

# “IL MAGISTERO DELLE VITTIME” PER UNA TEOLOGIA DELL’ABUSO

Il contro-esodo di Noemi nel Libro di Rut

STEFANIA DE VITO

Pontificia Università Gregoriana, Roma

**RIASSUNTO:** L’autrice riconosce l’urgenza di una teologia dell’abuso e riconosce nell’abusato, che parla dalla sua “cattedra della sofferenza” e nell’integrazione della sua ferita, una forma di insegnamento, capace di fornire chiavi di lettura e nuovi insight, da cui la teologia può ripartire per riscoprire la ragionevolezza della fede e svolgere il suo ruolo redentivo. La figura biblica di Noemi mostra come una guarigione, nella fede, abbia una valenza soteriologica per l’intera comunità. Il successo di questo modello è garantito dalla conversione religiosa, morale ed intellettuale del teologo.

**PAROLE CHIAVE:** Magistero delle vittime, teologia dell’abuso, Noemi, redenzione, Lonergan.

**ABSTRACT:** The author recognizes the need for an urgent theology of abuse and considers that a special teaching can come from the abused, speaking from their ‘chair of suffering’ and witnessing integration of their woundedness. They can provide keys and new insights, from which theology can start out in order to rediscover the reasonableness of faith and play its redemptive role, in face of abuse’s scandals. The biblical figure of Noemi shows how a healing, in faith, has soteriological significance for the entire community. The success of this model is guaranteed by the religious, moral, and intellectual conversion of the theologian.

**KEYWORDS:** Magisterium of the victims, theology of abuse, Noemi, Redemption, Lonergan.

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Indagare la realtà di un “magistero delle vittime”*. 1. *Excursus* storico del termine “magistero”. 2. Il profondo dialogo tra Magistero e *sensus fidei*. III. *Una teologia in oratione obliqua: Noemi e la “cattedra della sofferenza”*. 1. Premesse metodologiche ed esegetiche. 2. Rut: il testo e i suoi personaggi. 3. Dall’esegesi alla teologia del testo. IV. *Una teologia in oratione recta*. 1. La teologia innanzi alle sfide degli abusi. V. *Conclusione*.

## I. INTRODUZIONE

I fatti di cronaca relativi agli abusi nella Chiesa hanno determinato un lento cambio di passo nella riflessione e nelle prassi pastorali. Ne è un esempio il *Documento preparatorio della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, che evidenzia come il “camminare insieme” sia un camminare nella storia, in ascolto dei “segni dei tempi” e delle contraddizioni che si registrano nella Chiesa e nella società. Tra le ferite della storia, vengono menzionate le varie forme di abuso, che stanno favorendo il fiorire di «nuovi linguaggi della fede e nuovi percorsi in grado non solo di interpretare gli eventi da un punto di vista teologale, ma di trovare nella prova le ragioni per rifondare il cammino della vita cristiana ed ecclesiale». <sup>1</sup>

Non a caso, a partire dal giugno 2021, i delitti di abuso sessuale sui minori e di pedopornografia sono contemplati, nel libro VI del Codice di Diritto Canonico, come «reati contro la vita, la libertà e la dignità della persona». <sup>2</sup> Non si tratta di nuove nomenclature, a cui si associano nuovi sistemi correttivi, ma di una svolta antropologica e un tentativo di approccio sistematico e sinodale alla piaga degli abusi. Quest’ultimo aveva permesso al Servizio Nazionale per la tutela dei Minori e delle persone vulnerabili (SNTM) <sup>3</sup> di riflettere sulla fenomenologia dell’a-

<sup>1</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Documento preparatorio della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, LEV, Città del Vaticano 2021, n. 7.

<sup>2</sup> Cfr. F. IANNONE, J.I. ARRIETA OCHOA DE CHINCHETRU, *Conferenza stampa sulle modifiche del Libro VI del Codice di Diritto Canonico*, 1 giugno 2021, disponibile su <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/01/0349/00760.html>.

<sup>3</sup> Cfr. SNTM, *Le ferite degli abusi. Sussidio per i formatori, gli educatori e gli operatori pastorali*, Roma 2020; IDEM, *Buone prassi di prevenzione e tutela dei minori in parrocchia. Sussidio per i formatori, gli educatori e gli operatori pastorali*, Roma 2020; IDEM, *La formazione iniziale in tempo di abusi. Sussidio per formatori al presbiterato e alla vita consacrata e ai giovani in formazione*, Roma 2021. I documenti sono fruibili on line su <https://tutelaminori.chiesacattolica.it>.

buso, sull’identità dell’abusante e dell’abusato, ma anche sul “ruolo” dell’abusato nelle dinamiche di guarigione ecclesiale, descrivendo questa “funzione” come un “magistero delle vittime”:

Non è espressione eccessiva: nessuno come chi ha sofferto l’abuso può trasmettere il senso di tale dramma, e non solo per quanto si riferisce alla sua esperienza personale, ma anche per quanto riguarda l’abuso in sé, la personalità dell’abusatore, la dinamica dell’abuso, le sue conseguenze drammatiche. Tale magistero non può mancare negli anni di formazione spirituale e di studio teologico. Per questo è importante e quanto mai opportuno coinvolgere, ascoltare e poter aprire un dialogo, nel periodo della formazione iniziale, con persone sopravvissute all’abuso, che lo hanno elaborato e integrato sufficientemente. Questo incontro/ascolto, che chiede delicatezza e rispetto, e ancor prima disponibilità a imparare da un altro (specie da chi parla dalla “cattedra della sofferenza”), è necessario per poter comprendere quante e quali ferite l’abuso provochi e quali tracce lasci nel cuore e nel corpo delle persone. Anche quella d’una lotta profonda e dolorosa con Dio e con la Chiesa, dinanzi alla quale tutti coloro che operano nella Chiesa stessa, e in particolare quanti sono in formazione e in discernimento, devono umilmente lasciarsi interrogare. Se il ministero è divenuto drammaticamente luogo e strumento dell’abuso che ha aperto quella ferita, lo stesso ministero potrà diventare luogo e strumento per rimarginare quella ferita. Ascoltare le vittime è incontrarsi “con le ferite di Cristo”. La loro centralità, dunque, è anzitutto *teologica*.<sup>4</sup>

La forza di un “magistero delle vittime”, definito anche “cattedra della sofferenza”, si fonda sull’integrazione della ferita nei dinamismi psicologici e spirituali della persona ed esige di essere accolta nella prospettiva della sinodalità e della co-responsabilità.<sup>5</sup> Nel documento, inoltre, la forza di questo “magistero” ha, soprattutto, un impatto pedagogico sui candidati al sacerdozio e alla vita consacrata che, confrontati con le testimonianze delle vittime, possono comprendere gli effetti degli abusi.

<sup>4</sup> SNTM, *La formazione iniziale in tempo di abusi*, 85-86. «Il magistero delle persone vittime di abusi: di questo si tratta! Con umiltà siamo chiamati a riconoscere che ogni persona ferita ha qualcosa di molto importante da insegnarci. La sua testimonianza è una parola che indiscutibilmente dispone di una autorevolezza che è in grado di aiutarci a distinguere il bene dal male; la vittima dal colpevole; il debole dal potente; il desiderio della vita dalle azioni di morte. Siamo chiamati ad ascoltare per imparare» (A. CENCINI, A. DIODATO, G. UGOLINI, *Abusi nella Chiesa, un problema di tutti. Oltre una lettura difensiva e riduttiva*, «La Rivista del Clero Italiano» 4 [2019] 269).

<sup>5</sup> Cfr. FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre al Popolo di Dio*, 20 agosto 2018.

Questa sensibilizzazione pedagogica si intreccia con quell'ascolto "agli abusi", identificati come "segni dei tempi" dal processo sinodale. Innanzi a questo slancio, che vede la teologia interpellata in un "ascolto" credente, rimane evidente la domanda: come costruire una teologia degli abusi? Quali strumenti essa deve adoperare e maturare per far fronte a questa piaga, ecclesiale ed antropologica? Quale valore e significato può assumere per la teologia quel "magistero delle vittime", menzionato dal SNTM?

Nel sollevare queste domande, e nel tentativo di trovare una risposta, il presente articolo prediligerà il pensiero del teologo canadese Bernard Lonergan, perito al Concilio Vaticano II e membro della Commissione Teologica Internazionale. Questi si era reso conto di quanto fosse necessario riflettere sull'identità del teologo e sulla sua triplice conversione (religiosa, morale, intellettuale), per costruire una teologia all'altezza dei tempi e delle loro sfide.<sup>6</sup> Solo in questo modo, sarebbe stato possibile partecipare alla missione redentrice della Chiesa, nella Chiesa stessa e nella società civile.<sup>7</sup> Questa prospettiva era già chiara nel suo capolavoro, *Metodo in Teologia* (1972) e nei suoi scritti preparatori, custoditi in *Saggi filosofici-teologici* (1943-1965) e *Saggi. Seconda Collezione* (1966-1973), e sarà meglio sviluppata nel tardo Lonergan e negli scritti, convogliati in *Third Collection* (1974-1982).<sup>8</sup> Al tempo stesso, occorre riconoscere al teologo canadese alcune criticità non interne al suo pensiero, ma relative all'attuazione della sua proposta metodologica. Come afferma Robert Doran, suo diretto discepolo e prosecutore, la riflessione lonerganiana ha bisogno di uscire dall'alveo della sua teoricità per trovare una applicazione pratica.<sup>9</sup> Pregio

<sup>6</sup> Cfr. A. DESMAZIERES, *La conversione come fondazione della sinodalità: Testimoniare l'unità della fede nella pluralità delle teologie*, «Gregorianum» 104 (2023) 161-186.

<sup>7</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Il nuovo contesto*, in IDEM, *Metodo in Teologia*, Città Nuova, Roma 2022, 437-480.

<sup>8</sup> Dei primi tre testi vengono forniti i titoli in italiano, perché sono presenti le loro traduzioni ufficiali. Dell'ultimo testo, *Third Collection*, abbiamo mantenuto il titolo originale, vista l'assenza di una traduzione. Nel prosieguo dell'articolo, proporremo sempre una traduzione italiana, attingendo da quelli già in commercio o fornendo una traduzione propria, qualora manchi.

<sup>9</sup> Cfr. R.M. DORAN, *Theology and the Dialectics of History*, University of Toronto Press, Toronto 1990, 3-17.153; J.D. DADOSKY, *Reaching up to the Mind of Lonergan: The Contribution of Robert Doran (1937-2021)*, «Theological Studies» 83 (2022) 293-316.

di Doran è stato proprio quello di mostrare la praticabilità del metodo teologico di Lonergan. Per questo motivo, in special modo nell’ultima sezione del presente articolo, si farà riferimento proprio a Doran.

Secondo Lonergan, al teologo, in ascolto dei segni dei tempi, si chiede una capacità di discernimento, meglio definita “dialettica”,<sup>10</sup> che riconosca il declino e le sue fonti, promuova il progresso secondo le verità di fede rivelate e cooperi in quel processo di redenzione, attraverso giudizi di valore e decisioni, formulati alla luce del Vangelo.<sup>11</sup>

Per far ciò, è necessario che la teologia, nell’esercizio razionale delle verità di fede, si fondi su un chiaro momento epistemologico e che si sviluppi secondo due movimenti, definiti rispettivamente teologia *in oratione obliqua* e teologia *in oratione recta*.<sup>12</sup> Si tratta di un unico processo teologico, che, in una prima fase, si mette in ascolto del passato, ricevendo da esso le testimonianze di quanti hanno vissuto e integrato la fede nelle sfide culturali e sociali del loro tempo, e, in una seconda fase, è chiamato a mediare questi contenuti di fede nei contesti culturali, sociali e antropologici contemporanei, che chiedono di essere evangelizzati.

Lo scopo ultimo non è una evangelizzazione fine a sé stessa, ma la costruzione del futuro dell’umanità, per la promozione dell’umanità e del Regno di Dio.<sup>13</sup> Lonergan sottolinea come il passaggio dalla prima alla seconda fase non sia né automatico né cronologico: esso è garantito dal teologo e dalla sua triplice conversione. Lo snodo, infatti, tra l’ascolto del passato e l’ascolto del presente, risiede in un processo epistemologico, illuminato dalla Grazia.<sup>14</sup> L’umanità, e il teologo parte

<sup>10</sup> Cfr. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 314-315. Cfr. anche IDEM., *Dialettica e Fondamenti. Appendice 2*, in *ibidem*, 481-488.

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*, 426-435.

<sup>12</sup> Cfr. *ibidem*, 183-186.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*, 426-436; DORAN, *Theology and the Dialectics of History*, 12-16.

<sup>14</sup> «Essere innamorati di Dio, in quanto sperimentato, è essere innamorati in modo non ristretto. Tutto l’amore è consegna di sé, ma essere innamorati di Dio è essere innamorati senza limiti o requisiti o condizioni o riserve. Proprio come il nostro non ristretto domandare costituisce la nostra capacità di auto-trascendenza, così l’essere innamorati in modo non ristretto costituisce il soddisfacimento proprio di tale capacità. Questo soddisfacimento non è il prodotto della nostra conoscenza e della nostra scelta. Al contrario, esso smantella e abolisce l’orizzonte entro il quale la nostra conoscenza e scelta si verificavano, e stabilisce un nuovo orizzonte nel quale l’amore per Dio trasvalora i nostri valori e gli occhi di questo

di questa umanità, porta in sé stessa un naturale desiderio di conoscere e di conoscere Dio, la cui efficacia ed autenticità sono garantite da un metodo trascendentale, sviluppato in quattro fasi: esperienza, *insight*, giudizio e decisione.<sup>15</sup>

Questo metodo rivela l'unità del soggetto che conosce, la sua innata capacità di auto-trascendersi e la dimensione esistenziale del conoscere stesso. Se il processo parte dall'esperienza che "interroga" e pone domande, esso culmina in decisioni e azioni che impattano l'esperienza stessa, trasformandola. Quando questo metodo incontra la Grazia, meglio definita come un riconoscersi innamorati di Dio incondizionatamente, allora è possibile riconoscere che ogni autentico esercizio teologico è processo epistemologico che, sorretto dalla Grazia, richiede al teologo che conosce autenticamente una forma di collaborazione attiva con la Grazia stessa.

E in questo processo tre sono i contenuti da "conoscere": il teologo che si scopre capace di conoscere autenticamente, l'esperienza salvifica della Grazia, che rinnova i processi epistemologici e decisionali e la realtà, che chiede non solo una conoscenza sociologica esterna, ma una conoscenza profonda dei suoi dinamismi.

Infatti, se è vero che i processi cognitivi e decisionali autentici, impattano la realtà, trasformandola, è anche vero che la realtà merita di essere conosciuta, ascoltata e rispettata. In caso contrario, infatti, il rischio è un'imposizione dall'alto di contenuti che, eludendo il processo di mediazione e inculturazione, potrebbero inibire il progresso e la redenzione della realtà stessa. Ecco perché, secondo la prospettiva di Lonergan, non si può parlare solo di conversione morale e religiosa, ma anche di conversione intellettuale: essa è il superamento di un "mito" cognitivo che riduce il conoscere ad uno sguardo veloce sulla realtà e che, automaticamente esclude la dimensione esistenziale di ogni processo epistemologico.<sup>16</sup>

amore trasformano la nostra conoscenza. Benché non sia il prodotto della nostra conoscenza e della nostra scelta, esso è un dinamico stato cosciente di amore, gioia, pace, che si manifesta in atti di mitezza, bontà, fedeltà, gentilezza e autocontrollo (*Galati 5,22-23*)». (LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 151-152). Cfr. anche IDEM, *La risposta del gesuita come prete e apostolo nel mondo moderno*, in IDEM, *Saggi. Seconda Collezione*, Città Nuova, Roma 2021, 198-201.

<sup>15</sup> Cfr. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 48-60; IDEM, *Rivoluzione nella teologia cattolica*, in IDEM, *Saggi. Seconda Collezione*, 257-264.

<sup>16</sup> Cfr. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 298-307.

Questo sguardo, riconoscibile nel classicismo incarnato da una certa teologia,<sup>17</sup> crea due importanti ostacoli: l’incapacità del teologo di sperimentarsi come *knower* e, dunque, l’impossibilità di attivare quel processo di auto-appropriazione, grazie al quale integrare, nel proprio vissuto e nell’orizzonte delle proprie decisioni, le verità di fede, ricevute dal passato, gli “eventi” che capitano e le “storie ascoltate”. È proprio questa conversione intellettuale, integrata con le altre due, che permette di riconoscere nei segni dei tempi una fonte della teologia e non solo un dramma a cui rispondere.

Con questa prospettiva, è facile riconoscere che gli orientamenti etici e le scelte morali, vissuti nell’orizzonte della triplice conversione, nascono in un percorso di conoscenza della realtà e si incarnano concretamente in quella realtà, che ha bisogno di essere redenta. Assistiamo, così, alla convergenza tra il momento epistemologico e quello esistenziale.

La conversione, nel suo aspetto intellettuale, è effettuata dallo studio dei fatti. Che lo si avverta o no, la finalità del soggetto è operativa; ma attraverso lo studio dei fatti si può portare il soggetto a un’avventura fruttuosa del conflitto che c’è tra ciò che egli sostiene come teoria e ciò che egli fa nel suo effettivo esercizio cognitivo.<sup>18</sup>

Con la frantumazione di questa convergenza, nascono idealismi, che fuggendo la realtà e la sua conoscenza, frantumano la comunità, sociale ed ecclesiale, e si riducono in forme sterili di pragmatismo e di neo-pelagianesimo, che nulla hanno in comune con la missione evangelizzatrice e redentrice della Chiesa stessa, perché escludono la dimensione cooperativa con la Grazia.<sup>19</sup>

Alla luce di ciò, proponiamo di dividere il presente articolo in due parti, che rappresentano, rispettivamente, la teologia in *oratione obliqua* e in *oratione recta*, messa in moto dall’esperienza di un “magistero delle vittime” e dalla piaga degli abusi, ad esso connesso, per costruire una teologia degli abusi, intellettualmente convertita. Dunque, per rispondere

<sup>17</sup> Cfr. *ibidem*, 402-419.

<sup>18</sup> B.J.F. LONERGAN, *L’“apriori” e l’oggettività*, in IDEM, *Comprendere ed Essere. Le lezioni di Halifax su Insight*, Città Nuova, Roma 1993, 226.

<sup>19</sup> Cfr. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 428; R.M. DORAN, *Theology and Dialectics of History*, 153-160.

alla domanda se sia possibile e come sia possibile costruire una teologia degli abusi in ascolto del “magistero delle vittime”, occorre innanzitutto chiarire i limiti, i confini e il valore di tale “magistero”.

Riconosciamo, infatti, che l’espressione è atecnica e informale nella sua formulazione, ha un forte impatto comunicativo e, in tal senso, viene assunta in queste pagine. Per tale motivo, essa non può e non vuol essere proposta come alternativa o complementare al Magistero della Chiesa. Chiarito, infatti, cosa non sia da intendersi per “magistero delle vittime”, è opportuno comprendere quale sia l’insegnamento degli abusati e perché è opportuno che esso sia valorizzato, dalla teologia, secondo il metodo lonergiano.

## II. INDAGARE LA REALTÀ DI UN “MAGISTERO DELLE VITTIME”

È evidente che l’espressione “magistero delle vittime” sia impropria al pari delle espressioni “magistero dei pastori, dei teologi e dei dottori”, impiegata dalla Commissione Teologica Internazionale nei documenti *Magistero e Teologia* (1975)<sup>20</sup> e *La Teologia Oggi: prospettive, principi e criteri* (2012)<sup>21</sup> e “magistero della fragilità”, adoperata dallo stesso Papa Francesco nell’udienza generale del 1° giugno 2022 e nel discorso per la Giornata Internazionale della Disabilità del 3 dicembre 2022.<sup>22</sup> Accanto a queste espressioni, è doveroso ricordare quanto papa Benedetto XVI ha affermato nell’udienza generale del 7 luglio 2010:

[...] il Popolo di Dio precede i teologi e tutto questo grazie a quel soprannaturale *sensus fidei*, cioè a quella capacità infusa dallo Spirito Santo, che abilita ad abbracciare la realtà della fede, con l’umiltà del cuore e della mente. In questo senso, il Popolo di Dio è “magistero che precede”, e che poi deve essere approfondito e intellettualmente accolto dalla teologia. Possano sempre i teologi mettersi in ascolto di questa sorgente della fede e conservare l’umiltà e la semplicità dei piccoli!<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia e Magistero* (1975), Tesi 1.

<sup>21</sup> Cfr. IDEM, *Teologia Oggi. Prospettive, principi e criteri* (2012), n. 39.

<sup>22</sup> Cfr. FRANCESCO, *Udienza generale. Catechesi sulla vecchiaia* 12. “Non mi abbandonare quando declinano le mie forze” (*Sal* 71,9), 1 giugno 2022; *Messaggio in occasione della Giornata Internazionale delle persone con disabilità*, 3 dicembre 2022.

<sup>23</sup> BENEDETTO XVI, *Udienza generale (Duns Scoto)*, 7 luglio 2010.

Innanzitutto a questo *gap*, occorre prendere una posizione metodologicamente corretta, che eviti sia di licenziare arbitrariamente come errori questi usi sia di accoglierli acriticamente. Sugeriamo, infatti, di non impiegare categorie concettuali quali “giusto/sbagliato”, ma di riconoscere una “novità”, che merita di essere indagata, conosciuta e, infine, giudicata.<sup>24</sup>

Nel caso specifico della nostra riflessione, proponiamo una forma di sospensione di giudizio e una valutazione del comprendere come “processo auto-correctivo di apprendimento”,<sup>25</sup> che consentiranno di confrontarci autenticamente con il nostro sintagma. Per tale motivo, cominciamo con una riflessione preliminare e sintetica su Magistero, *sensus fidei* e opinione pubblica nella Chiesa.

Senza pretesa di esaustività, proporremo una sintesi che nasce dalla Costituzione Dogmatica *Lumen gentium* e dal documento della Commissione Teologica Internazionale *Il sensus fidei nella vita della Chiesa* (2011), introdotta da una breve storia semantica del termine “magistero”.

### I. Excursus storico del termine “magistero”

Secondo uno studio di Y. Congar,<sup>26</sup> il lessema in questione nasce dal latino *magister* e afferisce al campo semantico dell’insegnare, comune anche ai termini greci *didaskalos* e *didaskalia*, molto diffusi nel Nuovo Testamento. Esso è stato impiegato in ambito ecclesiale, indicando una mansione generica di insegnamento, esercitata o in funzione di alcuni carismi o in funzione di una autorità, derivante dai carismi stessi. Nel latino classico, invece, l’espressione non era molto diffusa e ha conservato un’aurea di autorità/autorevolezza, al punto che il *magister* non designava soltanto il maestro, la guida o l’esempio, ma una *leadership*, esercitata con autorità.

Nel periodo medievale, s’impone, in ambito ecclesiastico, l’uso del termine *magisterium* ad indicare specificatamente un insegnamento, of-

<sup>24</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Un’intervista con padre Bernard Lonergan, sj*, in IDEM., *Saggi Seconda Collezione*, 235-237.

<sup>25</sup> Cfr. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 206-209.

<sup>26</sup> Il testo di Y. Congar a cui facciamo riferimento, seppur datato, rappresenta ancora oggi una solida ricostruzione semantica basilare per le più recenti riflessioni teologiche. Cfr. Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique du terme “Magisterium”*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 60 (1976) 85-98.

ferto da Dio o esercitato dai suoi ministri che, da Dio stesso, ricevevano autorevolezza. Numerose sono le testimonianze, da Sant'Agostino d'Ippona sino al tardo Medio Evo, in cui Celestino III (1191-1198) conia l'espressione *mater et magistra* per esprimere l'autorità della Chiesa Romana di sciogliere e legare. Tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, alcuni giuristi tedeschi introducono la distinzione tra *potestas magistrerii*, *potestas ministerii sive ordinis* e *potestas iurisdictionis sive ecclesiastica in specie*. Sotto il pontificato di Pio IX, si parlerà di *fidei irreformabile magisterium*, che riceve la sua autorità dal Redentore stesso.<sup>27</sup> All'immutabilità del Magistero si associa l'idea di una obbedienza, dovuta non solo alle definizioni dottrinali formulate dai Concili o dai Sommi Pontefici, ma a tutti gli insegnamenti del corpo ecclesiale. È così che, agli albori del Concilio Vaticano I, si parlerà di *visibile Magisterium*.

Un significato più circoscritto del termine attraversa i primi decenni del Novecento fino al Concilio Vaticano II. Basti pensare alla lettera enciclica *Humani generis* di Pio XII (1950), che insiste sulla necessità di un vivo magistero della Chiesa, «norma prossima e universale di verità», «istituito da Cristo Signore per custodire e interpretare le verità rivelate da Dio».<sup>28</sup>

Tramandato dagli Apostoli fino ad oggi, il deposito della fede rimane l'insieme immutabile e infallibile delle verità necessarie per la salvezza. Possiamo parlare del deposito della fede come di un insieme di verità che, a sua volta, è in grado di essere assimilato ancora più profondamente nel corso della storia. Rimangono ancora delle verità che possono essere definite “nascoste” o “implicite”, che solo attraverso l'azione dello Spirito Santo, insieme all'autorità didattica della Chiesa (cioè il Magistero), possono diventare insegnamento esplicito. Il Magistero ha il compito di custodire ed esporre il deposito della fede. Lo sviluppo della dottrina è un'attività il cui termine si trova nell'autorità didattica della Chiesa.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Cfr. Pio IX, Lett. Enc. *Nostis et Nobiscum*, 8 dicembre 1849, Typographia Bonarum Artium, Romae 1857, 198-223, qui § 16: «Nel conservare la comunione e l'obbedienza dei popoli verso il Romano Pontefice sta certamente la via più breve e spedita per conservarli nella professione della verità Cattolica. Non può accadere infatti che qualcuno si ribelli in parte alla Fede Cattolica, senza che ad un tempo disconosca l'autorità della Chiesa Romana nella quale sussiste l'immutabile magistero della stessa Fede fondato dal Divino Redentore, e nella quale perciò si è sempre conservata quella tradizione che proviene dagli Apostoli».

<sup>28</sup> Pio XII, Lett. Enc. *Humani generis*, 22 agosto 1950, AAS 42 (1950) 567.

<sup>29</sup> R. GYHRA, *Development of Doctrine and Dogmatic Relativism: Charting a Course Between Humani Generis and Mysterium Ecclesiae*, «The Dunwoodie Review» 19 (1996) 116 [Traduzione nostra].

Nel contesto culturale in cui fu concepita *Humani generis* risultava necessario definire il compito del Magistero vivo della Chiesa per contenere l’operato di alcuni filosofi e teologi, appartenenti alla corrente del modernismo, che volevano ridurre i dogmi a mere opinioni. Riflessioni più puntuali sul Magistero del Papa e dei Vescovi, in comunione con lui, saranno meglio approfondite dalle due Costituzioni dogmatiche *Lumen gentium* e *Dei Verbum*, che tratteranno anche del *sensus fidei*, che ha accompagnato la storia degli sviluppi dottrinali nella Chiesa Cattolica.

Basti considerare, a mo’ di esempio, che dodici anni prima dell’indizione del Concilio, Pio XII proclamava il dogma dell’Assunzione di Maria al Cielo, appoggiandosi al *sensus Ecclesiae*, attestato dalla «chiesa universale, nella quale vive lo Spirito di Verità e la conduce infallibilmente alla conoscenza delle verità rivelate, [la quale] nel corso dei secoli ha manifestato in molti modi la sua fede». <sup>30</sup> Altra data importante fu il 1854, anno in cui Papa Pio IX proclamò il dogma dell’Immacolata Concezione, dando valore alle testimonianze di santi, padri della Chiesa e artisti, che già riconoscevano Maria come Vergine Immacolata. <sup>31</sup> La riflessione sul *sensus fidei* e la sua piena partecipazione al *sensus Ecclesiae* hanno attraversato la storia della Chiesa, a partire dal periodo patristico, aiutando a definire il contenuto del deposito della fede.

Se, dunque, i dogmi dell’Assunzione di Maria in Cielo e dell’Immacolata Concezione fondano le loro verità anche sul *sensus Ecclesiae*, allora comprendiamo che l’autorità magisteriale non è semplicemente calata dall’alto. Essa rispecchia un processo di maturazione ecclesiale che fa cessare l’immagine di Chiesa come *societas perfecta* e fa crollare la rigida distinzione tra *ecclesia docens* ed *ecclesia discens*. <sup>32</sup> Se, infatti, per un versante si riconosce l’esistenza di una gerarchia ecclesiale, dall’altra parte ci si rende conto che questa “gerarchizzazione” non è funzionale ad una divisione della Chiesa in compartimenti stagni, ma alla crescita della stessa comunità ecclesiale. <sup>33</sup>

<sup>30</sup> Pio X, Cost. Dogm. *Munificentissimus Deus*, 1 novembre 1950, AAS 42 (1950) 760-769.

<sup>31</sup> Cfr. Y. DE ANDIA, *Le flair du troupeau: sensus Ecclesiae, sensus fidei et sentire cum Ecclesia*, «Nouvelle Revue Théologique» 142 (2020) 217-220.

<sup>32</sup> Cfr. G. O’COLLINS, *Laiety as Teachers in Ecclesia Docens*, «Irish Theological Quarterly» 86 (2021) 242.

<sup>33</sup> Cfr. G. WHELAN, *A Method four Journeying Together: Sinodality in the Light of Bernard Lonergan’s Method in Theology*, «Gregorianum» 104 (2023) 119-138.

Fanno da ponte tra le definizioni dell'*Humani generis* e quelle del Concilio Vaticano II, le prime frasi che introducono l'enciclica *Mater et magistra* di Giovanni XXIII. Quest'ultima, riflettendo sulla dottrina sociale della Chiesa, offre una significativa descrizione identitaria della Chiesa stessa: i due termini, madre e maestra, mostrano il volto missionario di una Chiesa in uscita, che porta avanti il compito di «santificare le anime» e di mettersi in ascolto «delle esigenze del vivere quotidiano degli uomini». <sup>34</sup>

## 2. Il profondo dialogo tra Magistero e *sensus fidei*

Nel discorso che Papa Francesco ha rivolto ai membri della Commissione Teologica Internazionale (2013), afferma:

Per il dono dello Spirito Santo, i membri della Chiesa possiedono il “*sensus della fede*”. Si tratta di una sorta di “istinto spirituale”, che permette di *sentire cum Ecclesia* e di discernere ciò che è conforme alla fede apostolica e allo spirito del Vangelo. Certo, il *sensus fidelium* non si può confondere con la realtà sociologica di un'opinione maggioritaria, quello è chiaro. È un'altra cosa. È importante dunque - ed è un vostro compito - elaborare i criteri che permettono di discernere le espressioni autentiche del *sensus fidelium*. Da parte sua, il Magistero ha il dovere di essere attento a ciò che lo Spirito dice alle Chiese attraverso le manifestazioni autentiche del *sensus fidelium*. <sup>35</sup>

Questo passaggio sintetizza una riflessione già avviata dal Vaticano II, in particolar modo dalla *Lumen gentium*, in cui si chiarisce l'ufficio profetico e testimoniale del santo popolo di Dio al Cristo morto e risorto. La questione fondamentale rimane relativa ai criteri di discernimento per riconoscere una manifestazione autentica del *sensus fidei*. In *Lumen gentium* 12, questi erano condensati in: l'adesione di vita alla Parola di Dio, la partecipazione alla vita sacramentale e la guida del sacro Magistero. La descrizione del *sensus fidei* rispecchia il volto di una Chiesa missionaria: esso è dono soprannaturale dello Spirito Santo a tutti i battezzati e dona a ciascuno di loro un *instinctus veritatis* in materia di fede e di morale. Questa naturale tendenza alla verità manifesta l'ufficio profetico di ogni singolo battezzato, che ricevendo dallo Spirito doni e carismi, può promuovere il rinnovamento della Chiesa.

<sup>34</sup> Cfr. GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et magistra*, 15 maggio 1961, n. 2.

<sup>35</sup> FRANCESCO, *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale*, 6 dicembre 2013.

È necessario, però, distinguere il *sensus fidei* dall’*opinione pubblica* nella Chiesa. Quest’ultima espressione, per la prima volta formulata da Pio XII in contesto ecclesiale, è variamente ripresa da diversi documenti del Concilio Vaticano II, indicando in essa sia una risorsa da coltivare accuratamente per la promozione della ricerca della verità,<sup>36</sup> sia un pericolo per la vita cristiana.<sup>37</sup> In realtà, il problema vero non è l’ingresso di questa terminologia, di stampo sociologico, nel linguaggio ecclesiale, ma una vaga sovrapposizione tra *sensus fidei* e *opinione pubblica* nella Chiesa. Un robusto confronto con *Lumen gentium* n. 12, ci permette di affermare che il senso della fede implica una presenza attiva sia del singolo credente che dell’intera comunità di fede. «[...] quando si parla di senso della fede, si può e si deve distinguere la capacità personale di conoscenza di ogni battezzato (il *sensus fidei*) e la funzione ecclesiale di attestazione della fede, che è propria dell’*insieme dei battezzati* (il *sensus fidelium*)».<sup>38</sup>

Pur potendo operare questa distinzione, le due dimensioni sono connesse ed inseparabili, perché si tratta di una conoscenza di Dio che avviene nella fede, nella custodia integra della fede, come missione della Chiesa tutta intera. Se si elude questo passaggio e si soffoca la dimensione assiale del soggettivo-oggettivo, personale-ecclesiale, il *sensus fidei* viene ridotto ad affare privato, ad «un sapere spontaneo, diretto, di carattere esistenziale»,<sup>39</sup> che può essere usato arbitrariamente senza alcuna regola. Concludendo, possiamo affermare che *sensus fidei* e *opinione pubblica* nella Chiesa hanno in comune l’aspetto del “consenso”, ma questo non è sufficiente per identificarli. Il senso della fede è una conoscenza, operata dallo Spirito Santo, che richiede la compartecipazione del singolo credente e il senso di appartenenza alla comunità di fede, il vivere come popolo di Dio la comune identità battesimale che rende tutti i battezzati, sacerdoti, re e profeti, «sotto la guida del sacro magistero».<sup>40</sup> Non si ignori, infine, la responsabilità dell’intero popolo di

<sup>36</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 62; IDEM, Decreto *Inter mirifica*, 4 dicembre 1963, n. 8.

<sup>37</sup> Cfr. IDEM, Decreto *Apostolicam actuositatem*, 18 novembre 1965, n. 18.

<sup>38</sup> D. VITALI, *Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa*, «Gregorianum» 82 (2001) 700.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 701.

<sup>40</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, nn. 12, 25.

Dio di alimentare questa conoscenza nella fede con la vita sacramentale e la Parola di Dio.<sup>41</sup>

Ne deriva che è tecnicamente impossibile assimilare *sensus fidei* e *sensus fidelium* all'opinione pubblica, ma rimane importante la stretta connessione tra *sensus fidei* e Magistero. Riconosciamo che l'espressione "magistero delle vittime" non è una categoria adeguata, ma essa può essere compresa come un'esperienza del *sensus fidei* dell'abusato, che nasce come dono dello Spirito e che confluisce nella comunità ecclesiale, se alimentata dalla Parola e dalla vita sacramentale. Non a caso, il documento del SNTM riconosce in questa singolare "cattedra" l'integrazione spirituale dell'abuso, nella prospettiva della fede pasquale.

E proprio questo è l'"insegnamento" di fede delle vittime, che scoprono come la guarigione interiore sia frutto dell'interazione tra Grazia e libertà e porti giovamento all'intera comunità ecclesiale che la assume. Anche senza l'impiego di categorie teologiche, questi "insegnano" che, l'abuso subito, pur creando delle inevitabili ripercussioni sull'equilibrio psico-fisico della vittima, non cancella quell'identità di figlio di Dio che, donata nel Battesimo, offre al credente quella conoscenza interiore, che lo rende capace di una guarigione spirituale e di un progresso nella fede, "nell'adesione vitale a una dottrina di fede o a un elemento della *praxis* cristiana"<sup>42</sup> utile per l'intera comunità dei Battezzati. È così che il *sensus fidei* dell'abusato diventa parte del *sensus fidelium*, a cui la teologia fa riferimento.

Da una parte, i teologi dipendono dal *sensus fidelium*, poiché la fede da essi esplorata e spiegata vive nel popolo di Dio. È chiaro, quindi, che i teologi stessi devono partecipare alla vita della Chiesa per averne una reale conoscenza. D'altra parte, il servizio particolare dei teologi all'interno del corpo di Cristo è anche proprio quello di spiegare la fede della Chiesa così com'è contenuta nelle Scritture, nella liturgia, nei credi, nei dogmi, nei catechismi e nel *sensus fidelium* stesso. I teologi contribuiscono a chiarire e articolare il contenuto del *sensus fidelium*, riconoscendo e dimostrando che le problematiche relative alla verità della fede possono essere complesse e richiedono un'indagine puntuale. Ricade inoltre su di loro il compito, di volta in volta, di esaminare criticamente le espressioni della pietà popolare, le nuove correnti di pensiero e i movimenti interni alla Chiesa, in nome della fedeltà alla Tradizione apostolica. Le valutazioni critiche

<sup>41</sup> Cfr. IDEM, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, n. 21.

<sup>42</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa* (2014), n. 3.

dei teologi devono essere sempre costruttive; devono essere date con umiltà, rispetto e chiarezza.<sup>43</sup>

Come già sottolineato nel documento *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, il *sensus fidei* mantiene in tensione dialettica la dimensione personale e comunitaria della fede (nn. 59-60), ma anche il passato e il futuro. Nella costruzione del Regno di Dio, annunciato nei Vangeli e già operante lungo la storia e da realizzarsi pienamente nella seconda venuta del Cristo, il *sensus fidelium* mantiene un ruolo reattivo, proattivo e interattivo, «offre intuizioni che consentono di aprire il cammino buono attraverso le incertezze e le ambiguità della storia e una capacità di ascoltare con discernimento quanto hanno da dire la cultura umana e il progresso delle scienze».<sup>44</sup>

Se, dunque, gli abusi ricordano alla teologia come la storia della salvezza sia affastellata da ambiguità ed incongruenze, la “cattedra della sofferenza” e la guarigione interiore rammentano come la risposta a queste piaghe debba necessariamente passare attraverso la “legge della croce”, che redime il singolo credente e l’intera comunità ecclesiale.

### III. UNA TEOLOGIA *IN ORATIONE OBLIQUA*: NOEMI E LA “CATTEDRA DELLA SOFFERENZA”

#### 1. *Premesse metodologiche ed esegetiche*

Legittimato un possibile dialogo tra teologia e *sensus fidei* degli abusati, entriamo nella metodologia teologica, ispirata da Lonergan, e partiamo dalla teologia *in oratione obliqua*, in ascolto del passato. Nel caso specifico, cercheremo di confrontarci con una testimonianza di fede, che proviene dalle Scritture. Sono necessarie, a questo punto, nuove soste metodologiche che, spieghino, da una parte, la prospettiva ermeneutica biblica, e, dall’altra, la scelta del libro di Rut e della figura di Noemi.

Partiamo da quest’ultimo interrogativo, che meglio può illuminare il primo. Qualcuno avrebbe potuto aspettarsi un brano, tratto dall’Antico o dal Nuovo Testamento, più calzante rispetto al tema degli abusi, qui proposto. In realtà, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, il presente articolo si chiede se possa esistere un “magistero degli abu-

<sup>43</sup> *Ibidem*, n. 35.

<sup>44</sup> *Ibidem*, n. 70.

sati” come esercizio di *sensus fidei* e come questo possa essere riconosciuto e valorizzato dalla teologia. Per tale motivo, abbiamo scelto di non prendere in considerazione brani, per lo più veterotestamentari, in cui vengono menzionati abusi fisici e sessuali (cfr. ad esempio Gen 34,13; 2Sam 13,11-14; Gdc 19-21), ma abbiamo voluto far riferimento ad un brano che potesse avere il sentore dell’integrazione, della guarigione e del servizio alla comunità ecclesiale. Certamente, un simile tenore non manca nei brani evangelici di guarigione, in cui il “guarito” viene integrato nuovamente nella comunità, dalla quale era stato escluso (cfr. Lc 8,43-48; Gv 9,1-41). Sebbene ci siano, nei vangeli, diversi racconti di guarigione che legano il miracolo alla previa esperienza di fede del “malato”, nel testo di Rut colpisce la dettagliata analisi della figura Noemi che partecipa ad un processo di risanamento, fondato sulla fede e sulla memoria credente e il dato che questo “risanamento” abbia effetti sulla vicenda della comunità di Betlemme e del futuro di Israele.

Dal punto di vista metodologico, riproponiamo una interpretazione contestuale della Scrittura che ricerca la connessione tra il testo e la vita del lettore credente. Essa si basa su una adeguata prospettiva ermeneutica, con lo scopo non solo di geolocalizzare il libro di Rut, con dettagli semantici, grammaticali e sintattici, ma di leggere tra le maglie del testo, nei suoi “non-detti” per far emergere gli spazi relazionali del testo stesso. Si tratta di abbandonare quell’atteggiamento di *proof text*, che riduce il testo ad un contenitore di nozioni, per riconoscere all’interprete quella delicata azione di camminare tra i “boschi narrativi” di un testo e cercare in esso gli indizi che l’autore testo vi ha disseminato, perché la lettura non sia manipolata.<sup>45</sup>

L’approccio contestuale alla Scrittura «presuppone che nei testi biblici si abbia a che fare con il precipitato di esperienze religiose del passato che possono ancora essere rilevanti oggi per le persone».<sup>46</sup> Esso riconosce le difficoltà ermeneutiche connesse alla distanza temporale tra la Sacra Scrittura e la vita dell’attuale comunità ecclesiale e individua l’importanza di una lettura attualizzante che, in accordo con un

<sup>45</sup> Cfr. U. ECO, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Bompiani, Milano 1994; S. DE VITO, *La schiavitù via di pace. Una prospettiva pragmatolinguistica di Rm 6,15-23*, G&B Press, Roma 2016.

<sup>46</sup> P.-B. SMIT, K. SPRONK, K. VAN DER HAM, *Interpretazione contestuale della Bibbia. Un’esperienza teologica*, «Concilium» 22/3 (2022) 29.

approccio storico-critico, dia ragione al testo in se stesso e gli consenta di fungere ancora da “faro” nella realtà contemporanea. In questa prospettiva, che interagisce con altri metodi ed approccio esegetici, acquista un valore importante l’approccio pragmalinguistico alle Scritture, che riconosce nell’atto interpretativo, un processo di analisi del testo, in cui lettore e autore godono di pari dignità ed importanza.<sup>47</sup> Illuminati ancora una volta dall’approccio metodologico ed epistemologico di Lonergan, riteniamo che lo stesso processo ermeneutico sia un processo epistemologico, che matura la conoscenza delle parole e dell’oggetto di un testo, dell’autore, collocato nel contesto vitale e di fede, e dell’interprete che, in sintonia con quanto nel testo ha scoperto, può rimodulare quei contenuti in un mutato contesto culturale e sociale.

Come il teologo canadese suggerisce, il processo interpretativo è un processo “auto-correttivo di apprendimento” che cresce con il testo e il suo interprete, nella misura in cui questi progredisce verso la sua auto-trascendenza cognitiva. In tal modo, si giunge ad un delicato e necessario equilibrio, in cui si rispetta la forma concreta del testo e l’*intentio auctoris*, ma si valorizza anche il ruolo dell’interprete, non ridotto a mero destinatario di contenuti ricevuti dal passato. Questo approccio si fonda su un’esperienza cognitiva non ridotta ad una geolocalizzazione del testo o ad uno sguardo esterno al testo stesso, valorizza il contesto vitale che ha generato il brano e consente, più agevolmente, il passaggio alla seconda fase della teologia, quella di una teologia che media.<sup>48</sup>

## 2. *Rut: il testo e i suoi personaggi*

Nel presente articolo, non affronteremo il tema della forma letteraria del libro di Rut e della sua collocazione nel canone ebraico.<sup>49</sup> Ci con-

<sup>47</sup> Cfr. DE VITO, *La schiavitù via di pace*; IDEM, *The Truth of Scripture, Pragmalinguistics, and the Functional Specialty of Communications*, in J.K. GORDON (ed.), *Critical Realism and the Christian Scriptures: Foundations and Applications*, Marquette University [accettato per la pubblicazione].

<sup>48</sup> Cfr. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 203-206.

<sup>49</sup> Cfr. E.F. CAMPBELL, *Ruth*, The Anchor Bible Doubleday, New York 1975; R.L. HUBBARD, *The Book of Ruth*, Eerdmans, Grand Rapids 1988; J.L. SKA, *La biblica Cenerentola. Generosità e cittadinanza nel libro di Rut*, EDB, Bologna 2013; S.D. POWELL, *Narrative Desire and the Book of Ruth*, T&T Clark, London 2018; J.-P. SONNET, *Rut. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2021.

centreremo su una lettura delle figure di Elimelech, Noemi e Dio, il “grande assente” di questa vicenda. I tre personaggi, così distanti tra loro, si collocano nel *pattern* della “carestia”.<sup>50</sup>

Il primo personaggio che entra in scena è Elimelech: è presente nel *background* narrativo, che ricostruisce l’antefatto della storia per permettere al lettore di orientarsi.<sup>51</sup> Come vedremo a breve, questo personaggio non è affatto accidentale: il passato di quella narrazione che, tecnicamente inizia al v. 6, è parte delle vicende che saranno raccontate.<sup>52</sup> Perciò, questa introduzione non è “fuori” dal tempo del racconto, ma ne è parte integrante: essa descrive il dramma che sta per svolgersi, presenta i personaggi nelle loro sfumature spirituali e psicologiche e offre le coordinate spazio-temporali in cui si sviluppa il racconto.<sup>53</sup>

Esso colloca la vicenda al periodo dei Giudici e attesta una situazione storica, lunga circa due secoli, tesa e dominata dal *caos*, da violente invasioni, l’apostasia, lo scoppio di una guerra civile e l’assenza di un governo politico centrale.<sup>54</sup> Con coerenza, il narratore accosta i disordini del periodo dei Giudici alla città di Betlemme: essa è il punto di partenza della storia di Noemi ed Elimelech, ma anche il luogo in cui questi disordini hanno preso vita, provocando una profonda disgregazione nel popolo. Sin dalle prime battute, il lettore sa che, all’interno di questa storia di deviazioni sociali e religiose, si sta sviluppando un’altra storia: nella “Casa del Pane” (Betlemme) si abbatte una carestia, che spinge un uomo ad allontanarsi da questa florida città per vivere da straniero, con la sua famiglia, a Moab.

Secondo gli esegeti, il tema della “carestia” in Rut è una rielaborazione del *cliché* narrativo della fame, molto diffuso nella Bibbia. Nonostante la “tracciabilità” di questo *format*, sorge un interrogativo: perché quell’uomo di Betlemme lascia la sua città per raggiungere Moab, la

<sup>50</sup> Cfr. J. VILCHEZ LINDEZ, *Rut ed Ester*, Roma, Borla 2004, 46.

<sup>51</sup> Cfr. T.L. DECKER, *Ruth 1:1-5: An Exegetical and Expository Proposal*, «Conspectus» 9/1 (2010) 33-50.

<sup>52</sup> Cfr. VILCHEZ LINDEZ, *Rut ed Ester*, 45-46.

<sup>53</sup> Cfr. SONNET, *Rut*, 23-28.

<sup>54</sup> Cfr. CAMPBELL, *Ruth*, 1-41; K. DOBB SAKENFELD, *Ruth. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, John Knox Press, Louisville 1999, 17-18.

storica nemica di Israele, che si estende ad est del Mar Morto, con un’unica piana fertile lunga circa 40 km?<sup>55</sup>

Pur non avendo risposte dirette a questa domanda, a nostro parere, interessante è l’incrocio tra i termini *ra’aw* e *hālak*. Il primo, tradotto con carestia, indica anche “fame” in senso morale e spirituale, mentre il secondo, reso con camminare, descrive anche l’universo delle scelte morali. Dunque, possiamo inferire dal testo che Elimelech aveva ricevuto dalla sua famiglia e dalla sua tribù una importante eredità di fede, condensata nel significato del suo nome “il mio Dio è re”. Per motivi non noti, vive una aridità di fede e, al tempo stesso, una fame di Dio, che lo spingono alla ricerca del “suo re”, fuori dall’esperienza religiosa di Israele. Segno eloquente di questa crisi sono i nomi dati ai figli, quando ancora si trovava a Betlemme: Maclon e Chilion (languore e consunzione).<sup>56</sup> Le conseguenze sono drammatiche: la morte del capostipite, insieme alla dipartita prematura dei suoi due figli, associa all’assenza di pane l’assenza di una discendenza.

Una carestia di natura diversa spinge Noemi sulla strada del ritorno a Betlemme. La “fame” di un marito, il sentirsi vuota di una discendenza, donata e tolta (cfr. Rut 1,21), e la lotta per sopperire a questo vuoto rappresentano un tentativo di ricerca di Dio e di ricostruzione della relazione armoniosa con Lui.

È una crisi sconvolgente che rinsalda i legami del corpo umano con la natura, della terra con l’impegno morale e delle tradizioni locali con una geografia più ampia. La fame costringe a mettere in discussione vecchi legami e relazioni, poiché pone dei limiti alla conoscenza e alla comprensione della realtà e della vita. Essere traumatizzati significa essere dominati dall’immagine di un evento, come la fame.<sup>57</sup>

Attraverso l’uso del verbo *šā’ar* (rimanere) ai vv. 3.5, Noemi viene presentata come uno di quei pochi brandelli “rimasti” dopo l’esplosione di una storia così drammatica: la più totale incertezza domina la scena, creando *suspense* nel lettore ed alimentando aspettative. Il “resto” (ciò

<sup>55</sup> Cfr. R. TSOFFAR, *Life in Citations: Biblical Narrative and Contemporary Hebrew Culture*, Taylor & Francis, New York 2019.

<sup>56</sup> Cfr. R. TSOFFAR, *The Trauma of Otherness and Hunger: Ruth and Lot’s Daughters*, «Women in Judaism: A Multidisciplinary E-Journal» 5/1 (2007) 9.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 3. [Traduzione dell’autore].

che è rimasto) di quella famiglia efraita sperimenta il peso di una carestia che vive nella propria corporeità e che diviene simbolo di una “scarsità” di fede, che la interpella profondamente.<sup>58</sup> E così, nella memoria di un pane che ora è nuovamente abbondante in Betlemme, Noemi compie il suo cammino a ritroso.

Diversi indizi testuali, come i verbi *paqad* e *shema'*, testimoniano la presa in carico responsabile della crisi vissuta dalla protagonista. Il primo, “visitare”, descrive lo sguardo provvidenziale di Dio sul suo popolo che, nel dono del pane, mette fine ad un periodo di sciagura e di tensione. Il verbo “ascoltare” rimanda, invece, all’atteggiamento di una interpretazione credente degli eventi: Noemi ha compreso che la nuova abbondanza di pane non è un evento fortuito, ma è la mano di Dio che restituisce alla città la sua identità originaria. Anche il viaggio di ritorno assume toni dinamici, grazie ai verbi *kûm* (alzarsi), *šûb* (tornare), *yāšā* (partire) e *hālak* (camminare), che ci aprono ad un dinamismo spirituale ricco di vitalità, in cui la resurrezione assume la forma di una scelta: ritornare dall’esilio in piena consapevolezza.<sup>59</sup> Una carestia esistenziale, vissuta nella memoria di fede del Dio di Israele che opera in favore del suo popolo, permette una rinascita, che ha bisogno, però, di seguire scrupolosamente tutte le tappe del cammino di ritorno.

Nei due dialoghi con le nuore, Noemi usa l’espressione «la mano del Signore si è rivolta contro di me» (Rut 1,13). La donna aveva riconosciuto la potente mano di Dio, tesse l’elogio dell’*hesed* (misericordia) del Signore, invoca la Sua protezione sulle sue due figlie straniere, ma prova un profondo disagio nei confronti di questo Dio che da “mia dolcezza” (Noemi) l’aveva resa “amara” (Mara). I vv. 19-21 esplicitano la lotta interiore di Noemi nei confronti del Signore: lo considera come la causa di tutte le sue sciagure e lo chiama con il nome di *Shadday*.

Il nome divino *Shadday* è relativamente raro nella Bibbia ebraica e portatore di connotazioni contrastanti, ma in alcuni contesti *Shadday* appare come colui che assicura la fertilità (Gen 17,1-2; 35,11; 49,25). Una storia di ironia (inconscia) potrebbe quindi caratterizzare le parole di Noemi. Chia-

<sup>58</sup> Cfr. SONNET, *Rut*, 57-58.

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*, 60.

mando Shadday il Dio che l’ha riportata «vuota», cioè senza figli, Noemi evoca, inconsapevolmente, il Dio che potrebbe restituirle la pienezza di una discendenza.<sup>60</sup>

Nell’appellativo *Shadday*, è evidente un gioco di contrasti tra l’appellativo divino (šdy) e il termine “distruzione” (šdd). Quel Dio misericordioso, invocato dai patriarchi come colui che si prende cura del suo popolo e lo rende molto fecondo, è percepito da Noemi come un Dio distruttore della sua famiglia, delle sue radici e del suo futuro, ma, in realtà, Egli metterà fine alla carestia di Betlemme e darà alla storia dolorosa di Elimelech un futuro aperto alla vita e alla speranza.<sup>61</sup> A differenza di altre narrazioni bibliche, nel libro di Rut, Dio non parla ed è riflesso nel cammino interiore, teso e dissestato, di Noemi. Il ricorso al nome divino nei giuramenti di Ruth e Bo‘az, nel pianto di Noemi e nella testimonianza del popolo e degli anziani mette in evidenza come questa storia sia assunta da Dio come parte della storia del popolo di Israele.<sup>62</sup> Così, l’uso linguistico dei nomi divini diventa un esempio di teoforia: annunciano la presenza di Dio, che esalta l’azione dell’uomo e la sua “collaborazione” alla storia di salvezza.<sup>63</sup>

Il solo momento in cui si descrive l’intervento diretto di Dio nella storia di questa famiglia si ha in 4,13: «Yhwh le concesse di concepire, così partorì un figlio». Il verbo *nātan* (concedere, dare, donare) forma un’inclusione con Rut 1,6: il dono del pane, da parte di Dio, ristabilisce l’identità originaria di Betlemme e sana le ferite della carestia; così, nel dono di un figlio a Rut, il Signore sana le ferite di una crisi esistenziale e apre ad una nuova storia per l’intero popolo di Israele. Questa inclusione mette in evidenza come il dono del pane sia dono per il popolo. Così nella memoria di questo gesto, Noemi ricorda di essere ancora parte di quel popolo e può “reclamare” per sé stessa il godimento del pane. La prospettiva dell’appartenenza al popolo riemerge alla fine del racconto: questi diventa il “beneficiario” di un cammino di guarigione, che ricompatta le maglie del popolo stesso.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 69.

<sup>61</sup> Cfr. T.R. WARDLAW, *Shadday, Providence, and the Narrative Structure of Ruth*, «Journal of the Evangelical Theological Society» 58/1 (2015) 31-41.

<sup>62</sup> Cfr. SONNET, *Rut*, 28-36.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 34.

La sinergia tra l'azione divina e l'agire umano prolunga le genealogie del libro della Genesi e permette di rileggere l'intera vicenda del libro di Rut come la storia di una rinascita regale, nata dall'audace ascolto credente di una donna che ha riconosciuto la sua crisi, chiamandola per nome, e ha ripreso un viaggio di ritorno/conversione, in cui la nuova conoscenza di fede aveva bisogno di integrarsi lentamente con la sua esistenza ferita e "affamata". In ciò possiamo leggere, l'avvio di atti di *hesed* (misericordia) di cui sono state capaci Noemi e Rut, nella vita religiosa e sociale, e di cui è capace Dio, nei confronti del suo popolo.<sup>64</sup>

### 3. Dall'esegesi alla teologia del testo

La storia di Noemi non può essere tecnicamente definita come una storia di violenza sessuale o fisica, perché nessun indizio testuale ci autorizza a pensare in tal senso; certamente, fa riflettere la presenza dei verbi di "resurrezione" e il lamento della donna: essi attestano una situazione su cui gravava il peso della morte, spirituale e relazionale. Con ciò non vogliamo gettare un velo di disappunto su Elimelech: probabilmente, si considerava un "uomo di Dio" che, per proteggere la propria famiglia, compie questo viaggio bizzarro.<sup>65</sup> Al di là di questa valutazione, l'autore biblico presenta Noemi come un "brandello" rimasto sospeso, in seguito ad una esplosione: ciò ci aiuta a comprendere che la scelta del marito, pur animata da buoni propositi, ha avuto per la donna effetti devastanti e mortificanti. Molto probabilmente la "morte" di Noemi è stata generata da scelte "egoistiche" ed "auto-centrate", realizzate per dare ragione del ruolo di *pater familias*, senza considerare alcuna dimensione relazionale, verticale ed orizzontale.

Questa prospettiva ci consente di assumere la storia di Noemi come una storia di guarigione da ferite interiori. Questa vittima "insegna" come l'*ascolto* credente della fine della carestia abbia generato un viaggio di "ritorno" che, riconosciuto dalla comunità degli anziani, apre strade "inaudite" per la storia di fede dell'intero Israele. Nell'audacia di questa donna, che si rimette in cammino nella crisi, è possibile individuare due fasi del suo personale percorso di guarigione. Una prima fase ha uno

<sup>64</sup> Cfr. *ibidem*, 28-29.

<sup>65</sup> Cfr. D.L. ULRICH, *From Famine to Fullness: The Gospel according to Ruth*, P & R Publishing, Phillipsburg 2007, 35.

sguardo rivolto al passato: essa si innesca quando la donna chiama per nome il suo evento luttuoso e spinge lo sguardo oltre il suo passato più prossimo, in un tempo remoto, in cui aveva sperimentato, insieme al suo popolo, l’amore benedicente di Dio. Da qui, inizia il suo cammino di resurrezione e la seconda fase di questo percorso che, nel ricucire lo strappo con il Signore e sé stessa, si apre ad un futuro di speranza con e per il popolo di Israele.

Le due fasi, distinte per prassi e atteggiamenti, sono connesse da due elementi: l’appartenenza ad un popolo e il personale sforzo di Noemi di “risorgere” e camminare nella resurrezione. Anche se ancora nel suo esilio esistenziale, Noemi si sente parte di quel popolo che Dio aveva nuovamente visitato con il dono del pane. È interessante notare la reciprocità di questo senso di appartenenza evidente nel fermento con cui la comunità di Betlemme accoglie Noemi, mai dimenticata (cfr. Rut 1,19b) e come essa si faccia testimone di una storia, degna di essere narrata come evento di grazia e di salvezza (cfr. Rut 4,11-12).<sup>66</sup> Anche se non meglio specificato, la comunità di Israele, segnata da un cammino di fede tortuoso, rimane la custode e l’interprete di una esperienza religiosa, in cui Dio si fa presente al suo popolo e se ne prende cura. Perciò, la comunità che attesta la correttezza legale del procedimento di riscatto, messo in atto da Boaz, diventa testimone autorevole di quella mano divina che, visitando il suo popolo, ha restituito il pane e la fertilità e ha ricucito una identità lacerata.

La narrazione della ferita subita, il dramma di un cammino di ritorno, l’integrazione degli “eventi luttuosi” trasformano questi episodi in storia sacra di un popolo.

In qualche modo, la comunità assume la storia di Noemi e il suo significato, per cui la storia di Noemi diviene patrimonio di una storia comunitaria.

#### IV. UNA TEOLOGIA *IN ORATIONE RECTA*

Entriamo, adesso, nella seconda fase della presente riflessione che, dopo aver prestato attenzione al passato, si chiede come le verità di fede acquisite, dal confronto con il libro di Rut, possano essere mediate, con lo scopo di “redimere” la storia dell’umanità. In queste pagine, sarà mag-

<sup>66</sup> Cfr. VILCHEZ LINDEZ, *Rut ed Ester*, 107-110.

giornamente rilevante l'apporto di Robert Doran. Sotto questo aspetto, Bernard Lonergan propone una comunicazione del messaggio cristiano, attenta alla cultura che ha generato quel messaggio e alla cultura contemporanea che la riceve.<sup>67</sup>

Il suo successore sviluppa, invece, questo delicato processo di inculturazione, proponendo, al tempo stesso, un'adeguata ermeneutica del testo e una efficace ermeneutica della storia.<sup>68</sup> Infatti, l'obiettivo della seconda fase della teologia non è trasferire contenuto dal passato nel presente, ma mediarlo. Il processo di mediazione, però, raggiunge la sua radicale realizzazione, quando contribuisce a creare nuovi significati comuni condivisi, che trasformano un "agglomerato di persone entro un confine geografico" in una comunità.<sup>69</sup> È, perciò, necessario che il processo di auto-appropriazione sia continuamente reiterato. Come già affermato, esso può essere raggiunto in funzione di come il teologo concepisce sé stesso. Se, infatti, questi mantiene il contatto con il suo puro desiderio di conoscere, si riconoscerà più o meno capace di conoscere il reale e darà valore non solo alla sua naturale auto-trascendenza, ma anche a quella intersoggettività, che inevitabilmente lo lega alle comunità umane e cristiane, di ieri e di oggi.<sup>70</sup>

Nel nostro caso specifico, la teologia, e il teologo con essa, si trova in tensione tra gli abusi-segni dei tempi e la lettura del libro di Rut e della figura di Noemi. Secondo la prospettiva lonerganiana e doraniana, al teologo non è chiesto di sopprimere un polo a favore dell'altro, ma di mantenerli in tensione e di conciliarli in una prospettiva più alta. Entra in gioco quella dialettica del soggetto, meglio articolata da Doran, che permette alla Chiesa e alla teologia, come servizio ecclesiale, non di fuggire dal mondo, ma di creare realtà alternative a quelle sperimentate, in virtù dell'azione di Grazia. La proposta di un'alternativa, infatti, non è esercizio di puro volontarismo o pragmatismo, ma è in collaborazione con il Divino, che offre una risposta al tema e all'esperienza del male.<sup>71</sup>

Per mantenere in tensione attiva l'esperienza biblica di Noemi in-

<sup>67</sup> Cfr. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 429-431.

<sup>68</sup> Cfr. DORAN, *Theology and Dialectics of History*, 119-135.

<sup>69</sup> LONERGAN, *Il nuovo contesto*, 437-439.

<sup>70</sup> Cfr. IDEM, *Metodo in Teologia*, 29-31.

<sup>71</sup> Cfr. DORAN, *Theology and Dialectics of History*, 109-111.

sieme al *sensus fidei* di una “cattedra della sofferenza” bisogna innanzitutto considerare quale “uso” fare del modello biblico, qui presentato.

L’analisi, metodologicamente fondata sull’epistemologia di Lonergan, prevede un impiego di tipo descrittivo, fornito da Doran. Questi sostiene, infatti, che il modello biblico non sia esplicativo, ma descrittivo: allorché i suoi elementi costitutivi sono svelati in modo euristico, allora essi potranno aprire un varco a nuove ipotesi sulla realtà. In tal caso, gli elementi descrittivi permetteranno la nascita di un’azione pastorale e di una teologia, che risponderà ai segni dei tempi, attraverso la triplice dialettica del soggetto, della cultura e della comunità. Queste ultime, nel loro esercizio autentico, entreranno in dialogo con il Mistero e creeranno le condizioni di possibilità di una nuova realtà umana e per la venuta del Regno, in questo mondo e in questa storia. Con parole di Doran:

la piena potenzialità ed efficacia della prassi del regno di Dio dipende dalla misura in cui la soluzione divinamente originata, offerta nella grazia, viene lasciata penetrare dalla libertà umana nelle dimensioni della psiche affette dal mistero.<sup>72</sup>

### *1. La teologia innanzi alle sfide degli abusi*

Dalla testimonianza di Noemi, la teologia impara non solo contenuti,<sup>73</sup> ma la modalità di una dinamica di guarigione e di rinascita che permette a due poli, diversi e opposti, di entrare in dialogo: la ferita che blocca-il desiderio di mettersi in moto, benedizione-maledizione, individuo-comunità e storia individuale-storia collettiva.<sup>74</sup>

Il testo, che per fede riteniamo divinamente ispirato, rappresenta, in qualche modo la prospettiva divina sul dramma di una donna, colpita da una carestia di cibo, di relazioni familiari e di discendenza. L’elemento catalizzatore, che possiamo intravedere in queste sacre pagine, è quello di una trasformazione operata da Noemi, nella memoria credente di Dio, e che diventerà il “germoglio” di una nuova e rinnovata comunità di fede.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 123.

<sup>73</sup> Cfr. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 206-212.

<sup>74</sup> Cfr. *ibidem*, 429-435.

Così, isomorficamente, possiamo riconoscere che l'autobiografia di quanti hanno integrato le ferite degli abusi, nella fede, è "trasformazione", operata nella collaborazione fattiva tra l'abusato e la Grazia e, perciò, diviene "magistero", esercizio pratico di *sensus fidei*, che testimonia ed insegna come la risposta all'abuso, pur passando attraverso l'esperienza della croce, diviene esperienza *lucis*. Allora l'ascolto e la comprensione non sono fini a sé stessi, ma ci spingono, a livello teologico, ad una rielaborazione nella fede e ad una prassi ecclesiale e sociale, che mira alla ricostruzione dell'umanità lacerata, che riguarda sia l'abusato che il predatore. Entra in gioco, in queste pagine, il rapporto tra *fides qua* e *fides quae* e, più specificatamente, l'identità e la vocazione del teologo che, nella costante ricerca della verità, asseconda quel naturale processo di comunicazione della fede, insito nel mistero dell'Incarnazione.<sup>75</sup>

Nell'ambito della prassi pastorale e della riflessione teologica, questa prospettiva favorisce un atteggiamento critico e realista, che si china sulla la piaga degli abusi, riconoscendone le cause e la genesi, vedendo in essa la prima tappa di un cammino, il cui scopo non è punitivo, ma redentivo. Nella tensione dialettica, il punto di sintesi è rappresentato da un momento soteriologico che, non può essere ridotto alla sola introduzione di regole o di linee guida:<sup>76</sup> è necessario un metodo di riflessione di tipo genetico che riconosca l'abuso non come episodio isolato, ma come parte di un processo, di una evoluzione (o involuzione) ecclesiale e sociale e che diventa occasione di una "nuova evangelizzazione".<sup>77</sup> Proprio in questo snodo, risulta più esplicita la ministerialità della teologia:

La teologia offre dunque il suo contributo perché la fede divenga comunicabile, e l'intelligenza di coloro che non conoscono ancora il Cristo possa ricercarla e trovarla. La teologia, che obbedisce all'impulso della verità che tende a comunicarsi, nasce anche dall'amore e dal suo dinamismo: nell'atto di fede, l'uomo conosce la bontà di Dio e comincia ad amarlo, ma l'amore desidera conoscere

<sup>75</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis*, 24 maggio 1990, n. 7; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, nn. 83-84.

<sup>76</sup> Cfr. H. ZOLLNER, *Le ferite spirituali causate dagli abusi sessuali*, «La Civiltà Cattolica» Q, 4017 (2017) 244-254.

<sup>77</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, in F.E. CROWE, R.M. DORAN (edd.), *Collected Works of Bernard Lonergan*, III, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2013, 484-507.

sempre meglio colui che ama. Da questa duplice origine della teologia, iscritta nella vita interna del Popolo di Dio e nella sua vocazione missionaria, consegue il modo con cui essa deve essere elaborata per soddisfare alle esigenze della sua natura.<sup>78</sup>

L’atto del teologare è esercizio concreto di quella della dialettica della comunità, della cultura e della persona, infatti, atto che partecipa al *sensus fidei*: è processo di discernimento, filtrato e purificato dalla luce della fede.<sup>79</sup>

In questo orizzonte, l’abusato, che parla dalla sua “cattedra della sofferenza”, nell’integrazione della sua ferita, si apre ad una forma di insegnamento, che non veicola contenuti e prassi redentive, ma offre chiavi di lettura, focalizza immagini importanti, che aprono a nuovi *insight* a livello della riflessione teologica e pastorale. Si tratta della strategia, quasi spontanea, di una intelligenza che cresce e si sviluppa, in cui le scoperte di pochi diventano patrimonio di molti.<sup>80</sup> Così, l’elaborazione credente della violenza, da parte dell’abusato, diviene patrimonio di fede ed esperienza ecclesiale, da cui la teologia può ripartire per riscoprire la ragionevolezza della fede, anche innanzi agli abusi. Si tratta di un mutuo rapporto di interscambio, garantito dal fatto che il processo cognitivo del singolo è frutto di un’azione cooperativa e di un reciproco atto di fiducia:<sup>81</sup> l’elaborazione credente della violenza, talvolta espressa a livello del senso comune dall’abusato, può nascere soltanto nel contesto di una comunità che ha custodito la fede. Inoltre, tale integrazione credente può rappresentare un bagaglio di esperienze, dalle quali la teologia attinge immagini, nuovi simboli ed *insight* per ampliare e sviluppare le ragioni della fede, per rispondere alle provocazioni della realtà e aiutare la Chiesa a redimere la storia.

L’ascolto compassionevole, nella fede, dell’auto-biografia dell’abusato non abilita il teologo, lo psicologo o lo studioso delle scienze sociali ad elaborare una casistica dell’abuso, nella descrizione minuziosa degli eventi abusanti. Esso induce una rinnovata comprensione della fede, in

<sup>78</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*, n. 7.

<sup>79</sup> *Ibidem*, n. 9.

<sup>80</sup> Cfr. LONERGAN, *Insight*, 196-198.

<sup>81</sup> Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Credenza: Questione di oggi*, in IDEM, *Saggi Seconda Collezione*, 111-124.

un contesto culturale ed ecclesiale in continua evoluzione.<sup>82</sup> Questo atteggiamento di «creatività collaborativa»<sup>83</sup> supera un'idea classica di cultura, dove tutto scorre perennemente identico a sé stesso e in cui l'uomo è responsabile, soltanto a livello individuale, delle proprie scelte.<sup>84</sup>

Nella prassi pastorale e nelle dinamiche di accompagnamento, i percorsi di integrazione delle ferite provocano un giovamento ecclesiale, a condizione che la riflessione teologica e la cura pastorale riconoscano la ricchezza esistenziale e teologica di questo cammino.<sup>85</sup>

Si tratta, in qualche modo, di mettere l'abusato al centro e di riconoscerlo membro attivo della comunità cristiana, che, in forza del Battesimo, rimane destinatario di quell'istinto di verità, donato dallo Spirito, e capace, in ultima analisi, di divenire "soggetto di pastorale", a servizio della comunità credente. Perciò, la dimensione antropologica da favorire è quella di un uomo che, per natura, è "essere di relazione", nella linea orizzontale e verticale: ciò permette di comprendere

<sup>82</sup> «Ogni vittima invoca un ascolto che dia veridicità al suo dolore e che riconosca dignità alla sua persona. Veridicità e dignità vanno sempre insieme: nel nucleo più doloroso dell'abuso di potere, di coscienza e sessuale ogni persona porta nel cuore la paura di non essere creduta sino in fondo. Quando l'abuso è stato subito a causa di una persona di Chiesa, nella vittima l'angoscia di essere derisa, giudicata a sua volta colpevole di qualcosa, è molto forte e può arrivare a essere una paura mortale che rinchioda e blocca non solo i ricordi, ma la sua stessa dignità, bloccando la forza per risollevarsi e continuare a vivere. Essere creduta è un frammento essenziale per ricostruire una relazione di fiducia che l'abuso ha tragicamente interrotto. Colei o colui che abbiamo di fronte nel momento dell'ascolto si aspetta di essere ascoltato non per dovere, ma perché ci sta a cuore tutta la sua persona. Tutta, in ogni frammento della sua storia. Storia nella sua pienezza, non riconducibile al crimine subito! Anche questa è un'attenzione che dobbiamo avere: in coloro che subiscono un trauma come l'abuso si innesta un processo interiore che le porta a identificarsi con ciò che hanno sofferto. Il modo in cui parliamo e scriviamo di loro – e ci relazioniamo con loro – è molto importante. 'Vittima' certamente esprime la gravità del reato che ha travolto la loro vita e calpestato la loro persona, ma ciascuna persona è molto di più di ciò che ha patito e che sta cercando di superare. Non dobbiamo dimenticarlo!» (CENCINI, DIODATO, UGOLINI, *Abusi nella Chiesa*, 269).

<sup>83</sup> LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 29.

<sup>84</sup> Cfr. *ibidem*, 4.

<sup>85</sup> Cfr. L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana. Basi interdisciplinari*, I, EDB, Bologna 1985, 43-69.

perché occorre aiutare l’uomo a vivere la responsabilità collettiva e a vedere nel cambiamento, persino nelle crisi, una sfida da riconoscere e cogliere.<sup>86</sup> Questo atteggiamento ci solleva da una statistica dei dati e ci aiuta a comprendere i processi, nascosti dietro ad atteggiamenti assunti o scelte evitate.<sup>87</sup>

## V. CONCLUSIONE

Concludendo questa riflessione, che si mostra complessa per la sua struttura e i temi trattati, possiamo affermare che è possibile costruire una teologia dell’abuso, valorizzando una “cattedra della sofferenza”, compresa e vissuta soteriologicamente. In tal modo, la risposta agli abusi, formulata in ambito teologico, assume forme diverse da quelle sorte in altre discipline umane. L’ideale del Regno di Dio, che già viene in questo tempo segnato dalle sfide degli abusi, si realizza progressivamente, nella misura in cui questa idealità si lascia illuminare dalla fede delle vittime.

Come la fede è l’elemento che permette all’abusato il suo cammino da vittima a “risorto”, così la conoscenza, nella fede, degli abusi, attraverso la fede degli abusati, apre a orizzonti di resurrezione ecclesiale.

Senza la fede, senza gli occhi dell’amore, il mondo è troppo cattivo perché Dio sia buono, perché un Dio buono esista. Ma la fede riconosce che Dio assegna agli uomini la loro libertà, vuole che siano persone e non semplicemente suoi automi, li chiama all’autenticità superiore che supera il mal col bene. Così la fede è connessa col progresso umano e deve affrontare la sfida del declino umano. Infatti, la fede e il progresso hanno una radice comune nell’auto-trascendenza conoscitiva e morale dell’uomo. Promuovere uno dei due è promuovere indirettamente l’altro. [...] Soprattutto, la fede ha il potere di disfare il declino. [...] Esso impone ai singoli le pressioni sociali, economiche e psicologiche che, a motivo dell’umana fragilità, equivalgono a determinismi. Moltiplica e accumula gli abusi [...]. Non è la propaganda, né la discussione, bensì è la fede religiosa che libererà la ragionevolezza umana dalle sue prigioni ideologiche.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Cfr. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 77-84.

<sup>87</sup> Cfr. IDEM, *Positive and Systematic Theology, and Meaning*, in R.M. DORAN, R.C. CROCKEN (edd.), *Collected Works of Bernard Lonergan*, 22: *Early Works on Theological Methods 1*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2010, 191-192.

<sup>88</sup> LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 166.

Infatti, come la fede aiuta l'auto-trascendenza dell'uomo e rompe le catene dell'egoismo e del ripiegamento su sé stessi, così una teologia dell'abuso dovrà favorire risposte intenzionali ai valori.<sup>89</sup>

Questi ultimi, infatti non designano un'idealità da raggiungere, ma promanano dalla conoscenza della realtà e determinano lo sviluppo dei sentimenti morali grazie ai quali l'uomo si scopre capace di scegliere tra diverse alternative, di mantenere in se stesso la tensione fra creatura e Creatore, ma anche di incamminarsi verso l'autenticità. Questa svolta esistenziale, in teologia, sorge dalla conversione intellettuale del teologo e introduce nella responsabilità personale di promuovere lo sviluppo del singolo, della comunità, del significato e di questi valori individuali che, trasmessi di generazione in generazione, diventano patrimonio dell'intera comunità.<sup>90</sup>

Si tratta, in ogni caso, di valori che non vengono semplicemente custoditi nello scrigno del passato, ma che permettono all'intera comunità di agire per il bene del singolo e della comunità tutt'intera, invertendo il declino e promuovendo la redenzione della storia.

<sup>89</sup> Cfr. *ibidem*, 78-83; 90-93.

<sup>90</sup> Per una adeguata definizione di giudizio di valore: «I giudizi di valore veri vanno al di là dell'auto-trascendenza meramente intenzionale senza raggiungere la pienezza dell'auto-trascendenza morale. Tale pienezza non è meramente il conoscere, ma anche il fare, e l'uomo può conoscere ciò che è giusto senza farlo. Tuttavia, se conosce ma non adempie, o deve essere abbastanza umile da riconoscere di essere un peccatore, oppure incomincerà a distruggere il suo essere morale col razionalizzare, con l'asserire che ciò che meramente è bene in realtà non è affatto bene. Il giudizio di valore, allora, è esso stesso una realtà dell'ordine morale. Per mezzo di esso il soggetto va al di là del puro e semplice conoscere. Per mezzo di esso il soggetto si costituisce come prossimamente capace di auto-trascendenza morale, di benevolenza, di beneficenza, di vero amore» (Cfr. LONERGAN, *Metodo in Teologia*, 73).