

Parte II: I confini della redenzione

Presentazione

mercoledì 18 settembre 2013

10:28

Introduzione

La parte I ci ha già sufficientemente introdotto alla nozione teologica di redenzione. Da essa ricaviamo un'idea sufficiente di quali contesti e orizzonti richiami il linguaggio cristiano sulla redenzione. Tuttavia la nostra esplorazione sui modelli storici di redenzione si è fermata prima dell'epoca moderna. Abbiamo fatto così perché ritengo che il periodo moderno (dal seicento in poi) non abbia espresso modelli di redenzione veramente significativi; ha invece espresso delle critiche significative alle idee cristiane in uso sulla redenzione.

Queste critiche hanno assunto fondamentalmente tre forme:

- La critica della redenzione per mezzo del sacrificio espiatorio
- La critica della redenzione come divinizzazione dell'uomo.
- La critica della redenzione come possibilità esclusiva del cristiano.

La critica alla redenzione per mezzo del sacrificio espiatorio.

Tratto da: B. Sesboüe, *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. I. Problematica e rilettura dottrinale*, Paoline, Roma 1990, 49-50.51

Lo scandalo della morte non deriva solo dalla sua materialità, ma anche e più ancora dal senso che il più delle volte le si attribuisce. Si attribuisce al cristianesimo il ragionamento seguente, inaccettabile a motivo dell'idea di Dio che esso suppone: la giustizia di Dio è stata gravemente lesa dal peccato dell'uomo; tale giustizia va « placata » e soddisfatta con una compensazione dolorosa che sia all'altezza della gravità dell'offesa. Questa idea di compensazione è associata a quella di vendetta o di giustizia vendicativa, che deve punire in proporzione al male. Gesù, accettando la sua morte cruenta, soddisfa questo doppio aspetto della giustizia. Offre a Dio il 'preliminare' che placa la sua collera e gli permette di riconciliarsi con l'umanità. L'incarnazione redentrice appare allora come uno "stratagemma" inventato da Dio per ottenere quello che l'uomo peccatore era divenuto incapace di compiere. Non vi è infatti perdono senza un prezzo pagato in cambio a Dio.

Tale caricatura dottrinale troppo diffusa tra la gente ci mostra un Dio vendicatore che sfoga la sua collera sul proprio Figlio, un Dio violento, un Dio anche sovranamente ingiusto, per che istituisce deliberatamente la sofferenza, un Dio che vuole che «gli sia pagata cara». Ho sentito dire che un teologo aveva paragonato l'atto di Cristo al caso di Massimiliano Kolbe, il quale si era offerto di prendere su di sé la pena comminata per liberare un padre di famiglia. Questo teologo aveva coscienza che attribuiva così implicitamente a Dio il ruolo delle SS?

Questo riassunto semplificatore mette in discussione la comprensione di vari termini chiave della teologia della redenzione: sacrificio, espiazione, soddisfazione, sostituzione.

[...]

(Una difficoltà) si focalizza volentieri attorno all'idea di sostituzione, su cui la teologia dei tempi moderni ha molto insistito, parlando in particolare di 'sostituzione vicaria'. Il 'per noi' delle Scritture è polivalente: esso significa contemporaneamente 'a causa di noi', 'in nostro favore' e anche, in un dato senso, 'al nostro posto'. La riflessione teologica ha spesso dato l'impressione di riconoscere solo questo terzo senso, insistendo sull'idea di sostituzione in uno schema inquinato dall'idea di compensazione e precisato nel senso d'una 'sostituzione penale'. Gesù è punito da Dio al nostro posto per i nostri peccati.

Questo complesso di rappresentazioni oggi crea delle difficoltà, non solo per le ragioni già evocate (vendetta e violenza di Dio), ma anche perché non si vede come un innocente possa fare all'occorrenza

qualcosa al posto dei colpevoli. Come può egli sostituire la propria libertà alla libertà del peccatore? Come può la sua libertà agire sulla mia? Come può mutare radicalmente la situazione della mia relazione con Dio? La risposta classica fa appello alla divinità di Gesù: risposta incontestabile nel suo ordine; se Gesù non fosse stato, nella sua vita e nella morte, Figlio di Dio a titolo personale, non avrebbe evidentemente potuto salvarci. Ma tale risposta rimane insufficiente per quanto riguarda l'economia dell'incarnazione, perché la salvezza operata dal Verbo incarnato intende raggiungerci per la mediazione della sua umanità. In ogni caso la salvezza portata da Cristo non può dispensare il peccatore dall'atto libero della propria conversione, se non vuole divenire propriamente immorale.

Questa idea di sostituzione è troppo isolata da quella di solidarietà, al punto che un teologo così ponderato come Walter Kasper non esita a scrivere: 'Per il futuro della fede molto dipende dalla nostra capacità o incapacità di congiungere insieme l'idea biblica della rappresentanza con l'idea moderna della solidarietà'.

La critica alla divinizzazione dell'uomo.

Ciò che in realtà si critica è il fatto che con la religione l'uomo pone la sua fede nell'aldilà e intende i mali della vita presente come sofferenza per arrivare alla vita eterna. Così egli perde la sollecitudine per costruire qui sulla terra un mondo migliore.

In questo senso sono stati F. Nietzsche e L. Feuerbach gli autori principali.

- Per Nietzsche la idea cristiana di redenzione che fa perno sulle idee di peccato, di penitenza e di vita eterna segnano la distruzione di tutti i valori umani. Egli scrive nel libro *Ecce homo*

"Il concetto di «Dio» inventato in opposizione

alla vita – tutto ciò che è dannoso, venefico, calunnioso, mortalmente ostile alla vita vi è raccolto in una terrificante unità!

Il concetto di «al di là», di «mondo vero»

inventati per svalutare l'unico mondo che esista – per non lasciare alla nostra realtà sulla terra alcun fine, alcuna ragione, alcun compito!

Il concetto di «anima», di «spirito» e infine anche di «anima immortale», inventati

per spregiare il corpo, per renderlo malato – «santo» –, per opporre una orribile

incuria a tutte le cose che meritano di essere trattate con serietà nella vita, i problemi dell'alimentazione, dell'abitare, della dieta spirituale, della cura dei malati,

della pulizia, del tempo che fa! Invece della salute la «salvezza dell'anima» – cioè

una *folie circulaire* fra le convulsioni della penitenza e l'isteria della redenzione!

Il concetto di «peccato» inventato insieme con gli opportuni strumenti di tortura,

insieme col concetto di «libero arbitrio», per confondere gli istinti e fare una seconda natura della diffidenza per gli istinti!

[...]

Infine – ed è la cosa più tremenda nel concetto dell'uomo buono si è preso il partito di tutto ciò che è debole, malato, malriuscito, sofferente di se stesso, di tutto

ciò che deve perire –, si è invertita la legge della selezione, si è fatto un ideale di

ciò che contraddice l'uomo fiero e benriuscito, colui che dice sì, che è certo dell'avvenire, che è garante dell'avvenire, – questi ormai viene chiamato il malvagio

[...]. E tutto questo fu creduto come la morale! – *écrasez l'infâme!*" (Adelphi, Napoli 1969, 145-146)

In questo testo è riconoscibile la redenzione che Nietzsche vorrebbe per l'uomo: una redenzione che professi una "fedeltà alla terra", al mondo e alla natura, che esalti l'istintuale e si opponga a una visione metastorica, a tutto ciò che significhi avere un altro mondo e una meta fuori del mondo, che distolga dall'impegno storico dell'uomo.

- Secondo Marx, la religione è il prodotto di un'umanità alienata (Feuerbach) e sofferente per causa delle ingiustizie sociali, che cerca nell'aldilà ciò che le è negato, di fatto, nell'aldiquà. L'unico modo per eliminarla non è la critica filosofica (come in Feuerbach), ma la trasformazione della società.

Queste idee hanno una matrice comune in quanto vedono nella idea di una redenzione o di una vita eterna, la causa di una svalutazione delle realtà umane e una fuga degli impegni di giustizia e di sviluppo che la società umana richiede. In sostanza si sta dicendo qui che l'uomo non deve cercare una divinizzazione che viene dall'alto ma prendere sul serio la sua realtà di creatura umana e realizzarsi come uomo individuale e sociale.

La critica alla redenzione come possibilità esclusiva del cristiano

Nell'ambito delle dottrine illuministe della modernità si esalta la ragione quale criterio ultimo di giudizio, per il fatto che la ragione ha la possibilità di elaborare e comunicare idee vere e universali. Il cristianesimo invece non si fonda sulla ragione ma sulla storia di Cristo, che è un evento particolare al quale sono pochi possono accedere.

- Secondo Reimarus (1774 circa) se la conoscenza di Dio fosse possibile soltanto per la rivelazione di Cristo ne conseguirebbe che gli uomini che sono nati prima di Cristo sarebbero stati esclusi di quella conoscenza, e neppure quelli che sono nati dopo Cristo potrebbero accedere con perfezione alla salvezza, perché essi non conoscono Cristo, ma soltanto il racconto imperfetto che ne offrono i vangeli.
- Inoltre se Dio è giusto deve dare a tutti gli uomini le pari opportunità di salvarsi e non solo ad alcuni. Ora solo alcuni conoscono la religione cristiana, non tutti, perciò non può essere il modo scelto da Dio per la salvezza. Questo modo dovrà essere universale e fondato sulla ragione che è invece qualcosa di comune a tutti gli uomini.

Questi ragionamenti portano a relativizzare la rivelazione cristiana (cioè Gesù) e a dare priorità all'etica e alla vita morale. Favoriscono anche un atteggiamento di indifferentismo religioso, nel senso che tutte le religioni si considerano come vie possibili di contatto con Dio. Si vogliono mettere in luce qui gli elementi umani come la ragione, il sentimento religioso, l'etica universale, ecc.

Conclusione

In sostanza, il pensiero del periodo moderno aggredisce la presentazione cristiana della salvezza, attribuendola a un Dio crudele (I critica), disumano (II critica) e ingiusto (III critica) il quale si presenta come un modello indifendibile, nonostante le pretese ecclesiastiche di sostenerlo con le sue dottrine.

La teologia del secolo XX prende atto di queste critiche. Essa riconosce che non sono del tutto giuste, ma comprende anche che la presentazione fatta della dottrina della redenzione offre il fianco ad esse. Così nel rinnovamento della seconda metà di questo secolo, che cristallizza già nel Vaticano II, la Chiesa presenta la dottrina della redenzione in modo di poter parlare di un Dio che è Amore, che si interessa per l'uomo anima e corpo, vita terrena e vita eterna, e che non dà i mezzi di salvezza ai soli cristiani ma a tutti.

È in questo contesto che noi parleremo dell'integralità e universalità della salvezza. La redenzione cristiana abbraccia tutto l'uomo e si rivolge veramente a tutti gli uomini: il seguito del corso cercherà di esplorare meglio queste idee, anche con i problemi connessi.

La redenzione nell'ambito dell'integralità della salvezza

Presentazione

martedì 17 settembre 2013

17:50

Negli anni 40 e 50 del secolo XX inizia a cristallizzare in grandi dimensioni il processo di rinnovamento preparato prima. Da una parte con il rinnovamento biblico e patristico, il quale aggiunge nuovi metodi e

mostra la ricchezza che la riflessione della Chiesa ha prodotto nella sua lunga storia. In questo modo essa relativizza il pensiero neoscolastico, e lo presenta come uno tra i modi possibili di guardare la teologia, ma non l'unico.

Si desidera inoltre percorrere strade nuove che possano facilitare l'evangelizzazione. Presentare la dottrina cristiana in modo nuovo, ma anche scrutare i nuovi aspetti che introduceva la cultura moderna e che erano stati lasciati in ombra fino ad allora. Nell'ambito della soteriologia per esempio, si dà un maggiore peso alla risurrezione di Gesù e ai misteri di gloria, il cui apporto soteriologico era stato poco valorizzato per secoli.

- Tanquerey, per esempio, nella sua *Synopsis Theologiae Dogmaticae* in tre volumi, uno dei manuali di dogmatica più importanti di inizi secolo XX, dedicava un modesto commento di venti righe al tema "*De resurrectione et ascensione Christi et de quibusdam aliis mysteriis*".

Ma anche molti altri temi si ponevano legati alle tematiche scientifiche, p. es. dell'evoluzione, o del modo di conoscere (rivoluzionato dalla scienza ermeneutica), o altre tematiche più teologiche come il posto dei laici nella Chiesa, il senso della storia umana agli occhi credenti, il significato delle realtà terrestri e dell'attività umana.

In particolare con la considerazione dei valori temporali, cioè del valore totale delle vita terrena dell'uomo (corpo, anima, attività), si voleva dare una risposta al rimprovero indirizzato al cristianesimo dai discepoli di Marx o di Nietzsche di essere "una dottrina estranea all'uomo e ai suoi veri problemi, senza forza di fronte al aspetto tragico della sua condizione, senza amore per la sua miseria e per la sua grandezza". (R.

Aubert, *La teologia cattolica...*, p. 55).

B. Mondin (*Teologie della prassi*, Queriniana, Brescia 1973, 5-9) ha elencato alcuni aspetti che spingevano verso un'elaborazione di questi temi:

- Il grande sviluppo delle scienze pratiche e il grande potere che la tecnologia dava agli uomini, poneva la questione del senso del dominio dell'uomo sul mondo alla luce della rivelazione.
- La preferenza della cultura attuale per la prassi rispetto alla speculazione e per la scienza rispetto la metafisica, dovuto ai notevoli risultati in campo scientifico.
- La presa di coscienza che il messaggio cristiano non ha un carattere individualistico ma abbraccia la società e il cosmo.
- Lo spostamento antropocentrico della cultura, rispetto a quello più teocentrico del passato che portava a concentrare di più lo sguardo sull'uomo e i suoi problemi.

Bisogna tener presenti queste critiche e altre simili, perché esse sono un sintomo di un disagio che era percepito anche all'interno della Chiesa. Infatti, una cultura divenuta antropocentrica poteva poco comunicare con un'altra dove i valori del mondo e l'impegno per migliorarlo non avessero appena spazio.

Appaiono allora i tentativi di G. Thils, con la sua *Théologie des réalités terrestres* (1947), nel quale egli considera il progresso e il lavoro umano come mezzo per trasformare il mondo e per associarsi all'opera creatrice, e di M. D. Chenu con il volumetto *Pour une théologie du travail* (1955: ma i tre articoli che compongono il volume sono del 1950), che ebbero un bel successo, segno che i tempi richiedevano occuparsi di questi problemi. In fondo a questi e ad altri lavori (vedi su tutto ciò il libro A. de Nicolás, *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Sígueme, Salamanca 1972) c'era una nuova considerazione di ciò che finora era stata la tematica dell'umanesimo cristiano. Quale è il valore dell'impegno del cristiano nelle attività profane?

Su questa domanda si delinearono le due posizioni, ormai abbastanza note dell'incarnazionismo e dell'escatologismo.

Nella ricerca delle soluzioni, si videro contrapporsi l'uno all'altro due gruppi di pensatori cattolici⁶⁶. Il primo difendeva un « cristianesimo d'incarnazione », che senza negare la trascendenza dei nostri fini ultimi, dà tuttavia fiducia all'azione profana dell'uomo, il quale, soprattutto se lavora sotto l'influsso dello Spirito di Dio, può contribuire positivamente a preparare l'avvento del regno di Dio. Questi temi sono stati abbondantemente diffusi in certi ambienti, in particolare per opera dell'Azione Cattolica, dove si era accolta con entusiasmo la creazione della festa di Cristo Re, che veniva ad aggiungersi all'antica solennità dell'Epifania di Cristo del 6 gennaio, per mettere meglio in rilievo il carattere temporale e sociale della regalità di Cristo sulle nazioni, le famiglie, le associazioni professionali, gli ambienti di lavoro. E in modo parallelo ad una spiritualità d'azione e di conquista, abbiamo visto svilupparsi un clima di simpatia ottimista nei riguardi dei settori profani che si tratta di riconquistare al Cristo: il mondo della ricerca scientifica, quello dell'arte, quello del progresso sociale, qualche volta perfino quello della rivoluzione proletaria, considerata da alcuni come la condizione necessaria alla diffusione del Vangelo sulla terra.

Ma, alla teologia ottimista dell'incarnazione, un altro gruppo opponeva una « teologia escatologica », piuttosto pessimista nei riguardi dei valori di questo mondo, ricordando con insistenza questa verità biblica che il regno di Dio è una realtà che l'uomo, anche rigenerato nel Cristo, è incapace d'instaurare con le sue forze; che la sua venuta è una pura grazia da chiedere umilmente e non può dunque essere, neppure parzialmente, il risultato della nostra cultura profana.

Questi tentativi come anche quelli che seguirono dopo non ebbero origine in un desiderio di recuperare il controllo ecclesiastico su un mondo che si era alquanto svincolato dagli influssi e dalla tutela clericale, ma piuttosto si ammise il fatto che, dietro le critiche che erano state fatte al modo di presentare la dottrina, c'era una qualche verità che aveva fatto nascere quelle critiche, vale a dire il fatto che si era trascurata nella teologia la riflessione sulla realtà dell'uomo e il suo mondo, del suo anelito di progresso e di sviluppo, il quale non era stato valorizzato dai teologi e dai credenti in modo sufficientemente positivo. (cf. A. de Nicolás, *Teología del progreso*, 385).

La Gaudium et Spes

lunedì 23 settembre 2013

12:16

La *Gaudium et Spes* s'interroga a più riprese sul senso dei valori umani. A noi ci interessa in particolare come vede e presenta la Cost. Past. il senso del progresso umano.

Conviene tuttavia partire da una panoramica generale della GS. Questa Cost. Past. contiene una Parte I preceduta da un Proemio e una esposizione introduttiva, una Parte II che si riferisce ad alcuni problemi particolari e una Conclusion. Vediamo lo schema:

J. L. Lorda ha spiegato bene l'orizzonte di comprensione di questo documento.

Vedi la sua *Antropologia. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, 65-81 (e spec. 76-81)

Proemio

Quadro della situazione attuale: mutazioni

Parte I: Ciò che la chiesa pensa sull'uomo e sul mondo (11-45)

- **Chi è l'uomo e la sua dignità** [n. 12-22]
(creazione, peccato, coscienza, libertà) Il pieno svelamento dell'uomo si ha nel mistero di Cristo (22)
- **Che cosa è la comunità umana?** [n. 23-32]
(bene comune, dignità umana, amore per l'avversario) Rapporto fra la comunità umana e il mistero di Cristo (32)
- **Che cosa è l'attività umana?** [n. 32-39]
(il lavoro e il disegno di Dio)
- **La chiesa nel mondo:** [n. 40-45]
gli aspetti precedenti come base del dialogo e dell'opera solidale di chiesa e mondo: la chiesa deve essere il lievito che fa fermentare tutta la società perché questa sia più umana, dando in particolare risposta alla domanda di senso di ogni uomo, promuovendo la dignità umana e l'unità della famiglia umana (i laici in prima fila, l'aiuto degli altri in questo servizio).

Parte II: Problemi urgenti (46-90):

[analisi datata nelle questioni tecniche, ma valida nei principi di fondo]

- **famiglia** [n. 47-52]
- **promozione della cultura** [n. 53-62]
- **vita economico-sociale** [n. 63-72]
- **comunità politica** [n. 73-76]
- **la pace** [n. 77-90]

Conclusione (91-93): dialogo.

Le questioni che si pone il Concilio relative all'attività umana sono: "Quale è il senso e il valore dell'attività umana? Come vanno usate queste realtà? A quale scopo tendono gli sforzi sia individuali che collettivi?"

Per rispondere il Concilio usa una schema di questo tipo:



Vediamolo meglio:

Creazione:

Punto di partenza dal Concilio è che il progresso umano appartiene all'ordine del progetto originario di Dio sull'uomo. Lo sforzo umano per migliorare le proprie condizioni è buono perché "corrisponde alle intenzioni di Dio" e, attraverso la loro attività, gli uomini "donano un contributo alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia" (cioè è parte della provvidenza divina che ci aiutiamo per migliorare). [Vedi soprattutto GS 34].

- Questo è giusto perché Dio ha fatto l'uomo a sua immagine, e il dominio sul mondo forma parte di quella immagine. Questo dominio però s'intende "sotto Dio", oppure, dominio secondo il progetto o disegno di Dio, che l'uomo scopre sia nella stessa creazione che poi nella rivelazione storica.
- Ciò anche per il fatto che l'uomo è l'unica tra le creature materiali che Dio ha voluto per se stessa, e perciò Dio ha ordinato ad essa il resto della creazione materiale.
- Inoltre, l'uomo è solidale con il mondo e non può ottenere la propria perfezione individuale e sociale se non trasforma anche il mondo, attraverso il lavoro.

Peccato

Tuttavia per il peccato l'uomo si è più concentrato sulle cose terrene e queste sono state il campo di battaglia di una lotta tremenda con le potenze delle tenebre, la quale si prolunga per l'intera durata della storia.

→ Per il concilio il peccato non è fondamentalmente una trasgressione di norme etiche, ma è un fatto più profondo. Consiste nel voler ottenere il proprio fine e la propria felicità, al di fuori di Dio, costituirsi come norma suprema del valore e non glorificare Dio con le proprie opere.

- A questo disordine gli uomini sono inclinati. C'è in noi una tendenza a costruire la propria esistenza chiudendoci nell'orizzonte delle realtà terrestri, considerate come autonome, come valori assoluti.

→ E chiaro che la attività umana ha il rischio dell'autoaffermazione umana (di cui il simbolo potrebbe essere la torre di Babel). Cioè l'uomo compiaciuto delle proprie opere che tende a cercare la felicità attraverso le opere delle sue mani e non deve nulla a nessuno, tanto meno a Dio.

Non c'è dubbio che questo sia un problema reale, ciò si vede già nella Bibbia ma anche in tanti tratti della storia dell'uomo (Prometeo). Ma questo problema non è intrinseco al senso del progresso, perché infatti Dio ha voluto che l'uomo cooperassi con Lui nel dominio del mondo e non ha nessuna invidia dell'uomo né delle sue conquiste.

Prometeo fece guerra a Zeus per l'amore degli uomini. Nella tragedia di Esquilo a lui si rivolgono queste parole: "Impari a rispettar la signoria di Zeus, a desister del troppo amor degli uomini"
- Questo atteggiamento non solo sottrae a Dio l'onore e la gloria che gli aspetta come donatore e creatore di tutto, ma anche fa male all'uomo stesso, rovina in lui l'immagine di Dio e perciò compie un attentato contra la propria esistenza. Il peccato impedisce all'uomo di ottenere la propria pienezza, compresa quella ultima e definitiva, ed è in questo senso una sorta di suicidio.
- Il punto è che tutto ciò non è facile di superare: "l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da se medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato" (GS 13). Senza la grazia di Cristo, che lo libera da tutto ciò, egli non può arrivare ad essere felice.

Mistero di Cristo

Il mistero di Cristo (n. 22) è il vero foco di tutto il documento per illuminare il senso dell'uomo e della sua dignità:

- In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (28) (Rm5,14) e cioè di Cristo Signore.

Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice.

Il mistero di Cristo parla all'uomo:

- Perché, incarnandosi, Cristo si è fatto in tutto uno di noi, e perciò in lui vediamo l'uomo perfetto, nuovo (vediamo il progetto creativo)
- perché il suo mistero pasquale è partecipabile, e ha un impatto sull'uomo: nella partecipazione del mistero pasquale, l'uomo può essere liberato dalla schiavitù di Satana, ed essere riconciliato e divenire figlio di Dio e giusto (redenzione)

La GS tratta dunque di illuminare il senso di tutto alla luce del mistero di Cristo, nel quale si uniscono il mistero della creazione del mondo e dell'uomo (Adamo) e della redenzione dell'uomo (mistero pasquale).

Come illumina Cristo il senso dello sviluppo e del progresso umano?

- Poiché in Cristo appare quella carità divina che è meta di tutto ciò che è umano, e anche del progresso umano. La trasformazione del mondo per mezzo del lavoro ha a che vedere non solo con lo sviluppo materiale ma anche con la carità.
 - La vita nascosta di Gesù insegna che questo ideale della carità non si riferisce solo alle grandi cose, ma soprattutto alle circostanze ordinarie della vita (GS 34).
 - La pasqua di Cristo ci insegna che per trasformare il mondo secondo Dio è necessaria la Croce, cioè attraversare le difficoltà interne e esterne per superare l'egoismo individuale o di gruppo. Possiamo dire che la grazia pasquale deve arrivare anche agli aspetti terrestri, ordinando questi aspetti al fine ultimo.

Si pone però la domanda: **l'attività del cristiano nel mondo deve puntare a costruire il Regno dei cieli o a ottenere il progresso umano e sociale?**

La domanda così non è ben posta, perché non c'è un *aut/aut*: le due cose sono diverse, ma sono congiunte:

- Il desiderio del mondo futuro non deve essere separato dall'impegno terrestre. Il primo purifica il secondo (lo aiuta a non lasciarsi deviare dall'egoismo) e lo fortifica (lo aiuta a non cedere davanti alle difficoltà) e riempie di speranza l'attività umana.
- D'altra parte senza un certo benessere umano difficilmente si sviluppa il Regno. Cioè se l'uomo vive in grande miseria e facile preda del disimpegno religioso e della rabbia. Ciò mostra che il progresso sociale è anche utile allo sviluppo del Regno. C'è comunque più da dire su tutto questo.

Ma cosa rimarrà nel Regno degli sforzi umani tesi al progresso? Sappiamo che tutto ciò che è segnato dal peccato non sussisterà: "passa l'aspetto di questo mondo caduco" (1Cor 7,31). Allo stesso tempo tutto ciò che è governato dalla carità sussiste: "la carità rimane" (1Cor 13,8).

Allora: il progresso umano e sociale e l'attività che ad esso si orienta: **appartiene alla categoria delle cose che passano o di quelle che rimangono?**

La risposta del concilio su questo aspetto è vaga. Abbiamo già accennato alle posizioni delle correnti incarnazioniste e escatologistiche.

- Cosa dice il Concilio? Esso non dà una soluzione concreta ma indica alcune idee guida:

- Bisogna distinguere tra le due cose: non coincidono, cioè una cosa è il progresso terreno e un'altra il Regno di Dio. Questo si vede chiaro perché una persona può guadagnare tutto il mondo e perdere la sua anima.
 - Da qui si comprende che il solo sviluppo materiale non porta con sé il Regno.
- Tuttavia il progresso umano è un elemento di quella ricapitolazione di tutte le cose in Cristo di cui parla S. Paolo (Ef 2,10).
 - Per il concilio l'attività temporale può essere vista come una preparazione materiale del Regno definitivo, cioè si tratta dello stesso mondo chiamato ad essere ricapitolato in Cristo.
 - Usa l'esempio del pane e il vino, coltivati dall'uomo che diverranno cibo di vita e bevanda di salvezza.
 - I frutti del progresso prefigurano il mondo nuovo. E questa prefigurazione è voluta da Dio, perciò non può essere trascurata senza peccato.
 - Nei frutti del progresso umano e dello sviluppo brilla oggettivamente l'immagine di Dio presente nell'uomo.
 - C'è una analogia difficile da precisare tra il nostro corpo e le nostre opere dal punto di vista della trasfigurazione ultima del cosmo. Il nostro corpo sarà trasfigurato con la risurrezione, così anche le nostre opere. Perciò nel mondo futuro "ritroveremo purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati" "tutti i buoni frutti della natura e dell'attività umana".

Dalla GS in poi: il criterio per il rapporto tra Chiesa e promozione umana

giovedì 26 settembre 2013

12:08

GS 22 dà un criterio molto importante che è quello di illuminare con Cristo, uomo perfetto il cammino dell'uomo e l'intera realtà umana. Di fronte a una cultura che pone l'uomo al centro, la Chiesa non ha risposto collocando Dio al centro e l'uomo alla periferia (come nella rappresentazione del protone-elettrone), ma collocando al centro quell'uomo concreto che Dio ha messo al centro, cioè Gesù.

La Costituzione Pastorale dice due cose:

- La grazia che viene da Cristo umanizza, rende l'uomo più umano. Perché più conforme al modello dell'umano.
- Inoltre, l'attività umana è buona, la ricerca del progresso è giusta (come si vede dal fatto che Gesù Cristo che "ha lavorato con mani di uomo": GS 22). Inserito nella creazione dell'uomo e assunto da Cristo, il lavoro - e più in genere l'attività umana di sviluppo - realizza la volontà di Dio per l'uomo. È integrata nel piano della salvezza.

Ma se la grazia umanizza l'uomo e se l'attività umana per il progresso (cioè l'agire umanizzante) forma parte della salvezza, allora il cristiano **non dovrà impegnarsi fondamentalmente in questa umanizzazione del mondo?** Non dovrà fare di tutto per ottenere una società fraterna e giusta?

- Notiamo che l'utopia marxista della società senza classi è abbastanza vicina a formulazioni di questo tipo, e infatti c'è stata ambiguità nei primi anni 70.

Infatti sulla scia di queste idee un buon numero di teologi negli anni 70 e successivi hanno pensato che "la Chiesa dovrebbe impiegare le sue reali forze per riparare i molti mali del mondo, per avvicinarsi il più possibile all'ideale superamento delle miserie umane e alla fraternità universale, caratteristica dei tempi messianici". (J. L. Lorda, *Antropología*, 171). Insomma, che, nel nostro tempo, salvezza volessi dire impegno per rendere migliore il mondo e più umano.

Sono sorte così alcune linee teologiche:

- a. Redenzione intesa come realizzazione dell'ideale dell'uomo moderno (Europa).
Un esempio di questa teologia sarebbe H. Kung per il quale il cristianesimo sarebbe soprattutto libertà di pensiero ed emancipazione.
- b. Redenzione intesa come esperienza di senso e di fratellanza
Includerei qua la visione di E. Schillebeeckx (+2009) per il quale la teologia doveva trovare adeguata espressione ai mutamenti culturali. Col rischio di professare una visione intuizionista della verità, riducendo i concetti a mera mediazione culturale, e col rischio di limitare la verità della fede alla capacità di assorbimento di una determinata cultura.
- c. Redenzione come liberazione economica e sociale (spec. teologia della liberazione latinoamericana).
L'idea fondamentale qui è dare un fondamento teoretico-cristiano all'azione pratica di realizzazione della giustizia sociale. Sorge veramente con la Conferenza di Medellín, ma il punto di partenza teoretico è il libro di G. Gutierrez, *Teología della liberación* (1971).
- d. Redenzione come attuazione della propria religiosità.
E' la idea guida delle teorie del pluralismo religioso.

Il problema di tutte queste correnti è a mio parere lo stesso: che invece di collocare al centro l'uomo concreto "Cristo Gesù" in cui tutte le verità toccano il vertice (GS,22), mettono al centro un'immagine di uomo propria dal contesto culturale e dalle attese del tempo. Spesso, inoltre, cercano poi di presentare un Gesù che risponde a quella immagine culturale, mediante una lettura unilaterale dei testi del vangelo. Il percorso deve essere fondato al contrario: "da Cristo all'uomo" e non viceversa. Guardare Cristo per comprendere l'uomo, prima che riferire l'attese dell'uomo "storico" a Cristo.

Di queste correnti l'impatto più grande è stato quello della "teologia della liberazione".

Secondo Sanchez Bernal le origini della teologia della liberazione sono legate all'idea seguente: la concezione classica della teologia non si oppone allo sfruttamento del povero perché è fatta da chi domina e lascia al povero strumenti religiosi come la religiosità popolare che lo mantengono nella povertà: la teologia della liberazione sorge "come critica di una teologia al servizio ideologico del sistema dominante, il quale mantiene al popolo nella miseria, e come critica della religione popolare, la quale avendo per missione il conforto del popolo povero e sofferente, non fa altro che collaborare in quel modo a consolidare e prolungare l'oppressione e l'umiliazione del popolo" (Sánchez Bernal, *Teología política*, 111).

Non tutta la teologia che si interessa dai poveri nel contesto latinoamericano è teologia della liberazione. Con l'ascesa di papa Francesco alla sede di Pietro si è fatta conoscere una teologia diversa, la cosiddetta "teologia del popolo" (Lucio Gera, Methol Ferre, e altri), la quale non si è servita di schemi mutuati dal marxismo, ma riconosce nel popolo, nel suo modo di incorporare la fede, e nelle sue manifestazioni di devozione (la religione popolare) il luogo di un'autentica manifestazione del senso di fede del popolo di Dio. Un po' nella linea dei "poveri di Jhwh" dell'Antico Testamento. Ovviamente anche qui c'è una richiesta di giustizia, presa molto sul serio, ma intesa più nella linea classica della difesa del debole dalla prepotenza del più forte.

Nell'ambito della riflessione condotta *in sinu ecclesiae* conviene segnalare i seguente passaggi:

I. CELAM: II Conferenza (Documento di Medellín: 1968): Ragiona così:

- Dio ha inviato il suo Figlio per liberare gli uomini da tutte le schiavitù a cui il peccato li tiene assoggettati: ingiustizia, fame, miseria, oppressione ... Frutti dell'egoismo umano"(DM I, 3).
- Queste schiavitù sono spesso il frutto delle strutture di peccato presenti nella società. Di conseguenza non sono soltanto i cuori che si devono cambiare ma anche le strutture.

- Anzi, la focalizzazione sulla conversioni dei cuori potrebbe fare concorrenza a quella delle strutture. Si può insistere nel cambiare i cuori (che è difficile) e lì si esaurisce l'impegno.
- Di conseguenza, la lotta per stabilire strutture giuste deve essere prioritaria ed è un dovere della Chiesa. La Chiesa deve allestire le azioni necessarie per creare le effettive condizioni di uno sviluppo umano integrale.

II. Sinodo dei vescovi sulla *Giustizia nel mondo* (1971) si colloca abbastanza vicino al documento di Medellín. Spicca nella sua riflessione l'affermazione:

«L'agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressivo»

Gli esperti principali, ai quali si deve la maggior parte del lavoro, furono i gesuiti p. Alfaro e p. Land, il domenicano p. Cosmao, e due laici, Barbara Ward e Candido Mendes de Almeida.

Incollato da <http://www.aggiornamentisociali.it/EasyNe2/LYT.aspx?Code=AGSO&IDLTY=769&ST=SQL&SQL=ID_Documento=6333>

Queste riflessioni pongono la questione se l'azione umana di liberazione sia parte costitutiva dell'opera di salvezza. Se così fosse la Chiesa non potrebbe esimersi di essa.

→ Si noti tuttavia che pur essendo la Palestina sottomessa al potere romano, Gesù non ha mai invitato a una rivoluzione antiromana. Gesù non era uno zelota. Forse anche per questo egli è stato abbandonato da alcuni. Egli concepisce il Regno come Regno di Dio nel senso che è il posto dove si vive la lode e la glorificazione di Dio (cioè più come Tempio che come Comune).

In merito all'autorità del documento è opportuno sottolineare che il Papa, dopo averne ricevuto – a quanto pare – il progetto, aveva rinunciato a conferire al Sinodo un “voto deliberativo” (cfr Laurentin R., *Réorientation de l'Eglise*, cit., 223). Il documento mantiene perciò un carattere consultivo. Il Papa poi lo fece pubblico, come abbiamo detto, ma non volle conferirgli direttamente la propria autorità, come del resto fece anche con il documento sul sacerdozio ministeriale. Il rescritto di pubblicazione dice che il Papa «accoglie e conferma tutte le conclusioni che nei due documenti sono conformi alle norme vigenti». Il che significa che essi vanno interpretati in base ai documenti di maggiore autorevolezza.

Incollato da <http://www.aggiornamentisociali.it/EasyNe2/LYT.aspx?Code=AGSO&IDLTY=769&ST=SQL&SQL=ID_Documento=6333>

È anche opportuno segnalare anche la particolare influenza che il documento *La giustizia nel mondo* ebbe nella redazione del documento *La nostra missione oggi: diaconia della fede e promozione della giustizia* della 32^a Congregazione generale della Compagnia di Gesù (1975), per la quale costituì un fattore di ispirazione importantissimo. La Congregazione dichiarò che «la missione della Compagnia di Gesù oggi è il servizio della fede, di cui la promozione della giustizia costituisce un'esigenza assoluta», proprio come il Sinodo aveva definito «l'agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo» quale «dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo» (n. 1243).

I gesuiti, di conseguenza, furono molto impegnati in quella linea.

Incollato da <http://www.aggiornamentisociali.it/EasyNe2/LYT.aspx?Code=AGSO&IDLTY=769&ST=SQL&SQL=ID_Documento=6333>

III. Passati tre anni dal sinodo sulla *giustizia nel mondo*, il Sinodo dei vescovi del 1974 sull'*evangelizzazione nel mondo contemporaneo* si spaccò in due blocchi. Esso fu caratterizzato dai dibattiti sui temi della liberazione e della lotta per la giustizia. **Come si rapportano salvezza e promozione umana?** In esso si tornò a discutere l'espressione "dimensione costitutiva" menzionata poco sopra, giacché molti ritenevano che "dimensione integrante" esprimesse con maggiore esattezza la relazione che deve esistere tra la lotta per la giustizia e la predicazione del Vangelo.

Incollato da <http://www.aggiornamentisociali.it/EasyNe2/LYT.aspx?Code=AGSO&IDLTY=769&ST=SQL&SQL=ID_Documento=6333>

Vincent Cosmao, un consultore nella fase preparatoria del sinodo che era intervenuto nel Documento di Medellin fu tra i protagonisti dei dibattiti.

Secondo Cosmao, il termine «costitutivo» rende l'impegno della chiesa a favore della giustizia non tanto una pura deduzione etica dalla fede, quanto una vera e propria condizione della sua verità. In un discorso rivolto ai vescovi francesi poco prima del sinodo, Cosmao domandava:

La partecipazione alla trasformazione del mondo, percepito come ingiusto, è puramente una richiesta derivante dalla fede e che si esprime nelle opere di carità, o è un costitutivo della Pasqua di Cristo in quanto coestensiva con la storia umana, che è la storia della liberazione umana?

Se è vera la seconda ipotesi, se l'azione per la giustizia e la liberazione umana sono costitutive del vangelo, allora, secondo Cosmao, la predicazione del vangelo «avviene» mediante l'azione a favore della giustizia.

Incollato da <http://www.credereoggi.it/upload/2008/articolo164_72.asp>

Ma nello stesso Sinodo molte voci non erano d'accordo su questo. Essi vedevano la giustizia sociale come una "parte integrante", e quindi non "essenziale" del messaggio evangelico, fino a dire che la proclamazione del Vangelo sarebbe potuta avvenire anche senza l'impegno per la giustizia.

Incollato da <http://www.pretioperai.it/index.php?option=com_content&view=article&id=1081:il-lavoro-nelleclisse-della-giustizia&catid=155:2013-n99-100-parola-e-lavoro&Itemid=98>

Charles M. Murphy [in un articolo pubblicato in *Theological Studies* e poi ripubblicato dalla rivista *Credere Oggi* : *La carità non la giustizia come elemento costitutivo della missione della chiesa*, "Credere oggi" 28 (2008), 72-87.] chiarisce i termini della questione: **«Il nocciolo dell'ambiguità riguardo al senso di costitutivo [...] sembra risiedere nelle differenti concezioni del tipo di giustizia a cui ci si riferisce. Se la giustizia è concepita esclusivamente sul piano naturale, la virtù umana della giustizia come viene spiegata nei classici trattati di filosofia, allora tale giustizia può solo essere concepita come una parte integrante ma non essenziale della predicazione del Vangelo. Ma se la giustizia viene concepita in senso biblico nel senso dell'azione liberante di Dio che richiede una necessaria risposta umana [...] allora la giustizia deve essere definita come l'essenza del Vangelo stesso».**

Incollato da <http://www.pretioperai.it/index.php?option=com_content&view=article&id=1081:il-lavoro-nelleclisse-della-giustizia&catid=155:2013-n99-100-parola-e-lavoro&Itemid=98>

L'articolo del Murphy riassume la storia del termine "costitutivo". Paolo VI non fu contento di questa formulazione del Sinodo di 1971. Egli disse che sperava che il prossimo Sinodo [quello del 1974] avesse offerto una "definizione migliore e più precisa" della relazione tra l'annuncio del vangelo e l'agire per la giustizia [Paolo VI, *Insegnamenti di Paolo VI*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1974, p. 979].

In seguito ci fu una piccola polemica tra il Segretario del Sinodo del 1971 e il teologo gesuita Juan Alfaro che aveva partecipato alla redazione del documento. La racconta Murphy:

Mons. Ramón Torella Cascante, segretario particolare del sinodo del 1971 sul tema della giustizia dichiarò:

È molto importante che in occasione del prossimo sinodo l'azione per la giustizia e la pace sia riaffermata nella prospettiva dell'evangelizzazione come una delle sue parti **integrali**. Naturalmente dovrebbero essere evitate ambiguità, malintesi, contraddizioni e confusione.

Per Torella, «costitutivo» interpretato come «parte integrale» del vangelo non significava «parte essenziale». Si riferisce, egli spiegava, «a qualcosa che accompagna, ma che non ha bisogno di essere presente, cioè, parlando rigorosamente, un vero annuncio del vangelo potrebbe aver luogo senza una azione per la giustizia».

Sul tema della giustizia, al sinodo 1971, il teologo ufficiale era Juan Alfaro, professore presso l'Università Gregoriana. Secondo Alfaro, la spiegazione di Torella sul termine «costitutivo» introduceva una «complicazione non necessaria», che indeboliva parimenti la forza e l'intenzione del termine. «Costitutivo» e «integrale» non sono la stessa cosa. Corpo e anima, spiegava Alfaro, sono elementi costitutivi della composizione dell'essere umano, senza dei quali un essere umano non sarebbe tale. Torella quindi è in errore, secondo Alfaro. «Questo non era il pensiero del gruppo che ha redatto la bozza del testo. È introdurre del tutto un altro termine», concludeva.

Incollato da <http://www.credereoggi.it/upload/2008/articolo164_72.asp>

- Tuttavia i successivi documenti ufficiali della Chiesa preferiranno il linguaggio della parte **integrale**, non della parte **costitutiva**. Così nel discorso di inaugurazione della **III Conferenza del CELAM (1979)**, Giovanni Paolo II disse che la Chiesa impara dal vangelo "che la sua missione evangelizzatrice ha come parte indispensabile l'impegno per la giustizia e l'opera della promozione dell'uomo" (III, 2). Parte indispensabile non è lo stesso che parte costitutiva: questa ultima si riferisce a ciò che è dell'essenza di qualcosa, la prima invece no.

Incollato da <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam_it.html>

Il sinodo del 1971 fu l'ultimo a pubblicare la propria dichiarazione a conclusione delle sue deliberazioni. In seguito, a cominciare dal sinodo del 1974 dedicato al tema dell'evangelizzazione, il Papa avrebbe recepito i risultati del sinodo e pubblicato poi un documento suo proprio. Questo fu la *Evangelii Nuntiandi*. [Paolo VI, *Evangelii nuntiandi* (8,12.1975), n. 27, in EV 5, 1619].

- Nella terza sezione di questa Esortazione Apostolica, il Papa descrive ciò che chiama il contenuto essenziale e gli «elementi secondari» dell'evangelizzazione. Fondamento essenziale e centro dell'evangelizzazione è la proclamazione di Gesù Cristo, che viene a portare una salvezza che non è qualcosa di puramente «immanente, a misura dei bisogni materiali o anche spirituali che si esauriscono nel quadro dell'esistenza temporale, [...] ma è altresì una salvezza trascendente, escatologica»
- Di conseguenza qualsiasi promozione della giustizia che la Chiesa come tale realizza è sempre da guardare nell'ottica della relazione degli uomini con Dio. (La missione della Chiesa è sempre portare nel mondo Dio, come affermò nel suo "Gesù di Nazaret", Papa Benedetto XVI).

Tuttavia, secondo l'*Evangelii Nuntiandi*, tra evangelizzazione e promozione umana ci sono «legami profondi» che includono l'ordine antropologico, teologico ed evangelico. La persona da evangelizzare non è un'astrazione, ma – spiega il Papa – è condizionata dalle questioni sociali ed economiche. In teologia non si può dissociare il piano della creazione da quello della redenzione: il secondo «**arriva fino alle situazioni molto concrete dell'ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare**».

- Perciò quando si parla di redenzione non si resta solo a livelli teorici ma si tratta anche di agire pratico.

Questa linea è stata quella seguita nel pontificato di papa Francesco. Nella sua prima Esortazione Apostolica, la *Evangelii Gaudium*, 178.179 egli afferma: «**Dal cuore del Vangelo riconosciamo l'intima connessione tra evangelizzazione e promozione umana, che deve necessariamente esprimersi e**

svilupparsi in tutta l'azione evangelizzatrice. (...) Questo indissolubile legame tra l'accoglienza dell'annuncio salvifico e un effettivo amore fraterno è espressa in alcuni testi della Scrittura (...) Ciò che esprimono questi testi è l'assoluta priorità dell' «uscita da sé verso il fratello» come uno dei due comandamenti principali che fondano ogni norma morale».

In altre occasioni papa Francesco sottolinea che tutto ciò deve riguardare concretamente ogni fratello in Cristo e ogni essere umano e non può rimanere a livello di una pratica opzionale (come una certa pratica di pietà) o mostrarsi solo nella “mera somma di piccoli gesti personali” (n. 180).

Tuttavia: come si concreta la missione della Chiesa nei confronti delle situazioni di ingiustizia?

Per rispondere bisogna tener presente che non appartiene alla missione della Chiesa la elaborazione o costituzione dell'ordine concreto della società. Dio non ha rivelato il modo di determinare l'ordine sociale concreto e perciò non ha affidato questo aspetto alla Chiesa, ma lo ha lasciato aperto e lo ha affidato, sin dall'inizio del mondo, alla società civile. Perciò S. Agostino ha potuto parlare di "due città": quella terrena e quella celeste (*De Civitate Dei*, XIV, 1).

- Secondo GS: “La forza che la Chiesa riesce a mettere nell'odierna società degli uomini consiste in quella fede e carità portate alla vita pratica, non nell'esercitare un qualche dominio esteriore attraverso mezzi meramente umani”.

Per questo motivo l'azione della Chiesa per la promozione umana non può soppiantare o sottrarre quella propria della società civile. Può certamente illuminare con la sua dottrina e con dei principi questa azione civile, può anche denunciare le ingiustizie, può anche testimoniare con la sofferenza la sua opposizione al male. Tutto ciò entra nell'ambito della sua autorità **morale**. Non ha invece l'autorità efficace o di **governo** sulla società civile, né sui problemi che nascono delle organizzazioni sociali. La sua azione può avere la forza morale, non fisica. Ciò serve anche per le situazioni drammatiche di male e di ingiustizia.

Bisogna allora dedurre che la situazione della Chiesa come istituzione è diversa da quella dei suoi membri come singole persone:

- la Chiesa deve rimanere agli orientamenti, i principi, i giudizi sulla situazione, a volte con la denuncia dell'ingiustizia, ma non deve entrare nel modo concreto di organizzare la vita pratica dei paesi o delle comunità.
- I membri (chierici e laici), invece, possono e devono dare il proprio contributo concreto per promuovere la giustizia nell'ambito concreto della propria vita e nella sfera della propria competenza. Loro in quanto cittadini cristiani, si sono certamente chiamati a manifestare le proprie soluzioni ai problemi politici o sociali per quanto è possibile, poiché ciò è una parte indispensabile della legge della carità che Cristo ha portato nel mondo.

Il tutto però si deve fare tenendo conto che non potremmo mai ottenere una giustizia completa sulla terra, e non è ciò che il nostro Dio ci chiede, perché è a lui (a Cristo) a chi tocca la giustizia finale, come indicato dalle parabole escatologiche (Parusia) di Gesù.

Vale la pena riprendere qui un frammento del discorso di Benedetto XVI per l'inaugurazione del suo Pontificato:

"Non è il potere che redime, ma l'amore! Questo è il segno di Dio: egli stesso è amore. Quante volte noi desidereremmo che Dio si mostrasse più forte. Che egli colpisse duramente, sconfiggesse il male e creasse un mondo migliore. Tutte le ideologie del potere si giustificano così, giustificano la distruzione di ciò che si opporrebbe al progresso e alla liberazione dell'umanità. Noi soffriamo per la pazienza di Dio. E nondimeno abbiamo tutti bisogno della sua pazienza. Il Dio, che è divenuto agnello, ci dice che il mondo viene salvato dal Crocifisso e non dai crocefissori. Il mondo è redento dalla pazienza di Dio e distrutto dall'impazienza degli uomini" (24.IV.2005).

Alla fine qui, Benedetto XVI si riferisce alla prassi di Gesù: alla prassi messianica vera e fondativa, la quale dinanzi alle ingiustizie non risponde con la violenza o con l'azione politica, ma con la testimonianza coraggiosa della verità, la quale non avoca alle proprie forze la restaurazione della giustizia ma la rimette al giudizio di Dio e alla sua nuova creazione. C'è senz'altro qui un confine della salvezza e della redenzione nella storia, che la Chiesa non dovrebbe ordinariamente varcare.