sofferma soprattutto su un altro orizzonte: la pace come accoglienza; pace vuol dire accogliere, non-pace vuol dire rifiutare (Lc 2,14; 19,38).

Siamo distanti da una pace che si regge sulla non-guerra: qui abbiamo una pace che diventa ricerca dell'altro, **accoglienza** dell'altro. Tutto dipende dall'accoglienza, dall'ospitalità per Luca, o diremmo, nel suo antonimo -nel suo termine opposto- dal rifiuto. È terribile ciò che Gesù dice subito dopo l'entrata in Gerusalemme; c'è il rifiuto del Messia della pace: «Se avessi compreso anche tu, in questo giorno, la via della pace. Ma ormai è stata nascosta ai tuoi occhi» (Lc 19,42). La terribile condizione di chi rifiuta la pace sta nell'**accecamiento della comprensione della pace**: per chi non accoglie il Messia della pace non c'è più via della pace, non c'è più possibilità di pace. Però anche Luca coniuga la pace come accoglienza, la non pace come rifiuto: dove c'è una ospitalità c'è la possibilità di una pace, dove c'è la chiusura non c'è possibilità di pace.

Anche Luca coniuga la pace con la giustizia attraverso la parabola del fariseo e del pubblicano al tempio (Lc 18, 9-14). All'inizio tutto sembra normale, regolare: un fariseo che sale al tempio e che pone davanti a Dio le sue azioni, le sue opere, le sue opere della legge, che da Dio non è giustificato, non è considerato giusto; dall'altra parte un pubblicano che in fondo

non ha il coraggio di alzare il suo sguardo e che alla fine torna a casa giustificato, si trova in una **condizione di giustificazione**. La legge del contrappasso o del contrappeso. La legge cioè per la quale chi si considera giusto non è giustificato, chi non è giusto alla fine viene giustificato. Qui emergerà una grande problematica: basta forse non commettere le opere della legge per essere giustificati? Allora cosa vuol dire che l'uomo non è giustificato se non mediante la fede? Intanto è importante sottolineare che anche per Luca la giustificazione nasce da una relazione e da una **relazione gratuita**. Giusto non è semplicemente chi si considera giusto, chi ha dei meriti da accampare davanti a qualcuno, chi potrà dire di agire rettamente, ma giusto è chi accoglie una giustificazione non meritata.

Dove cominciare: dalla giustizia o dalla pace? La risposta neotestamentaria è **cominciare da Cristo**, che è la giustizia, che è la pace. Egli è la nostra pace e la nostra giustizia non perché egli è stato giusto e non ha commesso peccato. Egli è la nostra pace non perché egli è stato operatore di pace, come Ghandi. Egli è la nostra giustizia e la nostra pace perché in Lui la giustizia e la pace non sono visibili, in Lui la giustizia e la pace non sono riconoscibili, in Lui c'è stata l'espressione della guerra, in Lui c'è stata la massima ingiustizia -perché «maledetto è colui che pende dal legno» (Gal 3,13)- in Lui non c'è espressione di giustizia. Questo richiederà che noi ci soffermiamo su questa origine paradossale della giustizia e della pace; ecco perché la pace per Gesù Cristo nasce dalla guerra: «Sono venuto non a portare la pace, ma la guerra» (Lc 12,51). Ma per non spaventarvi in questa paradossale relazione tra pace e giustizia, soffermiamoci sull'aspetto più visibile della pace: è bella la prospettiva lucana della pace, dove pace vuol dire accoglienza o rifiuto, dove nel momento in cui abbiamo chiuso la porta non c'è più pace in chi è dentro la casa.

Ma anche la prospettiva matteana della giustizia è molto importante per noi: l'interiorizzazione della giustizia, l'interiorizzazione della legge. La nostra giustizia dovrebbe essere superiore a quella degli scribi e dei farisei non perché migliore, non perché diversa: ma perché segnata da una profonda interiorizzazione, perché noi abbiamo l'esigenza di cercare il senso profondo della legge, perché non diciamo: «Amore! Amore!» e poi condanniamo, giudichiamo.

Dobbiamo riscoprire tutto ciò che di giustizia e di amore è presente non solo nel NT ma anche nell'Antico, dove giustizia non significa semplicemente volersi bene; dove la giustizia si apre ad una ricomprensione profonda della legge, di qualsiasi

legge; dove la legge è importante perché permette di andare al suo cuore, e il suo cuore è l'*agape*: non il cuore del vangelo è l'*agape*, **il cuore della legge è l'*agape***.

Allora la giustizia e la pace possono stare insieme perché il messaggio del NT ci fa comprendere che paradossalmente sono unite in una persona, in cui la giustizia non è visibile, in cui la pace è stata occultata: questa persona è Gesù Cristo, che è nello stesso tempo la nostra giustizia e la nostra pace.

Una giustizia senza pace

Mi sembra importante partire da questi versetti che rappresentano la chiave di volta di tutta la Lettera, la sua **tesi fondamentale**: «Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco. È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede, come sta scritto: Il giusto vivrà mediante la fede» (Rm 1,16-17).

In questa tesi il Vangelo si identifica con la giustizia di Dio, che non è delineata nei suoi contorni ben precisi: non si dice giustizia per chi, da parte di chi, in cosa consiste; abbiamo solo una sua **definizione generica**. Certamente la giustizia è rapportata alla salvezza da una parte, dall'altra parte alla fede: ma la fede in chi, la fede di chi, la fede per chi? Tante domande sono già presenti nella tesi generale della *Lettera ai Romani*, perché Paolo si propone in un certo senso di dimostrare in tutta la Lettera come **vangelo e giustizia** stiano insieme, come il vangelo non sia semplicemente dire una bella notizia, ma il vangelo abbia a che fare con la giustizia.

Ma emerge un'altra questione. La giustizia è ciò per cui Dio è giusto in quanto tale, oppure Dio, proprio perché ci giustifica, nel suo atto di giustificarci è giusto? È una giustizia che proviene da Dio o è una giustizia rivolta a Dio? In un certo senso noi potremmo passare senza soluzione di continuità da Rm 1, 16-17 a Rm 3, 21: dal vangelo come giustizia per la salvezza di chiunque crede, all'affermazione «Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio» (Rm 3,21). La giustizia di Dio ne costituisce la continuità. Una giustizia di Dio per la fede, e per la fede in Cristo. In Rm 3, 21 Paolo ci fa comprendere che "da fede in fede" o quella "fede del giusto", per la quale il giusto viene giustificato, è **la fede in Cristo**. Quelle pagine sono importantissime perché ci fanno comprendere che la giustizia di Dio non è scontata, e che la giustizia di Dio o il Vangelo di Dio include anche la sua ira.

A questo punto emergerà anche una domanda più profonda.

Infatti il Vangelo è una notizia positiva: è dire ad una persona che ha vinto una lotteria, che ha vinto un concorso, è annunciare ad un re che gli è nato un figlio. Allora cosa vuol dire che il Vangelo invece ha a che fare con l'ira di Dio? Abbiamo ascoltato l'inizio di questa pagina, nella quale Paolo sottolinea che in realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che **soffocano la verità nell'ingiustizia**. Fino al verso 16-17 ha parlato del Vangelo della giustizia: improvvisamente si parla dell'ira.

La concezione, abbastanza diffusa, che l'AT sia l'insieme dei testi dell'ira di Dio e il NT della misericordia di Dio, non trova consenso, non trova fondamento: non trovate una pagina più pessimistica, più nera di Rm 1, 18-3, 20. È una delle pagine più scure della storia in cui Paolo rilegge tutte le vicende umane, ma le legge da una prospettiva particolare, come vedremo subito. L'ira di Dio ha a che fare con il Vangelo, e se ha a che fare con il Vangelo, cosa vuol dire che c'è un rapporto tra la giustizia di Dio e la manifestazione della sua ira?

Tentiamo di cogliere qual è la posta in gioco della sezione: Rm 18,3-20 **non è una questione antropologica**, cioè che Paolo abbia una visione dell'uomo negativa e che questa concezione gli permetta di esaltare Dio; se fosse così ci troveremmo di fronte ad una antropologia pessimistica, la più pessimistica che sia stata delineata; perché in queste pagine non si salva nessuno; non si parla di nessun giusto, neppure di Abramo, nostro padre nella fede: se ne parlerà al capitolo quarto. Qui è ignorata ogni possibilità di via d'uscita.

La questione fondamentale verte su una domanda che Paolo fa emergere da tutta questa sezione: se sia possibile un vanto al di fuori del Vangelo. Se sia possibile una condizione per la quale il giudeo possa dire di fronte a Dio di essere migliore del pagano, o che il pagano possa dire di trovarsi in una condizione migliore del giudeo. Che chiunque possa cioè prescindere dal Vangelo.

Allora ecco la prima prospettiva che mi sembra importante sottolineare: del Vangelo fa parte la giustizia, della giustizia fa parte anche l'ira di Dio come risvolto negativo del positivo della giustificazione.

A partire da tutto questo ci troviamo di fronte ad una sorte di **contesa giudiziaria**, nella quale ci sono degli accusati: tutti gli uomini. Il termine che torna più di tutti in questa sezione è *pantes*, "tutti, ognuno, chiunque": sono i termini, i pronomi dominanti in questa sezione. **Tutti gli uomini sono sotto accusa**, tutti indistintamente.

E in Rm 1, 18-32 abbiamo la *notizia criminis*, o la narrazione dei fatti. Se volete in termini giuridici i fatti sono questi, e i fatti sotto accusa sono di natura teologica -confondere il creatore con la creatura- di conseguenza di natura sessuale, quindi di natura sociale, relazionale, caratteriale. Da questa *notizia criminis* nessuno ne esce indenne.

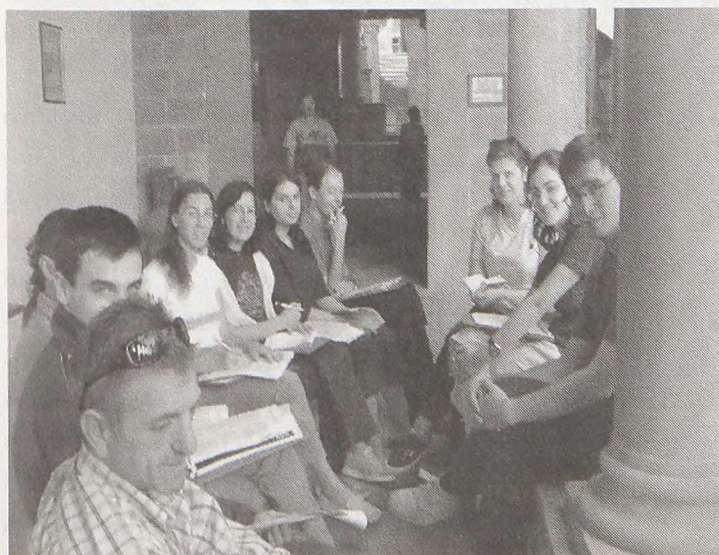
Dopo la narrazione dei fatti abbiamo **le prove**, nei capitoli secondo e terzo. Paolo si trova nella posizione del pubblico ministero: alla conclusione del capitolo primo lui stesso chiede il massimo della pena: «E pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, non solo continuano a farle, ma anche approvano chi le fa» (Rm 1,32). In un certo senso si pone dalla posizione dell'accusa per favorire la pena di morte. Però l'ira di Dio non viene realizzata. Non c'è, in tutta questa sezione, un'attuazione dell'ira. L'uomo è abbandonato a se stesso a commettere tutte le colpe di cui ho parlato, e Dio si limita a consegnarlo. L'uno e l'altro non hanno possibilità di comunicare. Quando diciamo che Dio è imparziale con tutti e che gli uomini sono tutti colpevoli riconosciamo solo il dato di fatto che l'uno e l'altro possono anche non **comunicare**. Nella *probatio*, nelle prove che adduce Paolo (Rm 2 e 3), queste prove hanno la funzione fondamentale di **dimostrare** che se continuiamo su questa via, cioè sull'uomo abbandonato a se stesso e su Dio che si afferma soltanto sulla sua imparzialità, non ci sarà **via d'uscita**, non c'è possibilità di via d'uscita. Anzi, per la tematica della pace è interessante come Paolo con una catena di citazioni tratte dall'AT sottolinei che hanno smarrito la via della pace. Questo fa comprendere perché l'itinerario non sia dalla pace alla giu-

stizia, ma **dalla giustizia alla pace**.

Non soltanto c'è una giustizia che conduce alla pace, e quindi una giustizia che si apre al suo risvolto positivo; è possibile anche una giustizia, anzi spesso è possibile una giustizia che non conduce a nessuna pace, ma che si afferma per la sua imparzialità. Quando la giustizia si afferma per la sua eguaglianza, per equanimità può essere anche una giustizia senza pace. E di fatto quella di queste pagine è una giustizia che non approda a nessuna pace; anche se Dio condanna o colpevolizza totalmente l'uomo non c'è una via d'uscita di dialogo tra i due.

Un altro aspetto importante di questa sezione è che Paolo sottolinea come la teologia della retribuzione valga anche per il credente, o valga anche per la fine della storia. Al capitolo secondo, soprattutto nei primi versi, con una sorta di bilancio del giudizio, sottolinea che a chi opera il bene verrà reso il bene e dunque la possibilità di salvezza, a chi opera il male, il male.

Allora in questa contesa giudiziaria, Dio è da una parte e tutti gli uomini dall'altra senza distinzione. **Senza nessuna possibilità di appello**. L'appello addirittura viene negato a chi ha il vantaggio della *Torah* (nel capitolo secondo si parla della legge). La legge, per quanto possa essere positiva -ed è positiva- tuttavia non permette che questo dialogo si esprima in profondità, non permette che questo dialogo sia possibile, anzi (Rm 7) la legge si trova in una condizione di angoscia essa stessa perché pur potendo e dovendo orientare l'uomo al bene, di fatto non lo libera dal male. Perché allora questa funzione della legge? Perché Paolo intende dimostrare che paradossal-



Non mancano i momenti di approfondimento e di confronto...

mente un giudeo, che di fatto conosce la *Torah*, che dice di non rubare, di non commettere adulterio, di fatto commette adulterio, ruba. **La condizione dell'uomo** con la Legge non è migliorata; di fronte al giudeo che pensa di essere libero da questa contesa giudiziaria e di poter dire di avere la *Torah*, la situazione non è migliorata: è peggiorata. Perché il giudeo non lo è esteriormente, e la circoncisione non è quella esteriore, ma la circoncisione è quella del cuore. Dunque questa imparzialità vale per tutti, senza distinzione: che uno abbia la *Torah* e che non abbia la *Torah*. Cade dunque **il modello della retribuzione**. Cade il modello del privilegio della *Torah*, che comunque non è abrogata. Cade un altro modello, un altro paradigma, un'altra via: quella della **conversione**.

Dopo Rm 1, 18-32 chiunque abbia avuto possibilità di relazione con Dio potrebbe obiettare: "Chiedo perdono delle mie colpe, dunque Dio non mi potrà condannare". Se notate non si parla quasi mai della conversione, se ne accenna una volta al capitolo secondo e incidentalmente: «il cuore impenitente dell'uomo». **La via d'uscita** non è la conversione perché Paolo sa benissimo che qualsiasi itinerario di conversione che parte dall'uomo sarà un itinerario che non spezzerà il circolo vizioso, perché dopo la conversione ricomincerà la colpa, l'accusa, la punizione, la conversione: ecco perché in questa sezione così terribile anche la via d'uscita della conversione viene sbarrata, non è chiesto a nessuna di queste persone di convertirsi, non è offerta a nessuna di queste persone la possibilità di convertirsi. A questo punto una precisazione mi sembra importante. **L'ira di Dio si manifesta, ma non giunge mai alla sua esecuzione**, perché se la condanna dovesse realizzarsi, ciò che ha chiesto il pubblico ministero si avrebbe la messa a morte di coloro che sono posti sotto accusa.

La conclusione che vorrei trarre da questa pagina così angosciante della *Lettera ai Romani* è che, senza Rm 3,21-4,25, Rm 1,18-3,20 non può essere letta. In altri termini non possiamo uscire fuori dal labirinto di Rm 1,18-3,20: la colpa per tutti, la situazione di condanna per tutti, e Dio stesso in una condizione di imparzialità divina di cui può benissimo fare a meno; tutto questo diventa possibile solo alla luce di Rm 3,21-4,25. «Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti» (1Rm 3,21). La Legge stessa testimonia questa giustizia di Dio. Per tutte quelle persone poste sotto accusa in Rm 1, 18-32, la giustificazione di Dio diventa possibilità. Rm 1, 18-32 non è scrit-

ta per spaventare tutti, per dire a tutti noi che non abbiamo possibilità d'uscita, ma al contrario è scritta proprio per dimostrare che per tutti c'è quella possibilità di giustificazione.

Quelle pagine sono scritte per dire che se nessuno può vantarsi, come giudeo, come gentile, come persona umana, al di fuori del vangelo, tutti possono vantarsi soltanto nel Vangelo.

Il senso della morte di Cristo nell'itinerario della giustificazione e in quello della pace

Ci siamo soffermati su questa situazione di impossibilità di via d'uscita dal giudizio. Ma in un momento decisivo della storia della salvezza si è verificato un cambiamento radicale: è questo il punto fondamentale di ciò che Paolo intende dimostrare, questo cambiamento radicale per cui siamo passati da una condizione di giudizio ad una situazione di **giustificazione**.

Questo cambiamento non è avvenuto da parte dell'uomo: nessuna via umana rende possibile questo cambiamento. E non è avvenuto neppure soltanto da parte di Dio. Questo cambiamento è avvenuto perché **Gesù Cristo è morto nel momento decisivo**, nell'ora "X". Quello è il momento della svolta, il momento del cambiamento radicale, in cui non solo cambia l'uomo, ma se volete, con un linguaggio paradossale, cambia Dio. Un Dio imparziale, che retribuisce, diventa diverso, a partire da Rm 5: c'è un cambiamento totale, sia in Dio, sia nell'uomo. E questo cambiamento si verifica perché Gesù Cristo muore nel momento decisivo, nel momento in cui **l'uomo doveva subire la conseguenza dell'ira**, in cui l'uomo si trovava nella condizione di essere non soltanto giudicato, ma anche condannato.

Questo mi permette di giustificare ancor meglio cosa ha inteso Paolo in quella sezione di Rm 1-3 con il termine "collera di Dio, ira di Dio".

L'ira di Dio, la collera di Dio vogliono significare il negativo del positivo, o la **distanza** che Dio prende dal male che l'uomo commette. Non ci troviamo semplicemente di fronte ad un genere letterario: è un volto sinistro di Dio, senza il quale non riusciremmo a percepire il volto positivo di Dio. Non sarà l'ultima parola di Dio, **il Vangelo** non si ferma alla manifestazione dell'ira, ma **perviene alla rivelazione della giustificazione**. Ma guai se riducessimo la concezione dell'ira semplicemente ad un modo di parlare. La conseguenza sarebbe terribile: che la giustificazione è un diritto, che la nostra giustificazione è un diritto umano. Questo dal punto di vista teologico; dal punto di vista umano o antropologico c'è un'altra conseguenza: che poiché siamo giustificati, noi possiamo

tutto; poiché siamo giustificati o salvati e siamo in pace con Dio vuol dire che a noi tutto è concesso. Questo è lo *slogan* di Corinto, dove nasce subito questa sorta di eresia proto-cristiana, cioè **il pensare che**, poiché sono giustificato, posso tutto, **mi è tutto lecito**, posso dare il mio corpo ad una prostituta, e posso vivere moralmente come ritengo opportuno, poiché la giustificazione rende possibile una permanente misericordia di Dio. Allora l'ira di Dio è necessaria non soltanto perché fa spaventare il credente, ma perché ci fa comprendere come **la giustificazione non ha nulla di meritorio**, non si fonda sul merito, non si fonda sul diritto, perché cadremmo in una giustizia forense, ma che **la giustificazione si fonda sull'inaudito, sul paradosso**, direi su qualcosa che cambia la situazione nel momento dell'ora "X": **quando l'uomo sta per essere condannato c'è un altro che muore**.

Nell'itinerario della giustificazione sembrerebbe che la situazione forense determini una **sostituzione**: se nel momento decisivo Gesù Cristo muore in croce per noi (Rm 5,6), ci troviamo di fronte ad una morte necessaria, ad un'effusione di sangue obbligatoria, dunque ad una visione di un Dio giudice, che ha bisogno dell'offerta del sangue addirittura del proprio figlio per rendere possibile la giustificazione. Questo è il germe di quella che nella storia della Chiesa sarà chiamata teologia vicaria o teologia della sostituzione. Gesù Cristo muore in croce al posto nostro. Gesù Cristo subisce la condanna che noi dovevamo subire. Per Paolo, Gesù Cristo non muore al posto nostro: *uper* non vuol dire mai per Paolo *anti*; al posto nostro,



ma "a nostro vantaggio". Egli morì per gli empi, a vantaggio degli empi, nel momento decisivo. Non tutti gli studiosi sono d'accordo su questa prospettiva, perché in alcuni contesti può sembrare che Paolo, soprattutto in Rm 3, 21-26, renda possibile una concezione sostitutiva della morte di Gesù in croce. Ma cosa c'è dietro una **prospettiva del vantaggio**, che sradica una prospettiva della sostituzione? Spesso abbiamo una visione della morte di Gesù Cristo in croce che rientra nel modello giudiziario, per cui è necessaria quella morte al posto nostro, perché noi potessimo essere liberati dal peccato. A partire dall'evento della morte di Cristo in croce non si verifica semplicemente una teologia del dolore quando Paolo parla della morte di Gesù Cristo in croce non si mette a disquisire sulla sofferenza di Cristo; lo fa raramente, soprattutto per sottolineare (Rm 8) cosa significa che noi soffriamo con lui. Ma non parla della morte di Gesù Cristo in croce come luogo del dolore, della rassegnazione, dell'accoglienza della sofferenza: l'evento della croce rappresenta l'evento nel quale noi riceviamo in dono qualcosa che non possedevamo prima, e che non possedeva neppure l'uomo prima del peccato originale. Questo fa comprendere perché la seconda parte del capitolo quinto è dedicato a quel confronto tra Adamo e Cristo. **L'uomo perfetto -non il Dio perfetto- per Paolo non è Adamo** prima dell'esperienza del peccato: liberatevi da questa antropologia che vede l'uomo perfetto nel mito di Adamo. **L'uomo perfetto è Cristo**, per mezzo del quale e in vista del quale tutte le cose sono state create, come dice l'inno della *Lettera ai Colossesi* (Col 1, 15-20).

Allora la pace, come punto di arrivo di questo itinerario di giustificazione, si pone come *iceberg* di un dono che nasce dallo Spirito, dall'amore, dalla presenza della vita di Dio nei nostri cuori, da un dono che (Rm 8) Paolo chiamerà "figliolanza divina". **Il dono nuovo** che noi riceviamo si chiama dono della figliolanza, non dell'adozione a figli, ma dell'essere veramente figli di Dio, perché noi abbiamo ricevuto lo stesso dono che era di Cristo. Egli ci fa partecipi di ciò che era esclusivamente suo: **la figliolanza divina**.

In Rm 6 Paolo sottolinea che non apparteniamo più al peccato, non apparteniamo alla vita secondo la carne, ma ad una vita nuova. Se questo dono nuovo è lo Spirito, e questo Spirito rende possibile una vita nuova, c'è una condizione nuova per cui noi siamo morti all'uomo vecchio; da quella contesa giudiziaria c'è una persona che è morta, Gesù Cristo, e che ha determinato la morte di tutti.

Adesso capite l'espressione enigmatica «Poiché uno è morto

per tutti e tutti sono morti» (2 Cor). Se Gesù Cristo è morto per tutti, non al posto di tutti, vuol dire che c'è una novità assoluta per la quale c'è una nuova creazione, c'è un nuovo modo di essere, c'è un nuovo modo di concepire la giustizia, c'è un nuovo modo totalmente diverso di concepire la pace, perché non è più qualcosa che l'uomo riesce a stabilire nelle relazioni, ma è un dono nuovo che nasce da una relazione.

Vorrei soffermarmi su una pagina di nuovo terribile della *Lettera ai Romani*: Rm 7, 7-25. Questa pagina comincia con una domanda: «Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente!». E prosegue, parlando dell'io, di un io in **una situazione di angoscia**. Che cosa è successo? Siamo forse tornati a Rm 1,18-3,20? Siamo forse tornati di nuovo nel *tunnel* senza via d'uscita? Eppure è cambiata la situazione, c'è stata una persona che è morta per noi. Eppure noi abbiamo ricevuto il dono dello Spirito.

Questa pagina, che è una delle pagine più belle di tutta la letteratura mondiale, riprende soprattutto **la condizione di akrasia** o di impotenza dell'uomo senza Cristo. Quell'io di cui si parla in Rm 7,7-25 è l'io del tragico, dove per tragico intendiamo non l'impossibilità di una soluzione, ma dove per tragico intendiamo **una condizione senza via d'uscita**. Quell'io di Rm 7, 7-25 è un io che vive la stessa condizione del tu di Rm 2: tu che dici di non rubare, rubi; tu che dici di non commettere adulterio, commetti adulterio, tu che dici di non desidera-

re desideri. In Rm 7, 7-25 quel "tu" diventa "io": **io non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio**. *Video bona proboque: deteriora sequor*: vedo il bene, lo approvo, seguo il male.

L'uomo senza Cristo è una persona senza orientamento: cerca, ma non trova; vuol venire fuori, ma non ci riesce; vuole essere liberato, ma non gli è possibile. Addirittura la Legge, che doveva servire come itinerario di liberazione, non è capace, perché peggiora la situazione: dicendo di non desiderare, dice all'uomo quello che non deve fare; ma se non avesse detto di non desi-

derare, io non avrei desiderato. È terribile, lo sperimentiamo tutti i giorni: se ci è posto un tabù o un divieto, avvertiamo l'esigenza naturale di violare il divieto. Allora non soltanto l'ira di Dio è superata dalla giustificazione in Cristo, ma **anche l'uomo senza via d'uscita può essere liberato** da questa condizione soltanto con l'intervento di Gesù Cristo.

Il capitolo ottavo della *Lettera ai Romani* è il canto più bello dello Spirito che si trovi nel NT: «Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte» (Rm 8,1-2).

Però la *Lettera ai Romani* non dà tregua, è una Lettera senza tregua, senza pausa. Quel capitolo nasce infatti da **una domanda terribile**, da una questione veramente acuta che attraversa tutta la letteratura sapienziale dell'AT e del NT: come mai noi che abbiamo ricevuto lo Spirito, la figliolanza, i sacramenti, che siamo stati liberati dal peccato e dalla morte, continuiamo a sperimentare il peccato, la morte, la caduta, la sofferenza? È una domanda di sempre, ed è una domanda terribile.

Il tragico non scompare dalla vita cristiana, anzi: nessuno più del cristiano sperimenta cosa vuol dire condizione tragica dell'esistenza. Noi siamo stati liberati dal peccato e dalla morte non c'è dubbio. Ma chi di noi può dire di essere totalmente liberato dalla caduta, dal cadere? Ecco la condizione tragica del cristiano.

Non c'è dubbio che è una condizione tragica non angosciante, perché c'è qualcuno che ci ha liberato. Ma è una condizione tragica che diventa sempre domanda: «Perché noi, liberati dalla legge, dal peccato, dalla morte continuiamo a sperimentare il soffrire?» Continuiamo a sperimentare, cioè, la condizione del limite.

Da qui nasce Rm 8, e nella seconda parte del capitolo Paolo legge la situazione della **sofferenza del credente**, senza darne la ragione ma offrendo una prospettiva di funzionalità, di relazionalità. Nella sofferenza del credente c'è la sofferenza del creato e nella speranza del credente c'è la speranza del creato, nella pace del credente, c'è la pace del creato, dell'umanità che non crede. Dove **il creato** non è soltanto la natura, ma creato è tutto l'uomo che non condivide questa liberazione già realizzata in Cristo. Non solo la creazione, anche noi che abbiamo ricevuto la primizia dello Spirito, gemiamo interiormente. Che noi siamo stati liberati dal peccato, dalla morte, dalla Legge, non vuol dire che siamo esclusi dalla condizione del soffrire, anzi questa sofferenza in noi diventa speranza



Maria Fida Moro,
ospite della Settimana

della gloria, diventa partecipazione della gloria, diventa tensione verso la partecipazione di quel dono che ci è stato già dato, ma diventerà pieno: il dono della figliolanza. Il dono della figliolanza divina, nella prima parte del capitolo ottavo, diventa, nella seconda parte, **speranza**.

Allora la **pace del credente**, così come la giustificazione del credente, non può essere mai tolta, o meglio nessuno può mettere in dubbio questa condizione di giustificazione e di pace. E qui l'inno conclusivo di Rm 8: «Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? La tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada?» (Rm 8,35). C'è un'inclusione: la pace all'inizio, alla fine la spada: nulla potrà mai separarci da tutto questo. Questo inno significa che nonostante tutto ciò che abbiamo sperimentato, che sperimentiamo nella nostra vita, della sofferenza del creato, della sofferenza del credente, della sofferenza nello Spirito, nonostante tutto questo noi non potremo essere **mai separati** da questo amore di Cristo, o da questo amore di Dio in Cristo. E non perché siamo convinti di tutto questo, o perché questo ci dia pace, o perché questo ci renda sereni, ma perché Dio non ha risparmiato suo figlio. Quella contesa giudiziaria ha trovato una risposta: Dio non ha risparmiato il suo unico figlio.

È avvenuto questo sbalorditivo sacrificio: consegnando se stesso per noi ha **rivelato** non soltanto il suo amore ma anche l'amore di Dio. Allora la domanda del perché Dio non è mai descritto come giudice in quei primi tre capitoli, pur operando da giudice, pur agendo nella manifestazione della sua ira trova in questo la risposta: perché nel momento decisivo Egli, per manifestare il suo amore per noi ha **donato** il suo figlio, ha consegnato il suo figlio per noi. Ci troviamo di fronte al vertice della vita cristiana.

La dimensione etica della vita cristiana.

Non dobbiamo cadere nella concezione che giustizia e pace abbiano a che fare solo con la giustificazione, e dunque con la grazia e col perdono, senza alcuna implicazione nella **vita etica dell'esistenza cristiana**. Vi invito ad approfondire la sezione etica della *Lettera ai Romani*: 12-15.

Non è un caso che in Rm 14,17 Paolo dica che «il regno di Dio [...] non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo». In questa sezione (12-15) Paolo è particolarmente preoccupato della pace; la motivazione è molto semplice: le comunità di Roma vivono una situazione molto problematica. Siamo in una fase in cui gli editti di persecuzione nei confronti dei giudei della capitale impedi-

scono non solo alle comunità giudaiche ma anche alle comunità cristiane di vivere in pace. Ed è in questa sezione che troviamo il brano così noto nella storia della Chiesa che riguarda la sottomissione alle autorità, il pagare le tasse, l'essere sottomessi alle autorità civili (Rm 13, 1-7).

Perché Paolo sottolinea al culmine di questa sezione la **consistenza del Regno di Dio come giustizia e pace**? Cerco di ricostruire brevemente la situazione che determina questa affermazione molto originale, perché Paolo, a differenza dei vangeli, parla raramente del regno di Dio o del regno dei cieli. A Roma si è creata una situazione molto critica non solo nel rapporto tra le comunità cristiane della capitale e il mondo esterno o la realtà civile, ma anche all'interno delle stesse comunità. C'è una **netta separazione**, o una spaccatura, nelle comunità romane tra forti e deboli: il debole mangia soltanto verdura, è vegetariano, e il forte non si preoccupa assolutamente di tutto questo e mangia di tutto. Cosa c'è dietro questa modalità di vivere la propria fede? C'è di fatto il rapporto con la legge, e qui entriamo proprio nella dimensione etica della giustizia e della pace: il rapporto tra la legge, in particolare la *Torah*, la sua tradizione orale, e qualsiasi altra legge.

I **deboli** sono vegetariani perché di fatto non vogliono cadere in situazione di impurità. Per molti esegeti, essi sono di origine ebraica, ma non sono soltanto ebrei. Paolo li distingue solo tra deboli e forti, non fa altra **distinzione**. Dunque è la *Torah* o l'adesione alla legge che permette a questi "deboli" di astenersi dal mangiare carne. Per inverso i forti ritengono che non sia opportuno continuare a vivere in questa distinzione, quindi mangiano di tutto. Il problema può sembrare di poco conto, ma ha grande rilevanza proprio per le **ripercussioni sul valore della legge** o di qualsiasi legge, perché se la legge non ha più forza o non è più obbligatoria per la salvezza -abbiamo visto come per Paolo l'uomo è giustificato soltanto per la fede senza le opere della legge- vuol dire che non è necessario continuare ad osservare determinate tradizioni della *Torah* o determinate conseguenza della Legge.

In realtà il problema è diverso. Paolo dimostra come la questione non sia appunto mangiare o non mangiare, ma il problema fondamentale è che si cerchi di **cogliere il cuore della legge**, o ciò che la legge, in quanto dono di Dio, permette di comprendere rispetto alle relazioni umane o sociali. Per questo non chiede ai deboli di non preoccuparsi più di mangiare carne o meno, e di osservare il sabato o meno, ma chiede ai forti di **farsi carico delle infermità dei deboli**. Anche se

sono convinto che nulla è puro, nulla è impuro se posso mangiare di tutto; anche se sono convinto che il regno di Dio non è più questione di calendario, per venire incontro alle necessità o alla convinzione o alla coscienza di chi è debole, io rinuncio a quella mia convinzione personale: il forte si fa carico del debole. E qui appunto comincia ciò che possiamo delineare come **la dimensione etica della giustizia e della pace.**

I doni della giustizia e della pace provengono dallo Spirito. Il regno di Dio è questione di giustizia, pace, gioia nello Spirito, perché questi tre doni nascono da una relazione di giustificazione. Poiché siamo stati giustificati solo per la fede, di conseguenza siamo chiamati a cercare il regno di Dio come giustizia, come pace, come gioia. È lo Spirito che rappresenta l'elemento di connessione tra la condizione di chi è giustificato e la condizione di chi deve operare per la giustizia. In questo senso la giustizia, intesa in questo testo, è conseguenza della giustificazione. È conseguenza cioè di una condizione per la quale io sono stato liberato da qualsiasi obbligazione per vivere in obbligazioni morali. Sembra un paradosso, ma è uno dei paradossi tipici di Paolo. **Il credente** è giustificato dalla Legge, è **giustificato soltanto per la fede**, non ha da sottomettersi a nessuna opera della legge; pur tuttavia nella ricerca del regno di Dio cerca la giustizia e la pace, cioè si propone di **porre a servizio** la sua condizione per la ricerca del regno di Dio.

La dimensione etica

Quale rapporto c'è dunque tra questa concezione della giustizia e le opere? La domanda a cui rispondere è se la nostra fede, o se la condizione di chi è stato giustificato, è una condizione che ha delle **ripercussioni etiche**, delle **conseguenze morali**, oppure possiamo benissimo separare la condizione della giustificazione dalla morale, o dall'etica, o dalla vita cristiana come agire secondo lo Spirito. In certo senso sembra che fra le due realtà non ci sia nessuna relazione.

A questo proposito, due testi del NT sembrano in grande contraddizione: Rm 3,28 e Gc 2,24. Sono due testi che si trovano al centro del dibattito etico contemporaneo, sia all'interno della teologia cattolica sia all'interno di quella luterana. **Da una parte Paolo** dice che l'uomo è giustificato per la fede senza le opere della legge, **dall'altra Giacomo** sostiene che l'uomo è giustificato dalle opere e non solo in base alla fede. Vedete che la tensione sembra contraddittoria: a noi basta la fede, o è necessario che la fede diventi operante nella carità e dunque diventi frutto dello Spirito che è giustizia, pace, gioia, disponibilità, servizio? La questione è centrale, perché abbia-

mo un *aut-aut*, un sistema fondato sulla fede oppure una concezione che non si ferma alla fede ma che cerca di diventare operosa nell'etica, che si produce cioè in opere.

Paolo non ha di mira "le opere", non dice che l'uomo è giustificato per la fede senza "le opere", ma dice sempre che non è giustificato dalle "opere della Legge", cioè che per essere salvato, per trovarsi in quella relazione di giustizia e pace, l'uomo non ha bisogno delle opere della Legge: **le opere della Legge non creano nessuna condizione di salvezza.** Per entrare, in altri termini, nella comunità cristiana, non è necessaria nessuna opera della Legge. E qui per opera della Legge intende proprio il calendario, il sabato, la circoncisione, le leggi alimentari, tutte quelle opere della Legge che diventano condizione in un sistema giuridico per essere salvati. Paolo è il primo a intuire che la giustificazione si attua soltanto per la fede. Dunque tutto il problema di Paolo è, in un certo senso, come essere salvati, come entrare nella salvezza, come essere in quella relazione di giustificati: **per essere giustificati basta la fede.** Per inverso Giacomo ha un'altra preoccupazione: non quella della condizione per essere salvati ma delle condizioni per restare in quella situazione previa: cosa dobbiamo fare per **continuare ad essere giustificati**, per non vivere solo in una teoresi della fede, o in una condizione per cui si assiste ad uno scollamento tra l'etica e la fede?

Se Paolo parla delle opere della Legge e non delle opere, Giacomo è preoccupato delle opere. È interessante l'inizio del capitolo secondo della *Lettera di Giacomo*: Se un vostro fratello entra in una vostra assemblea e voi non vi curate di questa persona ma continuate a pensare soltanto di voi stessi, voi vi trovate nella condizione di chi ha una fede senza opere. Ecco il contesto della *Lettera di Giacomo*. Non è più il contesto nel quale dobbiamo domandarci **come essere salvati**, qual è la condizione della salvezza, ma **come possiamo continuare a vivere** in questa condizione, cioè come passare dalla dimensione della giustificazione a quella della giustizia. Ecco la tensione che si determina tra Rm 3 e Giacomo 2. Paolo e Giacomo sono meno distanti di quanto si pensi, perché Paolo non avrebbe certamente negato che la fede ha bisogno di essere **operante nella carità**: «Poiché in Gesù Cristo non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6). Dunque non è del paolinismo e della concezione di Paolo limitarsi soltanto ad una giustificazione per la fede.

Ho già accennato all'eresia di Corinto, la cui conseguenza è terribile: poiché noi siamo già giustificati e non abbiamo biso-

gno di un'etica o di una morale, di conseguenza tutto ci è lecito, perché la giustificazione è un diritto. Mentre abbiamo chiarito che la giustificazione non è un diritto, che non perché Dio è misericordioso noi meritiamo la giustificazione.

L'ultimo punto della mia riflessione tocca il cuore del problema: **il rapporto tra la legge e la giustizia**. Dobbiamo in fondo rivedere la concezione che abbiamo della legge: una concezione tipicamente romana della legge è quella della utilità: c'è legge dove c'è necessità. Questo determina da una parte una funzione strumentale della legge, dall'altra parte una frammentazione della legge: è tipico del diritto romano non semplicemente stabilire dei canoni della legge ma stabilire anche una casistica della legge, che tocca gli aspetti più limitrofi ma anche quelli centrali della legge. Questa concezione è tipica del nostro modo di vedere. Se la legge è utile, è bene osservarla; se la legge non è utile, è bene farne a meno: l'abrogazione di una legge è determinata dalla sua utilità.

Bisogna rivedere la concezione della legge, di qualsiasi legge, sia della Legge, che è la Parola di Dio, che è il Vangelo, che è la legge dell'AT, che è la legge giudaica; sia della legge naturale, sia della legge civile che noi cerchiamo di osservare; perché altrimenti noi non riusciremo mai a coniugare questo rapporto tra giustizia e pace in relazione alla giustificazione.

Qualsiasi legge, soprattutto la *Torah*, ha come cuore, come centro, **la ricerca dell'agape**; «Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti il precetto: Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: Amerai il prossimo tuo come te stesso. L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore» (Rm 13,8-10). Paolo omette l'altro versante del comandamento, che è quello dell'**amore per Dio**, perché nelle Lettere di Paolo non è mai citato lo *shema*: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore con tutta la tua mente con tutte le tue forze», che invece è citato ad esempio nel dialogo tra Gesù e lo scriba. La motivazione è molto semplice: **nelle comunità cristiane è molto più semplice osservare il comandamento dell'amore per Dio**, giacché ce lo costruiamo come vogliamo, **che osservare il comandamento dell'amore per il prossimo**, perché di fatto si creano continue separazioni, continue divisioni, continue tensioni: c'è la difficoltà di rendere la condizione della giustificazione ricerca della giustizia, ricerca della pace.

Allora la Legge trova il suo adempimento nell'amore; questo non vuol dire che è compito della religione il perdono, mentre è compito della legge stabilire soltanto l'equità. Perché la stessa legge, qualsiasi legge, ha come **cuore fondamentale** la ricerca dell'amore, la ricerca della **reintegrazione**, la ricerca della **pace**. Se ogni legge non ha come cuore fondamentale questa esigenza, noi cadiamo ancora una volta in una concezione casistica della legge, in una visione per la quale se la legge è utile, va bene, oppure se la legge si regge sul senso comune è opportuna, se non si regge sul senso comune non è opportuna. Il cuore della legge, di qualsiasi legge, sta proprio in questo: nella ricerca del bene, nella ricerca del comandamento dell'amore. Nella promulgazione del nuovo Codice di diritto canonico, la conclusione è molto interessante: vi si sottolinea proprio che la legge, qualsiasi legge, è a servizio dell'uomo, è a servizio dell'*agape*, è a servizio della realizzazione dell'altro.

Il grande limite della legge è che la legge non giustifica.

Se pensiamo che osservando la domenica, osservando determinate leggi della Chiesa o determinate leggi civili, noi siamo giustificati, cadiamo in una forma di fariseismo: siamo al di fuori della concezione paolina delle leggi. **Nessuna legge pone nella condizione di giustificazione**, cioè pone nella condizione di meritare una condizione di giustizia con Dio, o una relazione di pace con Dio.

Pur tuttavia la legge può essere utile, perché il cuore stesso della legge, della *Torah* o di qualsiasi legge umana, civile, sociale è nell'amore. Ecco perché in Rm 13,1-7 Paolo chiede di pagare le tasse, anche se siamo in un periodo in cui le tasse sono troppo alte: Nerone sta per chiedere al senato di abolire le tasse indirette, perché i poveri sono troppo gravati: siamo tra il 54 e il 57 d.C. eppure Paolo chiede ai cristiani di pagare le tasse, di osservare questa legge civile, perché noi pur non essendo del mondo, siamo del mondo. **Noi attendiamo un giorno senza tramonto** (Rm 13,11-14) **ma pur tuttavia siamo nel tempo**, siamo nel secolo e siamo chiamati ad osservare tutto ciò che appartiene al secolo.

Vorrei chiudere con la citazione di un autore ebreo, Joseph Roth, da *La cripta dei cappuccini*, un testo bellissimo: «Non esiste più nobile propensione del perdono. Considerate che non esiste propensione più volgare della vendetta. Non c'è nobiltà senza generosità, come non c'è brama di vendetta senza volgarità».

La pace vocazione della famiglia umana

Enrico Chiavacci

Introduzione

La riflessione sulla pace deve partire dalla *Gaudium et Spes* (GS). Essa ha segnato una **svolta teologica profonda**, un nuovo indirizzo per la vita e la spiritualità del cristiano. Questa svolta fu ostacolata in tutti i modi ai tempi del Concilio, quando ci fu una battaglia feroce tra i Padri. Nessun Concilio, infatti, in tutta la storia della Chiesa, aveva mai affrontato temi umani, come l'economia, la politica, la pace, il sesso. C'era qualcosa di inatteso, di nuovo, e ci fu una rivolta contro questa impostazione e una rivoluzione vera e propria per questa novità.

Nella GS è messa sul tappeto l'idea stessa di salvezza portata da Cristo. Nel numero 45, che è il suo centro esatto, c'è la frase «*Dominus finis est humanae historiae*». Con queste cinque parole latine, «il Signore è il fine della storia umana», si capovolgono almeno quattro secoli di spiritualità, perché ora la salvezza è una salvezza della storia e della famiglia umana. Nel capitolo 8 della *Lettera ai Romani* si vede come tutto l'universo e tutte le creature attendono salvezza. Quindi l'attesa della salvezza è cosmica e questa **salvezza della famiglia umana** è il grande tema della GS. Il titolo recita *La Chiesa nel mondo*, non «La Chiesa e il mondo», come fossero due entità separate: la Chiesa viene vista come **parte del mondo** e della sua storia. E la parola mondo, che nella Bibbia, spesso in Giovanni, ha valore negativo in quanto indica quelli che rifiutano Gesù Cristo, ha anche valore neutro: Giovanni stesso dice: «Dio ha tanto amato il mondo»: in questo caso la parola «mondo» non è negativa. Il mondo in GS è definito «*genus humanum et eius historiae*». Quindi la Chiesa, la comunità dei credenti in Cristo, è posta dentro il «*genus humanum et eius historiae*», dentro «il genere umano e la sua storia». La Chiesa non guarda la storia, il mondo, gli eventi della famiglia umana come un fatto neutro rispetto al suo annuncio, rispetto alla sua funzione di salvezza: la Chiesa è salvezza per tutti, non per tutti i singoli, ma anche per la **famiglia umana** e la sua stessa storia. Questo è il vero tema della pace: la famiglia umana deve essere sostenuta nel suo cammino verso il traguardo segnato da Dio. È la famiglia umana, non la

Chiesa, destinata a diventare famiglia di Dio. La Chiesa deve essere come **lievito** e come **sacramento**, segno efficace, dentro la storia, perché questa famiglia umana possa camminare fino a diventare famiglia di Dio (GS 40). Ecco allora che la Chiesa diventa **serva dell'umanità**, non dominatrice, perché l'umanità possa camminare verso il traguardo che Dio ha voluto per lei.

La pace è rendere più umana la vita di ogni essere umano ovunque sulla faccia della terra; e il numero seguente insiste: La pace sulla terra è un cammino verso, è l'immagine e frutto della pace di Cristo. Cristo il giorno della risurrezione appare la sera agli apostoli e dice «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (Gv 20,21). Questo è un **compito essenziale** della Chiesa: la pace in questo senso profondo di fraternità universale della famiglia umana.

La tradizione viene scompaginata, perché tutti i cristiani sono chiamati in causa in questa missione. Avevamo una spiritualità della salvezza dell'anima: la Chiesa è qui per **salvare le anime**. Che è vero -intendiamoci- ma salvare le anime può avere tanti diversi contenuti. La Chiesa è qui per salvare le anime: quindi quello che succede nella storia sono fatti umani, della storia, che non ci interessano. La Chiesa è interessata a fare in modo che ciascuno vada in paradiso: questa privatizzazione della salvezza è durata molto tempo.

Oggi questa spiritualità privata, questa privatizzazione della salvezza, non è più sostenibile: **non ci si salva se non ci si impegna**. Ogni cristiano è responsabile di questo sforzo terribile, che durerà quanto dura la storia, della lotta fra il bene e il male: il Signore ha creato gli essere umani perché si aiutassero gli uni gli altri e invece, pervertito l'ordine dei valori, domina l'egoismo: questa è veramente la potenza delle tenebre.

Questa battaglia, questo cammino verso un traguardo, implica però che cosa vuol dire il **traguardo**, che è la comunità nella carità, l'immagine della Trinità. Qui si riscopre la Trinità come comunione di persone, dono totale perfetto del Padre al Figlio, del Figlio al Padre. La Trinità ha un significato profondo

per noi: l'essere in forma dialogica. Il mio figlio diletto, il Figlio che obbedisce in tutto al Padre -Padre, sia fatta la tua volontà- dono totale e perfetto tra persone, nello Spirito: è il traguardo verso cui la famiglia umana deve camminare.

Ecco allora che il tema della **pace** e il tema della **fede** in Dio, nel Dio in cui noi cristiani crediamo, così come ci si è manifestato in Gesù Cristo, coincidono. Il traguardo è la comunità nella carità. Questo traguardo deve essere però perseguito nella storia del mondo, che cambia continuamente. Quindi noi **abbiamo una Parola che non passa, e una realtà concreta che passa**. Tutto quello che è realtà strutturale, istituzionale è in continua mutazione: oggi non scriverei più quello che ho scritto dieci anni fa sul tema della pace, perché le cose cambiano. Questa concretezza costringe il cristiano a **riflettere continuamente**.

Il tema della morale sociale, del bene comune, non sempre sono stati presenti nella tradizione cristiana, ma in tutta la dottrina sociale cristiana vengono sempre affrontati all'interno dello

Stato, cioè si vede il singolo all'interno del suo Stato sovrano. Quindi perseguire il bene comune come bene della comunità politica a cui si appartiene. Oggi questo sta cambiando rapidamente con la **globalizzazione**. Già la GS, quando non si parlava ancora di globalizzazione, già ha di fronte a sé non i singoli Stati, ma la famiglia umana: «rendere più

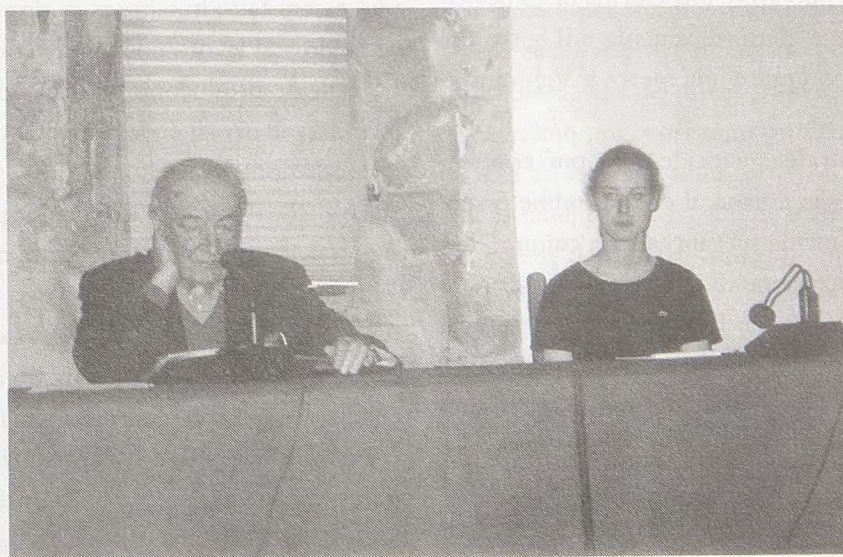
umana la vita di ogni essere umano, ovunque sulla faccia della terra». Quindi c'è un **bene comune della famiglia umana** che deve essere perseguito, al di sopra di quello che può essere l'interesse e il bene comune del singolo Stato sovrano.

Qui bisognerebbe risalire al mondo dei profeti. Pensiamo al *Canto della vigna*, presente nel capitolo 5 del profeta Isaia. Dio aveva dato tutto ad Israele: aveva coltivato la vigna, posto i muri, la torre di guardia, e poi la vigna non dà frutti buoni. C'era un'attesa di Dio per il suo popolo, che era misericordia e giustizia, che sono un tutt'uno: non esiste una giustizia distinta dalla misericordia. E ricordiamo che la giustizia è sempre la

giustizia di Dio, cioè del misericordioso, di chi aiuta, di chi ci sostiene. Giustizia e misericordia non possono mai esser disgiunte, perché **la giustizia di Dio è la giustizia resa al povero**. Confrontate anche con il capitolo 32 di Isaia: Gesù Cristo ha passato tutta la vita con gli emarginati, è stato sempre **dalla parte degli oppressi**: questa è giustizia.

L'assoluto della giustizia è la misericordia di Dio. In Rm 11 si ha un inno alla bontà misericordiosa di Dio e poi segue al capitolo 12: «Vi esorto dunque fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire voi stessi come vittime viventi» (1Rm 12,1). Quindi la nostra vita come offerta totale, sempre, verso il misero, il debole, il sofferente.¹

Questo annuncio va portato nell'oggi della storia. Ogni forma di relazione interumana avviene sempre entro strutture date. Struttura è un concetto logico matematico che vuol dire una serie di elementi, che se presi in un certo ordine acquistano ciascuno un preciso, univoco significato. **Non c'è forma di relazione interumana se non entro strutture.**



don Enrico Chiavacci

La novità dell'oggi è che sempre più la famiglia umana si avvia a vivere entro strutture uniche. Fin dopo la seconda guerra mondiale, ogni Stato aveva le sue strutture: ogni Stato aveva la sua economia e tutto avveniva all'interno della struttura dello Stato sovrano. Oggi questo non ha più senso. Oggi vi sono strutture che non corrispondono agli Stati e che ormai sono in gra-

do di operare al di sopra di ogni struttura locale e statale, anche sovrana. Dominano la convivenza della famiglia umana. Questa è la globalizzazione, ed è un **fenomeno nuovo** in questo senso. Perché oramai non c'è essere umano che sfugga ai controlli e ai condizionamenti di queste strutture. È tutto in divenire, ma ormai non si torna indietro da questo cammino. Le strutture fondamentali che oggi dominano, sono tre: la struttura **economica**, la struttura **poli-culturale**, la struttura **mediatica**. Ma questa novità -che nel '65 ancora non esisteva- è dovuta a mio avviso ad un fatto tecnologico molto semplice: **il silicio e il transistor**; con un aggeggio di pochi soldi si

possono fare una serie di calcoli, di studi, di operazioni a velocità fantastica. Con questo sistema un piccolo granello di sabbia drogato di alcune sostanze può funzionare come interruttore, cioè fa passare la corrente in certe condizioni e non in altre.

L'avvento di questi componenti nel campo dell'informazione, della comunicazione ha portato a due conseguenze. La prima, più importante, nel campo delle biotecnologie: siamo stati capaci di scoprire il DNA e studiare la sua sequenza. Si è aperto tutto il campo della biomedicina, delle biotecnologie, della manipolazione, un campo enorme, in cui possiamo addirittura inventarci nuovi esseri umani.

Ma c'è un campo più semplice, ugualmente importante sul piano dell'economia, che è il controllo di tutti i mezzi di trasporto. C'è una possibilità enorme di mobilitazione fisica sia di persone che di merci e questo ha un'enorme importanza perché, ad esempio, posso organizzare una nave di 8.000 *containers* che vengono scaricati in 24 ore a Rotterdam e la nave riparte subito. Questa nave può avere una ciurma di 15 persone, perché è tutta controllata elettronicamente e il costo del trasporto è irrisorio. Così comprare una merce a Vigevano o a Honk Kong è lo stesso.

Questa è una **realtà strutturale** che incide e che può controllare tutta la vita della famiglia umana, il che potrebbe essere una cosa bellissima perché incide sui rapporti fra culture. Può offrire davvero la concretizzazione di come può realizzarsi il bene comune della famiglia umana. Il dramma è che tuttavia non succede. Il cristiano deve vedere in queste nuove potenzialità **uno strumento** grandioso, nuovo e impensato, **di solidarietà universale**. Ora è possibile. Prima non lo era perché ogni Stato aveva le sue barriere. Ma ciò non avviene. Questo cammino che si chiama globalizzazione implica la visione di struttura unica della famiglia umana. E questa che potrebbe essere la strada per la **fratellanza** universale, per la pace, diviene un cammino bloccato. **La pace è tradita** in queste possibilità che vengono usate in altro modo. Queste possibilità nuove vengono concepite come dominio di un gruppo su un altro. La globalizzazione è governata da **poteri** extra-statali e sovrastatali che sono mossi solo da interesse privato. **Interessi privati di singole persone che nulla hanno a che vedere con il bene comune**. Il concetto stesso di bene comune della famiglia umana è sparito, non esiste. Non c'è nessuno che opera per il bene della famiglia umana. Resta solo la compassione per il misero, ma è troppo poco per il cristiano. Si fa l'offerta al povero, si fanno raccolte per i poveri, ma non

ci si preoccupa di vedere perché il povero è povero. È più importante fare in modo che il povero non sia più povero. Oggi questo è possibile, salvo certi limiti di carattere ecologico, ma non succede.

La vita economica

Proseguiamo la nostra riflessione con una ricerca faticosa sulle strutture della **vita economica**. Essa ci riguarda direttamente ed è la chiave di tutto; tutto il resto dipende da questo. Quando parliamo di economia, parliamo di diverse cose: di vita economica e di vita finanziaria.

Economia significa due cose: **produzione e distribuzione** (scambio - mercato). Si producono beni economici, cioè beni che soddisfano un qualche bisogno ma che necessitano di elaborazione, dunque di lavoro. Il momento della produzione oggi a livello di globalizzazione è un fatto nuovo perché si **produce per parti**, per componenti. Un registratore qualsiasi può essere fatto in tante parti diverse del mondo. E si produce laddove il lavoro costa meno. [cfr. *Tabella 1*]

Le aziende producono dove la manodopera costa meno. La produzione ormai è globalizzata, non ha più senso di parlare di produzione italiana o tedesca.

E c'è anche il rovescio della medaglia. Ci sono beni che necessitano della **qualificazione della manodopera**, pertanto non possono essere prodotti dove la manodopera costa meno. Ad esempio i motori di aerei molto grossi sono prodotti solo da tre ditte al mondo. Ancora, una grande casa farmaceutica che vuole fare ricerca deve andare in alcune ditte specializzate. C'è questa **complessità di produzione**, sia di massa per cui si può produrre dappertutto, sia di elezione.

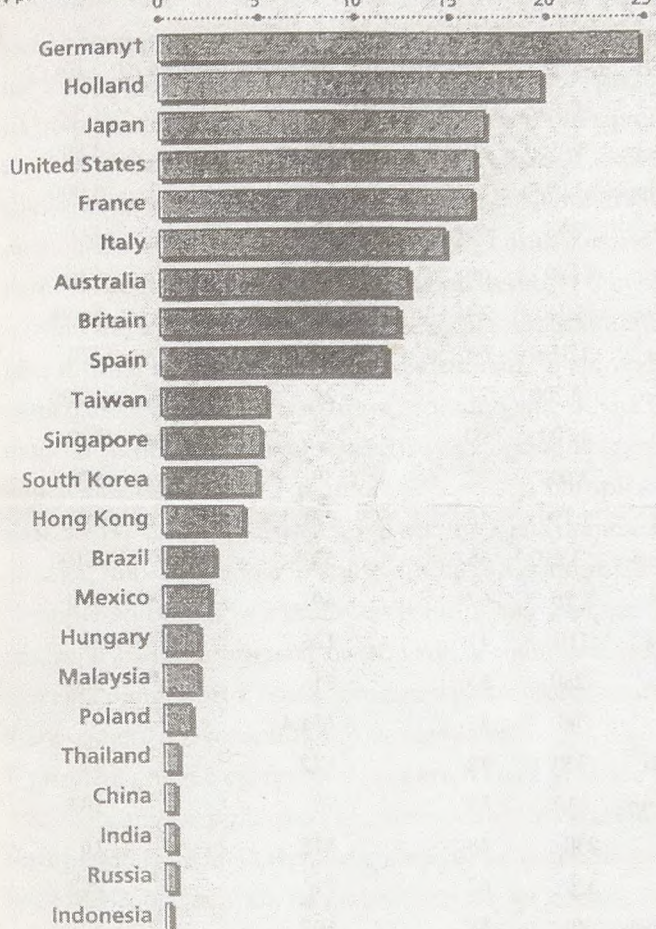
Spostiamo il discorso sul mercato e sullo scambio. Le merci si muovono all'interno dell'intero pianeta. Io compro dove mi conviene e vendo dove mi conviene. L'economia è ormai globale, ci sono certo Stati più potenti che mettono vincoli; ad esempio gli Stati Uniti stanno predicando il liberalismo e operando protezionismo. C'è un gioco sottile mondiale per cui alcuni paesi potenti possono permettersi di imporre dazi, limiti doganali anche se solo in maniera limitata.

Accanto all'elemento della produzione e della distribuzione c'è da prendere in considerazione l'elemento della finanza. Fino alla prima parte del '900 erano i grandi padroni delle industrie che avevano i capitali per mandarli avanti. Oggi questo non è più pensabile, perché ci vogliono enormi capitali che il singolo

Invasion of the job snatchers 9

Labour costs* in the manufacturing sector

\$ per hour, 1993



Source: Morgan Stanley

* Including non-wage costs † Western

THE ECONOMIST OCTOBER 1ST 1999

Tabella 1: Costo del Lavoro

non può avere. Allora ci sono le grandi finanziarie che servono solo a raccogliere denaro da ogni parte della terra e locarlo dove è più conveniente. La banca non prende i soldi che noi versiamo, è una società anch'essa a scopo di **profitto**, posseduta e controllata dagli azionisti che sono altre istituzioni che gestiscono le banche e che sono le finanziarie pure. La banca ha il contatto con il pubblico, **la finanziaria pura muove solo capitali**. Mirano ad avere profitto, che trovano non nella produzione ma nel movimento di capitali, attraverso l'informatica, la telematica. Il profitto nasce dal movimento dei capitali. La finanziaria non produce nulla, cerca solo di **massimizzare il profitto**. La crisi che oggi vive il mercato finanziario nasce qui, perché non si muove sulla base di una produzione di buona qualità a buon prezzo, ma sull'attesa del rendimento di capitali.

Altro elemento da sottolineare è la **ricerca**. La ricerca di base oggi domina, perché la concorrenza non avviene più sul rapporto qualità/prezzo, ma sul principio "ti dò qualcosa che quell'altro non ha". Pensiamo alla ricerca di **novità** che domina in ogni campo. Questa ricerca costa moltissimo, enormi capitali investiti che magari daranno frutto solo dopo molti anni. Questo produce la concentrazione di ditte che prima erano indipendenti l'una dall'altra e che ora sono ridotte a pochissime che producono la stessa cosa perché hanno bisogno di grandi capitali.

Il mondo della finanza è mosso dal **bisogno di concentrazione di capitali** e dal **bisogno di ricerca**. Questa è la realtà di fondo, e cioè la massimizzazione del profitto.

Queste sono le tragiche realtà con cui dobbiamo confrontarci. Dobbiamo pensare che tutto è finalizzato a questo. Pertanto succede che a questa finalizzazione può essere utile mantenere povertà o crearne, mantenere ricchezza o crearne nelle varie parti della terra, occuparsi di produrre certe cose e non altre. Si ricerca per malattie rare importanti, ma non così diffuse, per i ricchi, mentre il vaccino per la malaria, che è una delle grandi tragedie dei poveri, non conviene cercarlo perché non si avranno poi consistenti profitti.

Dalla tabella 1 si nota un'evidente **spaccatura** tra due aree della famiglia umana. Come mai? Questa situazione esiste stabilmente da almeno vent'anni. Fino agli anni '60 c'era un vero sviluppo, a quei tempi i paesi poveri erano davvero paesi in via di sviluppo. Qual'è la ragione? Il sistema finanziario che abbiamo studiato mira sempre e solo alla massimizzazione del profitto. Non c'è nessuna agenzia al mondo che abbia la volontà di intervenire. **Chi vorrebbe intervenire non può e chi potrebbe non vuole. L'umanità è spaccata in due**, con due stili di vita completamente diversi, con indicatori di sviluppo umano caratterizzati da differenze abissali che restano invariati. Nessuno ha potere o volere di cambiare questa situazione. Nasce così un'infinità di problemi. Intanto, questo concetto fondamentale del capitale che cerca la massimizzazione del profitto incide su due **elementi critici**: *per chi* si produce e *come* si produce.

Si produce per chi può pagare di più: non posso produrre per chi paga poco. Non si producono beni necessari alla famiglia umana ma si producono quei beni che rendono di più e che magari non servono assolutamente a niente. La **pubblicità** ad esempio ci fa comprare cose di cui non abbiamo bisogno; è quella che si chiama **induzione del bisogno**. La logica è indurre bisogno per chi ha soldi e che può spenderli. I bisogni

veri vengono ignorati.

Come si produce: cercando di **ridurre al minimo i costi**, perché altrimenti non riduco il margine di profitto. Quindi i nuovi investimenti sono mirati a creare **disoccupazione** e non occupazione. Fino a poco tempo fa si calcolava che ogni miliardo investito corrispondeva ad un numero variabile di posti di lavoro a seconda del settore. Oggi s'investe per creare disoccupazione. Ma le cose sono anche più complesse perché si assume il lavoro che costa meno, cioè quello minorile. In tutti i paesi poveri il **lavoro minorile** è normale. Ma il guaio è che non si può il lavoro minorile perché altrimenti la famiglia non sa come vivere.

GLOBALIZZAZIONE E SALUTE 2001

<i>Paese</i>	<i>Attesa vita media</i>	<i>Mortalità infantile</i>	<i>Abitanti per dottore</i>	<i>Abitanti per letto</i>	<i>GNP pro- capite</i>
USA	74/79	7	-	-	34.000
Giappone	80	3.6	522	74	32.000
Germania	77	5	290	138	26.000
Francia	78	4.8	343	86	24.000
Italia	79	5.5	193	161	22.000
Burundi	46	72	16.000	1.526	140
Camerun	55	72	13.500	371	610
Chad	48	115	27.700	1520	230
Congo	48	100	15.500	487	680
Ghana	57	57	22.900	638	390
Lesotho	52	78	18.000	765	570
Kenia	48	70	6.000	734	350
Rwanda	39	120	50.000	588	230
Sierra L.	44	150	13.700	980	140
Sud Africa	53	57	1.742	306	3.310
Sudan	56	71	10.900	1.222	290
Tanzania	52	83	20.500	1.000	220
Uganda	42	95	22.400	817	350
Cambog.	55	81	7.900	791	260
Laos	54	90	1.560	402	320
VietNam	67	32	2.280	380	350
Banglad.	60	73	4.800	3.300	350
India	62	72	2.200	1350	440
Thai	73	22	3.400	466	2.160

Fonte: Encyclopaedia Britannica - World Data 2001

GLOBALIZZAZIONE ECONOMICA 2001

RICCHEZZA, POVERTÀ, SVILUPPO

<i>PAESE</i>	<i>GNP⁽¹⁾</i>	<i>Vita media⁽²⁾</i>	<i>Mortalità infantile⁽³⁾</i>	<i>En.⁽⁴⁾</i>
USA	31.380	W 76 - B 71 ⁽⁵⁾	7.1	7.800
Giappone	38.160	80	3.8	3.800
U. Europea	22.940	77	5.6	3.000
Albania	760	68	45	341
Russia	2.680	66	17	4.013
Rep Ceca	5.240	74	6	3.688
Bolivia	1.010	63	62	373
Messico	3.700	71	26	1.500
Brasile	4.700	63	37	700
Perù	2.600	72	39	670
Cuba	1.190	75	7.9	-
Sud Africa	3.210	55	52	2.100
Egitto	1.20	62	69	600
Etiopia	110	41	125.7	22
Nigeria	280	53	81	260
Niger	200	41	114.4	37
Uganda	330	42	122	22
Camerun	610	55	72	103
Chad	230	48	115	16
India	370	62	71	248
Cambogia	300	48	107	52
Viet Nam	310	67	36	100
Indonesia	1.100	66	41	-
Tailandia	2.740	70	30	760
Sud Corea	10.500	73	10	2.800
Bangladesh	360	59	75	64

FONTE

Britannica World Data 2001 (*Encyclopaedia Britannica*)

UNDP

NOTE

¹ Prodotto Nazionale Lordo annuo pro-capite.

² Attesa media di vita (media fra maschi e femmine).

³ Mortalità infantile nel primo anno di vita su 1.000 nati vivi.

⁴ Energia - Kilo equivalenti petrolio, disponibili in un anno per abitante. (Fonte: Guida del mondo 1999-2000).

⁵ In USA viene data indicazione separata fra bianchi (W) e popolazione di colore (B).

La globalizzazione come fatto interculturale

Veniamo ora al secondo tradimento della pace: la globalizzazione come fatto interculturale. Siamo di fronte ad un problema grosso che si può capire solo con una premessa. La premessa è il **concetto di cultura** che ha molti significati; e noi ci soffermeremo su uno di questi. Quando si parla di cultura in antropologia culturale si parla di qualcosa di difficilmente afferrabile. **Ognuno di noi nasce condizionato dall'ambiente** in cui si trova, fin dal seno materno. Il feto sente i movimenti, i rumori e li mette in memoria. Questo è inevitabile: tutti gli esseri umani sono condizionati, in un contesto particolare, con una certa mamma, con uno stile di vita ed un modo di vedere le cose. Queste cose rimangono in memoria, non si cancellano più. La cultura è dunque il **complesso di dati** che ciascuno acquisisce senza accorgersene durante la sua crescita, fino a quando è in grado di valutarli criticamente. Per "complesso di dati" s'intende le strutture, per esempio la famiglia. Il bambino appena nasce vede la mamma e instaura con essa un rapporto, così come con il padre. Altra struttura è il linguaggio, il lavoro, il modo di ragionare.

Il problema oggi è costituito dalla **convivenza** in stesse strutture economiche, politiche, ecc., mantenendo le varie culture o assorbendo tutte in un'omologazione culturale che senza dubbio è quella occidentale. La globalizzazione ha portato al continuo contatto fra **culture diverse**, il che conduce a un nuovo irrigidimento dell'occidente che sembrava superato negli anni '50-'60. Questo è un fenomeno oggi presente dappertutto, stiamo tornando ad una **visione etnocentrica**. A questo però si somma il **problema dell'Islam** che è una religione, non una cultura; una **religione che vive in culture molto diverse**.

Vorrei richiamare l'attenzione su un altro elemento di grande peso. Se io prendo la maggior parte degli scritti di etica fon-

damentale c'è il **rifiuto totale di una verità morale che sia unica per tutti**. Non c'è verità morale, dunque non c'è modello etico, e pertanto neppure giuridico perché il diritto nasce da un fondamento etico condiviso, che possa valere per tutti. Allora ognuno ha le sue **sensibilità etiche** e va per conto suo. Questo ha una sua base filosofica profonda rappresentata dallo **scetticismo etico assoluto**: se dico che non esiste nessun principio morale che vale per tutti, lo stato non può mettere come obbligo quello che il cittadino non sente come obbligo. C'è una devianza da questo che gli inglesi chiamano "*communitarianism*": ci può essere sì un diritto che impone comportamenti verso gli altri, però quando tutti hanno la stessa concezione del bene e del male. Posso fare una politica che tenga conto di questa identità di gruppo ma questo spacca l'umanità perché ogni gruppo va per conto suo.

Il **modello americano** sta diventando dominante. Questa è una **forma di dominio** che spaventa, che rende impossibile una convivenza umana sulla faccia della terra, una globalizzazione in cui ognuno possa mantenere il suo patrimonio culturale senza venir forzato.

Noi occidentali dominiamo il mondo imponendo modelli che sono soltanto i nostri. Pensiamo alla moda del tatuaggio: stiamo rimparando cose da altre culture, pensando di essere originali, ma in realtà le stiamo copiando. La musica, il tatuaggio, il *piercing*: tutto è **copiato** da altre culture che possono avere un significato estetico, simbolico, sociale, ma viene assorbito, fagocitato dalla nostra cultura, diventa parte di essa, e in questo modo noi dominiamo il mondo intero, imponendo modelli che sono i nostri ma non sono i loro.

Ecco dunque questo problema: il **problema di convivere**, in un'unica famiglia umana, in un'unica struttura economica e mediale, pur mantenendo ciascuno la propria identità culturale. Questo è il dramma che per ora non ha soluzione. Ma il Concilio Vaticano II aveva già visto questo; nella GS n. 53 c'è un'affermazione esplicita che **ognuno ha diritto alla propria cultura**, la cultura del proprio padre. E la Chiesa non può andare a sostituire culture. La Chiesa deve **accettare e rispettare** le altre culture: molto ha da dare, ma molto ha anche da arricchirsi col contatto con esse. Come possiamo conciliare tutto questo con strutture economiche unitarie? Come è possibile?

La fatica di convivere sul pianeta entro strutture ormai inevitabilmente e irreversibilmente planetarie, rispettando, comprendendo e valorizzando le culture "altre": questa è una fatica che



è appena cominciata e che bisogna saper perseguire. Ci vuole molta informazione, **sapere**; occorre **comprendere**, possibilmente **prendere contatto diretto** con la dimensione quotidiana delle altre culture; e questo ormai in certe città avviene. Qui, davvero, c'è **la sfida per l'annunciatore del Vangelo**. E il Vangelo non è legato e non vuole essere legato ad alcuna cultura; l'annuncio del Vangelo **non è l'annuncio della cultura occidentale**. «Andate ad annunciare il Vangelo a tutti i popoli della Terra». È vero che tutto lo sviluppo del Vangelo, dell'annuncio cristiano, è avvenuto all'interno, più o meno, della cultura occidentale; a partire dal secolo VII - VIII, il Vangelo si è espresso attraverso i modelli della filosofia greca e greco-romana. Ma

questo non vuol dire che non ci siano altri modelli possibili. Dobbiamo accettare che ogni cultura trovi il proprio modo di **vivere ed esprimere lo stesso Vangelo**. Questo è il grande dramma che dobbiamo vivere come **Chiesa**. Oltretutto la maggior parte

dei cristiani non vive in Occidente; più del 50% dei cristiani vivono nei paesi poveri, in Africa e in America Latina.

L'importante è vedere che cos'è **irrinunciabile** in tutta questa elaborazione di duemila anni del Vangelo in occidente. Cosa c'è di irrinunciabile, cioè legato strettamente al Vangelo, inscindibile dal Vangelo e di cosa invece può essere sviluppato in altro modo.

La globalizzazione è veramente un momento storico unico nella vita della Chiesa, senza precedenti. **È possibile oggi organizzare un bene comune nell'umanità?** Il Vangelo e la Chiesa possono essere e devono cercare di offrire un elemento catalizzatore per la globalizzazione affinché sia veramente solidale e fraterna. Siamo chiamati a fare questo perché il Si-

gnore ci ha detto che siamo tutti una sola famiglia. Nel mondo intero c'è solo la Chiesa che ha questa capacità di **offrire** un Vangelo **senza imporre** un modello culturale. Al contrario di quello che fa l'Islam, che vuole offrire invece un suo vangelo, il Corano, però imponendo i modelli culturali propri. Questa è la differenza profonda che c'è. Questo è un compito, è una sfida enorme.

Tutto ciò porta con sé tutta una **necessità di elaborazione** che ancora deve cominciare e che deve poi riflettere sul piano giuridico, creare un *ethos* possibile; *ethos* non vuol dire un elenco di precetti, ma una **tendenza spirituale** del rapporto interumano visto come rapporto privilegiato della nostra esisten-

za. Io credo che come Chiesa noi siamo chiamati, in questo momento, a qualcosa di eccezionale. Noi abbiamo un Vangelo che può valere per tutti, quindi **un annuncio morale che non mortifica nessuna cultura**, nessuna tradizione filosofica neanche religiosa. La GS al capitolo 16 afferma che «ogni essere umano ha nel suo cuore la voce di Dio che lo chiama a una legge morale che ha il suo vertice nella

carità». Sappiamo per fede e per magistero che c'è in ogni essere umano questa **capacità di contemplare** il rapporto con l'altro come dominante nella prima vita morale.

Dunque, siamo di fronte a una sfida per il Vangelo: esso è davvero capace di essere Vangelo, di valere per tutti gli esseri umani qualunque sia la loro cultura, senza intaccare, senza tradire il loro patrimonio originario? Può il Vangelo essere espresso in forme diverse pur restando lo stesso Vangelo nella stessa Chiesa? Voi che siete studenti universitari, quindi la classe colta del cristianesimo, dovete sentire il peso di questa sfida.

Concludendo, come cristiani abbiamo davanti a noi due sfide: **la sfida della miseria** e della fame nel mondo e **la sfida di una globalizzazione** che deve trovare un suo *ethos* comune. **E qui il Vangelo deve giocare tutte le sue carte.**



Comunicazione di massa e informazione

La comunicazione di massa deve essere intesa come una comunicazione che avviene prima di tutto verso **destinatari non noti** e in secondo luogo deve essere fatta sempre sui **grandi numeri**. Si comunica non si sa a chi, possibilmente al più gran numero di persone possibile.

La comunicazione di massa è molto recente; è cominciata solo dopo l'avvento del transistor; se ci pensate bene, in Italia fino alla seconda guerra mondiale l'85% della popolazione era contadina. I giornali erano letti solo dalle persone colte. La radio era ancora un oggetto per ricchi; cominciò a diventare più fruibile solo quando venne la radio a transistor, che costava pochissimo. Per quanto riguarda la televisione, arrivò in Italia negli anni '50-'60, ma era ancora oggetto solo per privilegiati; solo dopo gli anni '60-'70 diventò meno costosa.

Essendo **un fatto recentissimo**, non ci sono ancora studi seri sul concetto stesso di comunicazione di massa. Quelle che vi presento sono mie riflessioni. Ora per capire cos'è questa comunicazione di massa e che funzione ha sul piano sociale, occorre fare un'altra riflessione.

Consideriamo il concetto di **"informazione"**. "Informazione" vuol dire passaggio di notizie da una persona ad un'altra. Tuttavia, con l'**informazione tecnologica**, l'informazione non è più un passaggio di pensieri, di riflessioni, di notizie fra esseri umani, ma è un fatto puramente tecnico. L'informazione non è altro che una trasmittente che trasmette qualcosa a un ricevente non per fare sapere qualcosa, ma per fargli cambiare stato. Questa è l'informazione tecnologica che non mira a far sapere, ma **mira a modificare lo stato del ricevente**. Essa viene applicata anche agli esseri umani e la comunicazione di massa ha questa caratteristica: è una informazione mirante a modificare lo stato di chi la riceve. Lo scopo non è farti sapere qualcosa, ma farti cambiare qualcosa, o confermarti, o farti agire in un modo piuttosto che in un altro, di farti cambiare o mentalità o abitudini. Il che è tragico perché in questo caso l'informazione serve a farti fare quello che voglio io. È chiaro che le poesie, i romanzi, tutti i libri di studio sono tutti mirati a farti pensare un po' come penso io, però non è altro che una offerta di qualche cosa che poi tu dovrai in qualche modo sviluppare; invece in questo caso tutto è automatico, io voglio quella reazione e l'ottengo. Ma **una riflessione ulteriore** da fare è questa: gli esseri umani non sono macchine, pensano anche per conto proprio, pertanto non si può sapere quanti dei riceventi risponderanno alla mia sollecitazione. Ecco allora l'importanza del grande numero perché se non ho un

grande numero io non posso fare un conto attendibile sulla percentuale di chi risponderà alla mia informazione come desidero. Sapete che in statistica più grande è il numero, più facile è la probabilità di una certa tendenza. Per cui occorrono i grandi numeri, dal milione in su.

Quando si parla di informazione perciò, noi non parliamo esclusivamente di comunicazione di massa, non si parla di notiziari, si parla di tutto; tutto è informazione. Esistono in sintesi tre aree di informazione: l'informazione **"notizia"**, l'informazione **"advertising"** (la pubblicità) e l'informazione **"intrattenimento"**. Tutte e tre possono essere usate proprio per lo scopo di farti cambiare stato, di farti fare o non farti fare qualcosa.

Bisogna poi stare attenti a un'altra cosa. Ci sono due **logiche diverse** storicamente che oggi si stanno quasi unificando. Da una parte c'è quella degli Stati Uniti, in cui tutta la comunicazione di massa, compresa la radio, è una impresa privata; dall'altra quella dell'Europa, in cui c'è una forte tradizione di reti di stato. L'ingresso del privato nelle telecomunicazioni è molto recente. Comunicazione di massa in mano privata vuol dire enormi investimenti in capitale, **investimenti che devono essere mantenuti**.

Questi enormi costi che ritorno hanno? Il ritorno del capitale si ha con le varie pubblicità e con l'**induzione del consumismo** e di una mentalità consumistica. Non è l'induzione di un bisogno ma l'induzione del consumare e dell'avere di più. Per ciò l'idea di ricchezza è un'idea fondamentale che viene venduta a tutti.

In più si aggiungono i canoni, la *pay-tv*. Tutti sistemi che implicano parecchi ritorni. È chiaro che questo vale per tutto quello che è privato.

Il servizio pubblico dovrebbe essere immune da tutte queste seduzioni, perché il suo scopo non è quello di far comprare cose alla gente, ma dovrebbe essere quello di informare o di offrire servizi necessari.

Inevitabilmente il servizio pubblico oggi sta sparendo, perché gli investimenti sono tanti e tali che non riesce a sostenersi. I costi non sono solo quelli di produzione e di trasmissione, ma anche per satelliti, fibre ottiche, *laser*, ecc.

Tutto o quasi, di quello che avviene nella comunicazione di massa è mirato esclusivamente al profitto. Nessuno investe per bontà d'animo; si investe per avere un ritorno. Perciò di tutto quello che c'è in televisione, radio, giornali, non c'è niente di vero. Mi spiego: ci possono essere cose vere, ma è tutto falso perché tutto è mirato esclusivamente a massimizzare il

profitto, anche le cose vere. Perché una cosa vera posso trasmetterla in modo diverso: per fare questo esistono due tecniche fondamentali: **la tecnica del filtro** (della massa delle informazioni che ho te ne passo solo alcune, quelle che piacciono a me) e **la tecnica del rumore di fondo**, che nell'informazione vuol dire modulare l'informazione in un certo modo. Nella comunicazione di massa il binomio vero/falso non ha alcun significato. L'unico significato è efficace o non efficace, funziona o non funziona.

In questo momento stiamo tentando di distruggere diverse **aree culturali** per omologarle alla nostra, perché in questo modo è chiaro che si massimizza la domanda di beni che noi produciamo. Questo però ha un altro risvolto, etico e religioso: si distrugge ogni forma di religione e si presenta come il vero idolo il **profitto**, il **denaro**, la **ricchezza**. Nei paesi poveri si vendono per pochi soldi radio e televisione, in maniera che tutti possano ricevere i nostri messaggi e si ampli il numero dei riceventi così da **massimizzare l'efficacia** del messaggio. Si distruggono tutte quelle che sono le priorità nella vita, le priorità di carattere religioso-spirituale.

Internet è semplicemente un **altro strumento di comunicazione di massa**. Non credete che serva per il vostro beneficio, serve per il beneficio di chi vi connette. Innanzitutto, c'è un abbonamento, poi un *provider* che apre la sua pagina con varie pubblicità. C'è tutto un **mondo nascosto di pubblicità** che rende moltissimo. Leviamoci di testa che internet serva a migliorare le telecomunicazioni. Può servire anche a questo, ma soprattutto serve a far profitto. L'avvento di Internet però ha creato un nuovo problema: **l'aumento dell'abisso tra Nord e Sud del mondo**. Si sta delineando una nuova forma di colonialismo, di imposizione subdola di modelli culturali, di bisogni e anche di priorità etiche in cui la logica del profitto domina ogni altra cosa. C'è un attentato alla religione; qualunque religione ha un suo dogma, una sua morale che certamente non coincide mai con la massimizzazione del profitto privato. Quindi c'è un attentato diretto da parte del mondo cristiano, del mondo occidentale, diretto all'esperienza morale e religiosa alla singolarità delle diverse culture. Questo è il dramma.

C'è un altro problema: **la scolarizzazione**. Oggi è urgentissimo agire sulla sanità e sulla scolarizzazione: senza scolarizzazione non c'è sanità, **non c'è possibilità di comprendere** i mecca-

nismi dell'oppressione, o della comunicazione di massa, di partecipare alla vita politica. Ad un uomo che non sa se mangerà il giorno dopo, cosa può importargli se ha un governo piuttosto che un altro. La scolarizzazione è quindi fondamentale. Ma quale scolarizzazione? Attraverso lo sforzo educativo secolarizzante noi rischiamo di esportare i nostri modelli di scuola. C'è il pericolo di agire anche sul piano culturale attraverso una forma che da un lato è di liberazione -la capacità di inculturazione, di comprensione, di studio- e dall'altro può essere un ulteriore **strumento di dominio culturale**.

Il tema etico pace-guerra

Voi sapete che esiste una **dottrina della guerra giusta**, una della **legittima difesa** e c'è una dottrina **conciliare**. Tutto questo oggi non serve quasi a niente. Le dottrine teologiche-giuridiche sono nate tutte dal concetto di Stato sovrano, quindi verso il 1400-1500. Prima c'era solo la legittima difesa di una comunità afflitta da un'altra.

Naturalmente tra Stati sovrani ci possono essere interessi contrastanti che vanno risolti in forma pattizia, non c'è altro modo perché non essendoci una autorità superiore, nessuno può imporre niente a un altro. In questo quadro è chiaro che quando non si arriva a un patto, uno Stato può promuovere il proprio bene comune -quindi il proprio interesse- attraverso le armi e la guerra. La guerra è **legittima** quando è mirata a promuovere il bene comune, essendosi rivelata impossibile ogni risoluzione pattizia.

Oggi però è cambiato tutto, perché contestualmente alla globalizzazione sono nate **agenzie di interesse privato** -economico, religioso, culturale, mediale- non legate a singoli Stati sovrani. Questa è una realtà nuova. Quando si parla di azioni militari o di guerra non si parla di guerra fra stati sovrani, ma di operazioni mosse da queste agenzie o comunque di operazioni in cui queste agenzie sono in qualche modo implicate. Le azioni militari che si fanno sono legate ad **interessi extra-statali**, e le agenzie private a volte possono operare attraverso il controllo che hanno su stati sovrani.

Rimane, però, se non il concetto di guerra giusta fra Stati sovrani, il **concetto di legittima difesa**. Questo è l'unico che il Concilio ammette. Il Concilio rifiuta lo stesso termine di Guerra giusta; non esiste nella *Gaudium et Spes*. La legittima difesa è una condizione molto forte che richiede alcune **condizioni**: che si tratti di una aggressione fisica in atto o comunque già iniziata in qualche modo. Si richiede che ci sia il limite per una difesa

senza colpa. Questo è profondamente cristiano; nella teologia morale vuol dire che **io non posso far niente che sia mirato a far del male all'altro**. Posso solo difendermi dall'attacco dell'altro. Il fatto che l'altro mi voglia ammazzare, non mi autorizza a una ritorsione dello stesso tipo. Gesù ha rifiutato la legge del taglione; io sono autorizzato solo a fare il minimo indispensabile per **cercare di impedire** che l'altro mi faccia del male, nulla di più; quindi ogni spirito di vendetta, di ritorsione, di legge del taglione, è del tutto estraneo alla grande tradizione morale cristiana, anche se non alla prassi. E infine -altra condizione- la proporzionalità in difesa: per difendermi non posso far più male del bene che cerco di tutelare. Nel dettato del Concilio solo la legittima difesa, con questi espliciti limiti, è in qualche modo pensabile. È una posizione rigida, che condanna senza appello ogni forma di arma di strage atomica o non convenzionale: sono un «*Crimen contra Deum et ipsum hominem*» (GS 80). Pensate alla **severità** di queste parole conciliari mai usata nel mondo cattolico nelle prassi delle guerre e delle tensioni che ci sono state dopo il Concilio.

Quindici anni dopo il Concilio, si è avuta la **transizione** fra una bipolarità di potenze sovrane sul mondo intero, che in qualche modo serviva a mantenere la pace, alla presenza di un'unica potenza veramente sovrana, in grado da sola di distruggere ogni altro Stato esistente sulla faccia della Terra.

Esaminiamo che cosa sta succedendo in merito agli Stati Uniti e al terrorismo proclamato dalla *Jihad* islamica.

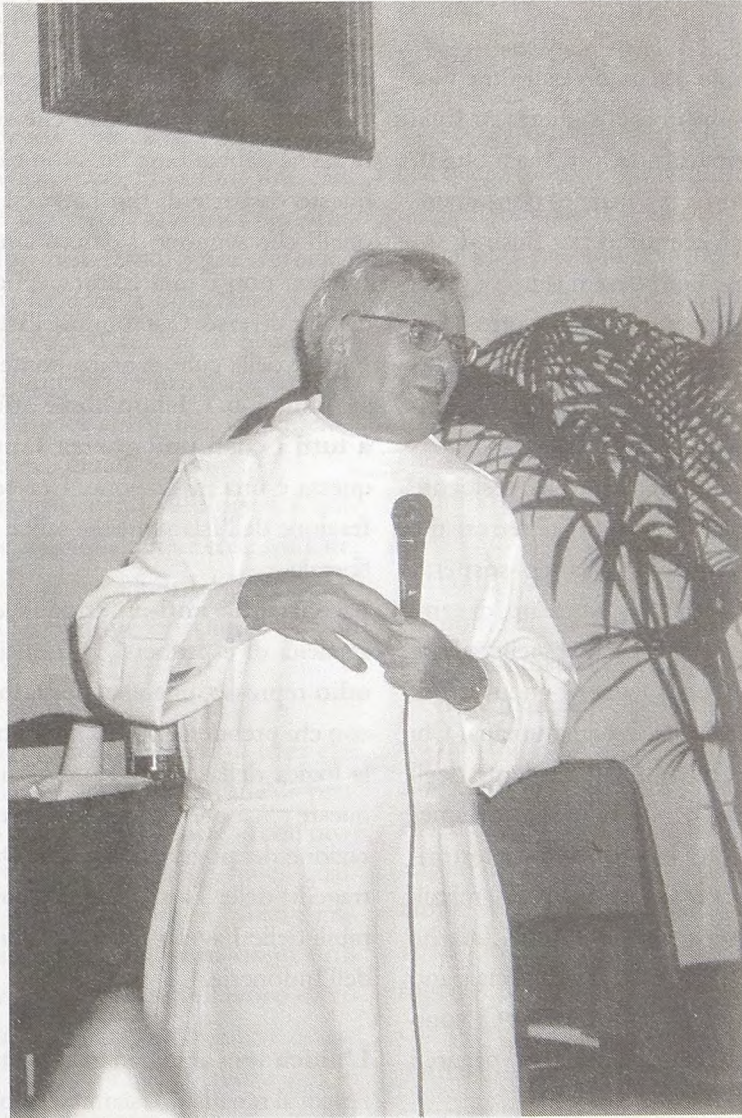
Gli Stati Uniti si presentano con due caratteristiche. La prima:

gli USA **ignorano** ogni regola o autorità sovranazionale che oggi sarebbe richiesta dalla globalizzazione. Praticamente **disprezzano** l'ONU, la vedono come un intralcio alla loro sovranità, per questo hanno rifiutato sempre di pagare la loro quota fis-

sa. Essi **rifiutano** ogni trattato internazionale che possa limitare i loro interessi: così hanno rifiutato il patto di Kyoto perché va contro gli interessi americani. Hanno rifiutato di sottoscrivere e di impegnarsi in una proposta ragionevole che molti Stati avevano firmato, -quasi tutti- la proposta sul rifiuto delle mine antiuomo. Questa è la posizione attuale, di assoluta prepotenza, in spregio di qualsiasi forma di diritto internazionale, di patti precedenti, di Nazioni Unite, di corti internazionali.

Il potere degli Stati Uniti è di nome esercitato dal Governo e dal presidente, ma di fatto chi guida il Governo non è il Presidente, egli è la **copertura politica** come stato sovrano di una rete di agenzie diverse -che abbiamo sopra accennato- che dominano il Governo e controllano gli organi della democrazia. Il Presidente deve per forza favorire quelle agenzie che

l'hanno fatto eleggere. Questa è l'analisi di Gor Bidal, un personaggio della cultura abbastanza noto. Queste non sono mie follie anti-americane, si leggono tutti i giorni sulla **stampa** americana. Tutte le notizie che do, sono tutte prese dalla stampa americana e in particolare dall'*Herald Tribune*. L'*Herald Tribune* è uno strumento molto importante perché è una combinazione di *Washington Post* e *New York Times*, ed è l'unico giornale mondiale che tratta i problemi di tutte le aree del mondo, e anche quelli americani, fondandosi sugli articoli migliori apparsi su *Washington Post* e *New York Times*.



Padre Emanuele Bargellini, Priore Generale dei Camaldolesi

La seconda: **gli interessi delle compagnie petrolifere**, che sono enormi e non si sa di chi sono e per esempio, c'è il sospetto fondato e sostenuto da alcuni scrittori e autori importanti di studi politici americani, che la guerra dell'Afghanistan-Kabul, non sia avvenuta perché lì c'era Bin Laden ma perché c'è un oleodotto che deve passare dalla Siberia, per l'Afghanistan per arrivare in Iran.

Il petrolio da una parte e il controllo dei media dall'altra. Noi abbiamo visto quello che credevamo fosse la guerra in Irak, invece erano **immagini prefabbricate**, non tutte ma moltissime erano preparate prima della guerra. Si è inserito poi il dramma delle Twin Towers, e questo ha costituito per Bush -e soprattutto per i suoi padroni- la base per porsi in stato di guerra, una guerra non contro uno stato sovrano, ma contro i **terroristi**. I terroristi possono essere dovunque: che significato ha una guerra contro il terrorismo? Prima di tutto si è legittimati a bombardare qualunque cosa.

Pochi giorni fa si è aggiunto un altro elemento: il Presidente Bush ha detto che l'unico modo per difendersi dai terroristi è il *Preventive Strike*, **l'Attacco Preventivo**. Quando sospetto che ci sia una centrale di potere missilistico, nucleare, di armi non convenzionali biologiche, chimiche, tecnologiche, allora sono autorizzato a **colpire per primo**. Questo è un **assurdo**, non è mai esistito in tutta la storia della famiglia umana. Chi decide se il sospetto è fondato o meno è il Presidente degli Stati Uniti. Ora vuole fare per forza la guerra all'Irak: gli americani dicono che abbia armi capaci di essere usate dai terroristi, armi di distruzione di massa. In realtà ha "solo" 30 missili SCUD, dichiarate da agenzie militari americane, dalla CIA, che hanno 500 Km di portata; non si capisce quale minaccia siano per il mondo. Danno la caccia a Saddam Hussein. Ci sono diverse ipotesi: fare un colpo di stato interno, quindi pagare i

dissidenti perché ammazzino Saddam Hussein, oppure fare una guerra colpendo soltanto Bagdad, distruggendo tutti i centri del potere di Saddam Hussein.

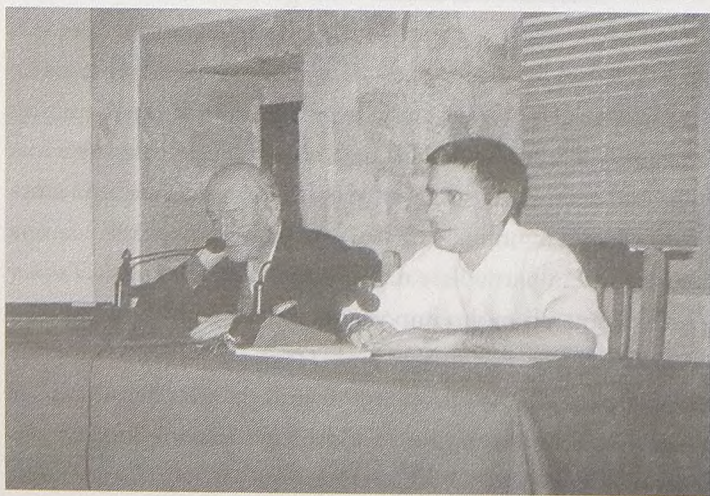
Passiamo ora all'avversario, al nemico.

È più o meno **qualcosa di vago** fra il terrorismo islamico, la guerra santa, il mondo arabo, etc.; non si sa di preciso cosa sia. Una premessa è questa: non esiste alcuna prova che la strage dell'11 settembre sia stata opera di Bin Laden. Esiste una dichiarazione di Bin Laden che si dice contento di questo ma non che l'abbia fatta lui. Non c'è **nessuna rivendicazione** di questo da parte di Bin Laden. L'Islam è una cosa strana. Per quelli che seguono i dettati americani, l'Islam è il demonio. L'Islam non è una cultura, è una religione che vive in tante culture diverse. Confondere l'Islam con una cultura è stupido. Parlare della cultura araba come la cultura nemica anche questo è stupido. **L'Islam non è affatto una religione che vuole a tutti i costi una guerra santa** contro il resto del mondo, questa è una invenzione. Era vero solo per una piccolissima frazione dell'Islam, quella sciita. L'Islam è sempre stato molto liberale.

La **battaglia anti-americana** esisteva già in sordina, senza capacità di esprimersi, in tutti i poveri della Terra. C'era un odio represso, una **esasperazione** dei miseri che non sapeva con chi prendersela e come prendersela. E hanno trovato nella logica della guerra santa islamica il **catalizzatore** di tutte queste tensioni. Questo rappresenta in qualche modo l'esasperazione dei poveri della terra. Questi sono contentissimi della tragedia delle Twin Towers, a cominciare dal Brasile, dai miserabili delle Favelas, ai miserabili dell'Africa centrale e a quelli dell'Indonesia.

L'unica vera arma, in questa situazione, è tagliare l'erba sotto i piedi al fanatismo islamico e quindi **impegnarsi per i poveri del mondo**. In questo modo si leva tutta questa enorme massa di consenso popolare, di disperati in ricerca di qualche speranza. In seconda battuta, la CIA deve individuare non i vaghi sospetti, ma quali sono le vere centrali del potere, quali sono i luoghi del potere, ed eventualmente colpire quelli. La terza cosa da fare è opporsi a ogni atteggiamento di ogni azione di rivalsa e di vendetta, tipica della logica americana. Queste sono le armi della legittima difesa.

Dobbiamo stare molto attenti, essere molto duri nei nostri giudizi, essere molto severi e informarsi con cura. Questa è l'unica strada che abbiamo in questo mondo impazzito davvero dopo le Twin Towers, con deliri di onnipotenza.



Il ruolo della F.U.C.I.

Prima di tutto deve essere sottolineata la vostra **specificità di studenti universitari** deve essere sottolineata. Io ho parlato tante volte di queste cose a un pubblico anche motivato, ma non a un pubblico che fa della cultura la sua base, la base della propria esistenza. Voi, a qualunque facoltà apparteniate, **avete possibilità di elaborare** molti dei temi che io ho proposto, sul piano scientifico, filosofico, culturale, politico, giuridico. La vostra presenza in Università deve essere mirata ad elaborare per conto vostro i temi della vostra specializzazione universitaria che afferiscono al **grande tema dell'annuncio cristiano**, del Regno e della pace. **Non potete sfuggire a questa responsabilità.** Se il Signore vi ha dato la possibilità di fare studi universitari, anche questi devono servire al bene, non devono servire solo a trovare un posto per mangiare. Dovete studiare ed approfondire quegli aspetti che hanno riferimento diretto con la tragica situazione dell'umanità di oggi.

Il vostro studio deve essere sempre mirato al Regno. L'unica nostra speranza è il Regno e quindi qualunque cosa studiate, dovete sempre cercare di vedere quale apporto, quale riferimento può avere con la vostra **vocazione cristiana**. Questo mi sembra ovvio.

Seconda cosa: come studenti universitari levatevi di testa che all'Università si imparano le cose; all'Università si vede un professore far lezione. Ma il lavoro dell'Università, anche con professori bravi, è degli studenti e non dei professori. Salvo qualche corso istituzionale di base -se devo imparare l'analisi matematica bisogna che impari la tecnica- **il lavoro degli universitari dovrebbe essere il vostro personale lavoro di ricerca.** La logica di una facoltà universitaria dovrebbe essere quella di offrire gli strumenti per lavorare; il lavoro poi lo faranno gli studenti. Questa è un'ammonizione non cattolica ma sull'Università in genere. Il concetto di Università non è quello di insegnarvi le cose, ma d'insegnarvi a lavorare, a cercare da voi le risposte e le domande, i problemi.

Questa è una esortazione importante anche per il nostro tema. Perché se avete quest'interesse vero per il Regno, per la famiglia umana, è chiaro che allora cercherete con le bibliografie, con gli studi, quelle domande più interessanti che possono riguardare questo argomento.

La vostra presenza di F.U.C.I. nell'Università non deve essere tanto confessionale, come può essere quella di altre organizzazioni, ma deve essere una presenza cristiana che sa

adoprare tutte le armi della scienza per vedere come nella situazione attuale il Regno possa essere promosso e annunciato. Io credo che questa dovrebbe essere la vostra specificità. E la mancanza di F.U.C.I. è penosa perché manca questo apporto, e cioè una presenza che fa vedere come lo studio, il lavoro, la ricerca attenta sia il contributo all'avvento del regno. Sarebbe invece bellissimo se ci fosse.

Vorrei raccomandare un'altra cosa: **studiate.** Voi vi accorgete che questi temi che ho trattato richiedono un lungo studio, una lunga elaborazione. Questo studio per la pace, nei vari rami in cui si può articolare, va fatto. I problemi della pace non si affrontano senza approfondimento, riflessione, ricerca delle fonti; e tutto questo richiede molto lavoro. Bisogna mettersi in mente che **non si può inventare la pace**, la bandiera della pace, **senza saper dire qualcosa** e qualcosa di convincente, che sia documentata, altrimenti ci si espone a qualunque critica. L'ultimo punto su cui vorrei richiamare la vostra attenzione è questo: ci sono alcune manifestazioni, che sono nuove e importanti. Contemporaneamente alle manifestazioni che vanno col nome di "*no global*" o "*anti global*" o "*new global*" -che sono poco fruttuose in sé, perché dentro c'è di tutto- è nato un altro filone di manifestazioni dello stesso genere che non sono contro una riunione del G8 ma sono specificamente **propositive**, cioè cercano insieme di proporre qualcosa di serio. Mi riferisco al *Social Forum*; io credo che siano cose nuove e di grande importanza perché da lì comincia a nascere una **preoccupazione vera** per i miliardi di persone di cui voi dovete farvi voce. Questa è una cosa completamente nuova, di masse eterogenee, come religione e come provenienza, come cultura, che però si trova insieme per combattere un mondo di sopraffazione. Questo è un qualcosa che sta nascendo e che va sostenuto nel nascere.

Un'ultima cosa, spirituale: quando dite il breviario, tutti i salmi che sono in genere salmi del povero, di colui che si dispera e chiede a Dio di aiutarlo, non pensateli per voi stessi, **ma fatevi voce del mondo dei miserabili della Terra.** Dovete farvi nella preghiera voce di tutti, voce dei poveri. La recita dell'uffizio nelle varie parti, la recita dei salmi ha un senso profondo; non c'è solo la miseria vostra, le vostre preoccupazioni per gli esami venturi. I salmi della miseria e del popolo devono essere i vostri salmi, perché voi **assumete la miseria dell'umanità.**

Nel 2002 hanno scritto per *Ricerca...*

Anzani Arrigo, *La pittura di Jackson Pollock*, n. 10, p. 26
Arecco Alice, *Le lezioni d'amore di Jane Campion*, n. 3, p. 30
Basile Filadelfio (intervista a cura di Paolo Palumbo e Marco Piras), *Le prospettive della Convenzione*, n. 9, p. 11
Bauman Zygmunt, *Vivere e morire nella terra di frontiera planetaria*, n. 4, p. 16
Bianchi Giovanni (intervista a cura di Paolo Palumbo e Marco Piras), *Le prospettive della Convenzione*, n. 9, p. 11
Borello Simona, *Correre spensieratamente con qualcuno*, n. 3, p. 3
idem, *Il pescatore e l'acqua*, n. 5, p. 3
idem, *Immagini vibranti, rubate alla natura*, n. 4, p. 3
idem, *Racconti di guerra*, n. 3, p. 28
Bruni Luigino, *Economia di Comunione*, n. 9, p. 28
Ceccanti Stefano, *Nascita, peccato originale e salvezza degli ordinamenti democratici*, n. 3, p. 10
Ceruti Mauro, *L'Università di fronte alla sfida della complessità*, n. 10, p. 7
Commissione Università della F.U.C.I., *Nuove strade per la formazione universitaria*, n. 10, p. 4
Coughlan John, *Il contributo della Chiesa al futuro dell'Europa*, n. 9, p. 5
Dal Bianco Gianmarco, *Legalità e giustizia*, n. 6, p. 22
De Gasperi Maria Romana, *De Gasperi e l'Europa*, n. 9, p. 23
De Virgilio Giuseppe, *L'ideale della vita cristiana*, n. 10, p. 20
F.U.C.I., *Tra volontariato ed impegno politico*, n. 3, p. 8
Fabris Adriano, *Sapere dell'uomo e sapienza della fede*, n. 6, p. 30
Fabris Rinaldo, *Pace e Giustizia nella Bibbia*, n. 6, p. 27
Figà Talamanca Alessandro, *Le prospettive dei percorsi didattici*, n. 10, p. 9
Fiori Daniela, *Guerra, tecnologia e comunicazione*, n. 3, p. 26
Follini Marco (intervista a cura di Paolo Palumbo e Marco Piras), *Le prospettive della Convenzione*, n. 9, p. 11
Giannoni Paolo, *Inter Mirifica: Comunità, comunicare, comunicazione*, n. 3, p. 14
Guasco Maurilio, *Romolo Murri. Una presenza del cattolicesimo sociale*, n. 10, p. 23

Held David, *Tendenze e scelte*, n. 6, p. 4
Introvigne Massimo, *Religione e globalizzazione*, n. 4, p. 11
Longo Giuseppe, *Informazione e società*, n. 3, p. 22
Maffei Angelo, *Unitatis Redintegratio: Il dialogo e la comunione*, n. 6, p. 25
Malgeri Francesco, *Alcide De Gasperi. La democrazia e il senso del servizio*, n. 9, p. 21
Mayor Federico, *L'Università davanti alla sfida della globalizzazione*, n. 10, p. 12
Martorelli Marco, *Jackson Pollock*, n. 10, p. 28
Mazzinghi Luca, *L'ambiguità della sapienza umana*, n. 6, p. 32
McGrew Anthony, *Tendenze e scelte*, n. 6, p. 4
Palumbo Paolo, *I care: sui sentieri della giustizia*, n. 3, p. 4
Paronetto Valier M. Luisa, *Don Emilio Guano. L'obbedienza e la libertà*, n. 3, p. 20
Passini Matteo, *La finanziarizzazione dell'economia*, n. 4, p. 7
Pattaro Silvia, *Cooperazione internazionale, formazione, sviluppo*, n. 4, p. 4
Pira Francesco, *Dinamiche sociologiche e dinamiche economiche*, n. 3, p. 24
Piras Marco, *L'Europa e il suo futuro*, n. 9, p. 3
idem, *Per noi il periodo universitario*, n. 10, p. 3
idem, *So che riuscire a trasmettere le proprie emozioni*, n. 6, p. 3
Pitta Antonio, *L'universalismo della salvezza*, n. 3, p. 17
Presidenza Nazionale F.U.C.I., *Tesi del 56° Congresso Nazionale*, n. 5, p. 4
Redazione, *«La terra del tramonto»*, n. 9, p. 15
idem, *Bisogno di Europa*, n. 9, p. 4
idem, *Tra bilanci ed auspici*, n. 6, p. 20
Segretariato della COMECE, *Il futuro dell'Europa: responsabilità politica, valori e religione*, n. 9, p. 8
Spini Valdo (intervista a cura di Paolo Palumbo e Marco Piras), *Le prospettive della Convenzione*, n. 9, p. 11
Stenco Bruno, *Gravissimum Educationis: Formazione umana e formazione cristiana*, n. 10, p. 15
Touadi Jean Léonard, *Fame e sicurezza globale*, n. 9, p. 26
Vannini Francesco, *La concretezza del mistero nel vissuto quotidiano*, n. 9, p. 18

RECENSIONI

Borello Simona, *Lo spirito del terrorismo* di J. Baudrillard, n. 9, p. 33

Ceci Giovanni Mario, *La Chiesa e lo sterminio degli ebrei*, n. 9, p. 34

Cerchiaro Paolo, *La solitudine del cittadino globale* di Zygmunt Bauman, n. 4, p. 31

Decarli Andrea, *Della fede dei laici* di Matteo Armando, n. 9, p. 32

Di Martino Virna, *Montedidio* di Erri De Luca, n. 10, p. 31

Martignon Loretta, *Studenti esteri in Italia (1960-2000)* di don Remigio Musaragno, n. 3, p. 33

Piras Marco, *I diritti umani nell'era della globalizzazione* di Giuseppe Ceci, n. 6, p. 35

Saccenti Riccardo, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità* di B. Bocchini Camaiani, n. 10, p. 29

Vasta Daniela, *La politica, una passione inutile?* di Luciano Nicastro, n. 4, p. 33

idem, *No Logo* di Naomi Klein, n. 3, p. 34

Vite Eugenio, *Don Milani* di Maurizio Di Giacomo, n. 3, p. 35

idem, *La visione di un monaco* di Raffaele Luise, n. 10, p. 30

...e per Quaderni

Chiavacci Enrico, *La pace vocazione della famiglia umana*, n. 11-12, p. 22

Forte Bruno, *Tra parola e silenzio: il fascino indicibile della bellezza*, n. 7-8, p. 23

Marassi Massimo, *Le domande e il dramma della storia investigate dalla filosofia*, n. 1-2, p. 7

Pitta Antonio, *Giustizia e pace nella prospettiva paolina*, n. 11-12, p. 7

Presidenza Nazionale della F.U.C.I., *Relazione Introduttiva alla prima Settimana Teologica di Camaldoli 2001*, n. 1-2, p. 3

idem, *Relazione Introduttiva alla seconda Settimana Teologica di Camaldoli 2001*, n. 7-8, p. 3

idem, *Relazione Introduttiva alla prima Settimana Teologica di Camaldoli 2002*, n. 11-12, p. 3

Ruggeri Giuseppe, *Fondazione Cristologica*, n. 1-2, p. 21

Zucal Silvano, *La filosofia della parola e del silenzio nel pensiero di Ebner e Guardini*, n. 7-8, p. 6



Diffondere *Ricerca* significa far circolare le riflessioni
e lo stile della F.U.C.I....

Proponi o regala l'abbonamento
a *Ricerca* ad un amico!!

Basta fare un versamento di 21 euro sul ccp
35038009 intestato a F.U.C.I., con causale
"abbonamento Ricerca 2003" e spedire indirizzo e
copia del ccp al fax 066861948 o presso la sede
nazionale.

E per essere aggiornati sulla F.U.C.I.,
sui gruppi e sugli organi federali,
sulle attività e sui momenti nazionali vai su:

www.fuci.it

Si trova anche la versione on line di *Ricerca*, che
permette un'informazione costante sui numeri in
uscita e la consultazione di abstracts degli articoli.