

# PROMOTIO IUSTITIAE



## Riflessione

Il binomio Fede e  
Giustizia nel Decreto 4  
della Congregazione  
Generale 32  
José Virtuoso SJ

---

EXCHANGES ÉCHANGES INTERCAMBIOS SCAMBI

## Ricordando il Ruanda

Mark Raper SJ

Emmanuel Uwamungu SJ

William O'Neill SJ

Théoneste Nkeramihigo SJ

Octave Ugirashebuja SJ

Michel S.Kamanzi SJ

Aloys Mahwa SJ

Yves Djofang SJ

Christian Uwe SJ

Jean Gasenge SJ

## Dibattito

Il binomio  
Fede-Giustizia

### Partecipanti

Stefano Bittasi SJ

Anthony Carroll SJ

David Eley SJ

George Keerankeri SJ

João Batista Libânio SJ

Alain Thomasset SJ

Pedro Trigo SJ

Redattore:	Fernando Franco S.J.
Redattrice Associata:	Suguna Ramanathan
Coordinatrice di Redazione:	Liliana Carvajal
Grafica:	Daniele Frigeri S.J.

Il Segretariato per la Giustizia Sociale della Curia Generalizia della Compagnia di Gesù (Roma) pubblica *Promotio Iustitiae* in italiano, inglese, francese e spagnolo, utilizzando carta senza cloro (TCF).

Per ricevere PJ basta inviare il proprio indirizzo postale alla Redazione, indicando la lingua desiderata.

*Promotio Iustitiae* è disponibile anche sul World Wide Web, all'indirizzo: **[www.sjweb.info/sjs](http://www.sjweb.info/sjs)**

E' gradito un breve commento da parte di chi sia colpito da un'idea presentata in questo numero. Chi desidera inviare una lettera a PJ perché sia pubblicata in uno dei prossimi numeri, è pregato di farla pervenire per posta ordinaria, elettronica o per fax al recapito indicato sulla copertina.

S'incoraggia la riproduzione degli articoli pubblicati; si prega di indicare *Promotio Iustitiae* come fonte, dandone l'indirizzo e inviando una copia della pubblicazione alla Redazione. Grazie!

<b>EDITORIALE</b>	<b>5</b>
<i>Fernando Franco S.J.</i>	
<b>RIFLESSIONE</b>	<b>6</b>
<b>Il Binomio Fede e Giustizia nel decreto IV della CG 32</b>	
<i>José Virtuoso SJ</i>	
<b>RICORDANDO IL RUANDA</b>	<b>11</b>
<b>ANALISI</b>	<b>11</b>
<b>Ricordando il Ruanda 1994 - 2004</b>	
<i>Mark Raper SJ</i>	
<b>Il genocidio come crimine politico</b>	
<i>Emmanuel Uwamungu SJ</i>	
<b>Ricordare il male: riflessioni sul genocidio in Ruanda</b>	
<i>William R. O'Neill SJ</i>	
<b>RIFLESSIONE</b>	<b>18</b>
<b>Il genocidio come sfida etica</b>	
<i>Théoneste Nkeramihigo SJ</i>	
<b>Può il genocidio disegnare una nuova partenza?</b>	
<i>Octave Ugirashebuja SJ</i>	
<b>RICONCILIAZIONE</b>	<b>22</b>
<b>Riconciliazione?</b>	
<i>Michel S. Kamanzi SJ</i>	
<b>Ruanda: Il ritorno alla vita dieci anni dopo il genocidio</b>	
<i>Aloys Mahwa M SJ</i>	
<b>Mai più questo</b>	
<i>Yves Djofang SJ</i>	
<b>Insieme abbiamo un futuro</b>	
<i>Christian Uwe SJ</i>	

**TESTIMONIANZA** \_\_\_\_\_ 31

**Dieci anni!**

*Jean Gasenge SJ*

**DIBATTITO** \_\_\_\_\_ 33

**Il Binomio Fede-Giustizia**

*Stefano Bittasi SJ*

*Anthony Carroll SJ*

*David Eley SJ*

*George Keerankeri SJ*

*João Batista Libânio SJ*

*Alain Thomasset SJ*

*Pedro Trigo SJ*

**POEMA** \_\_\_\_\_ 47

**Amarezza e Paradossi. Il Grido delle mie Lagrime Insanguinate**

*Bienvenu Mayemba K.-B. SJ*

## EDITORIALE

**I**n uno dei suoi numeri di marzo, la rivista *The Economist*, conosciuta per la sua incondizionata, anche se illuminata difesa della politica neo-liberale, ha pubblicato un articolo in cui attacca la recente preoccupazione accademica circa l'allarmante crescita in tutto il mondo dei livelli di disuguaglianza economica e del ruolo che la stessa disuguaglianza gioca nel rendere impossibile qualsiasi sforzo di riduzione della povertà. Un simile attacco rivela la paura che le sempre più profonde rughe che attraversano il volto stanco e teso del neo-liberalismo possano dargli le sembianze di un uomo vecchio e sconfitto.

Non si tratta di mere parole. Riflettiamo su quanto segue. Dalla caduta del muro di Berlino le guerre hanno provocato più di cinque milioni e mezzo di vittime. Quel che è ancora peggio: circa l'80% di queste vittime sono civili. La maggior parte dei conflitti armati si sviluppa in paesi con un reddito pro capite basso, rasi al suolo da mafie locali e da eserciti privati; conflitti che vengono sostenuti da interessi economici nascosti ma ben orchestrati, alla ricerca di petrolio, risorse minerali e legno. E' arrivato il momento di accettare il fatto che ci sentiamo costantemente tra le grinfie feroci della povertà e della guerra.

La relazione fra la povertà e la guerra è allarmante perché rivela un rapporto di causa ed effetto: da un lato le disuguaglianze strutturali economiche, sociali e politiche e dall'altro i conflitti armati. I responsabili della politica neo-liberale devono preoccuparsi ed allarmarsi, perché questa violenza in continua crescita, comincia a penetrare ed a colpire i punti deboli del mondo ricco e comincia a propagare il virus altamente contagioso e distruttivo della paura tra coloro che sono abituati a vivere nella sicurezza confortante di una società del benessere.

Ricordando il decimo anniversario della tragedia del Ruanda, *Promotio Iustitiae*, invita i suoi lettori a contemplare questa piaga della violenza e della guerra attraverso gli occhi delle vittime, di quelle donne e di quei bambini che a volte appaiono come il simbolo spoglio di un Crocifisso senza senso. Non possiamo più

continuare ad eludere la responsabilità di una denuncia dei livelli insostenibili di disuguaglianza strutturale tra le nazioni e all'interno delle nazioni stesse, disuguaglianze che rappresentano un terreno fertile per il risentimento, per il malcontento e per l'odio. "L'ingiustizia non è solamente una *conseguenza* del conflitto ma spesso è anche un *sintomo* e una *causa* del conflitto" (Rama Mani).

L'iniziativa di ricordare i nostri morti del Ruanda è nata all'interno di un gruppo di giovani gesuiti africani. La proposta è poi cresciuta in un dialogo con il Segretariato e con altri gesuiti. Tutti gli articoli sono stati esaminati da un comitato di tre gesuiti, nominato dal Superiore Regionale della Regione del Ruanda-Burundi. Le poche modifiche suggerite sono state accettate con generosità dagli autori. Siamo loro grati per aver condiviso con noi la loro speranza ed il loro dolore. Questo numero termina con un poema sul dolore e sulla speranza dell'Africa. Siamo grati inoltre a tutti quei gesuiti che hanno partecipato al dibattito sul binomio Fede-Giustizia. Con la pubblicazione di questi pochi ulteriori articoli consideriamo concluso, per ora, il dibattito. Alcuni dei temi trattati hanno trovato eco fra molti gesuiti di tutto il mondo. Un gesuita del Cile ci ha invitati a leggere un suo editoriale sulle caratteristiche della nuova città di Santiago, che si manifesta "attraverso la segregazione dei quartieri ricchi e attraverso la frammentazione dei poveri in quartieri isolati". Termina con una domanda che facciamo nostra: "Come possiamo comunicare il messaggio evangelico ed ignaziano di lotta per la giustizia in una società che diventa sempre più pluralista e secolarizzata?".

Gli articoli sul genocidio in Ruanda e quelli che completano il dibattito sul binomio Fede-Giustizia occupano uno spazio maggiore rispetto ad un numero ordinario di *Promotio*. Abbiamo così deciso di pubblicarli insieme e realizzare un **numero doppio** di *Promotio Iustitiae*. Il prossimo numero di novembre riporterà il discorso del Padre Generale e gli Atti dell'incontro dei Coordinatori del maggio 2004.

Fernando Franco SJ

# RIFLESSIONE

## IL BINOMIO FEDE E GIUSTIZIA NEL DECRETO 4 DELLA CG 32

José Virtuoso SJ

**I**l decreto 4 della Congregazione Generale (CG) 32 della Compagnia di Gesù stabilisce che il rapporto tra fede e giustizia costituisce la chiave ermeneutica per discernere il contenuto della missione dei Gesuiti nel mondo contemporaneo. Questa prospettiva inaugura nella storia dell'Ordine una nuova tappa, che segna la sua comprensione del mondo, la spiritualità, le attività, i conflitti da affrontare.

Pensiamo che sia opportuno ricostruire la storia del decreto per capire come le sue affermazioni tentarono di interpretare il Carisma dell'Ordine a partire dalle attese della Chiesa più innovative ed attente ai contesti storici del tempo. Recuperare tale storia ci permetterà di capire meglio come nel passato recente della Compagnia abbiamo pensato le nostre possibilità di azione nella società.

### COSTRUZIONE DEL DECRETO 4

#### Antecedenti

Dopo la Congregazione dei Procuratori del 1970 si iniziò la preparazione della CG 32 della Compagnia di Gesù. A nessuno sfuggiva che la Compagnia stesse attraversando un momento di grande effervescenza e di tensioni difficili da nascondere. La Congregazione annunciata pretendeva di canalizzare tutto quel dinamismo, che eccitava alcuni e sconcertava altri, tanto all'interno come all'esterno dell'Ordine. Così dice lo studio sociologico più completo che sia stato fatto sul processo vissuto dalla Compagnia di Gesù a partire dall'impatto del Concilio Vaticano II e la CG 31 fino allo svolgimento della seguente CG nel dicembre del 1974<sup>1</sup>.

In questo contesto di cambiamenti e trasformazioni, una preoccupazione che molto presto si manifestò con voci differenti fra i Gesuiti del mondo fu il rapporto tra la missione dell'Ordine e il problema dell'ingiustizia. Il Sinodo dei Vescovi del 1971, che propose la promozione della giustizia come una dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo per la liberazione da tutte le situazione oppressive<sup>2</sup>, ebbe un

grande peso nella diffusione di tale preoccupazione. Nella stessa linea, un'influenza notevole nella propagazione di questa inquietudine interna alla Compagnia venne dalla leadership attiva che il P. Pedro Arrupe assunse nel promuovere nuove sensibilità teologiche sull'argomento della giustizia e sulle relative implicazioni rispetto alla spiritualità cristiana e all'evangelizzazione<sup>3</sup>.

Nella Chiesa dell'America Latina l'inquietudine per la giustizia già aveva trovato un'espressione istituzionale nelle dichiarazioni della II Conferenza dell'Episcopato dell'America Latina, tenutasi a Medellín nel 1968. Dalle sue conclusioni, in pochi anni nacque una nuova teologia, la Teologia della Liberazione, di cui la prima opera sistematica fu il libro del P. Gustavo Gutiérrez, nel 1971, che porta il medesimo titolo.

Nella stessa America Latina la Compagnia di Gesù, per l'impulso del P. Arrupe e del contesto ecclesiale del quale abbiamo parlato, si propose -almeno attraverso la voce dei suoi provinciali- di assumere le esigenze di trasformazione del continente rappresentate dai poveri e dagli oppressi e dalle loro richieste di liberazione<sup>4</sup>.

---

***Un'influenza notevole nella propagazione di questa inquietudine interna alla Compagnia venne dalla leadership attiva che il P. Pedro Arrupe assunse***

---

<sup>1</sup>Cfr: Faase, Thomas Philip: *Making the Jesuits More Modern*. Washington, DC, University Press of America, 1981. Tra i segni delle tensioni interiori causate dai cambiamenti nell'Ordine, quest'autore osserva che: "Fra il 1966 e il 1974, 1.500 sacerdoti lasciarono la Compagnia, e il numero complessivo dei suoi membri diminuì di 6.500 gesuiti." Faase, Thomas Philip: *Making the Jesuits More Modern*. Op. Cit. p. 47.

<sup>2</sup>Le conclusioni finali del Sinodo Mondiale dei Vescovi del 1971 proposero alla Chiesa Cattolica di guardare "i segni dei tempi" che rivelano l'esistenza di ingiustizie serie che avvolgono il mondo in una rete di poteri, oppressioni ed abusi, che soffocano la libertà ed impediscono alla maggior parte dell'umanità di partecipare alla costruzione e ai frutti di un mondo più uguale e più fraterno. Contemporaneamente, i Vescovi si accorsero di un movimento nascosto che cominciava a spingere il mondo dal basso... Nei gruppi e anche tra gli stessi popoli nasceva una coscienza nuova, che li scuoteva contro la rassegnazione al fatalismo e li incoraggiava alla liberazione e a divenire responsabili del proprio destino. Apparvero movimenti umanitari che riflettevano la speranza di un mondo migliore e la volontà di cambiare quel che non poteva più essere tollerato. A partire da questa situazione si incominciò ad ascoltare la Parola del Vangelo che chiede alla Chiesa di impegnarsi a favore delle aspirazioni di liberazione di coloro che soffrono la violenza e sono oppressi da meccanismi ingiusti. In tale linea, il Sinodo propose la sua tesi fondamentale: "L'azione per la giustizia e la trasformazione del mondo ci appare chiaramente come una dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione dell'umanità e la liberazione da tutte le situazione oppressive." (Conclusioni N. 5).

<sup>3</sup>Cfr: Intervento del P. Arrupe al Sinodo del 1971: "Contributo della Chiesa alla promozione della Giustizia." Vedi anche il discorso pronunciato al Congresso Mondiale degli ex-Alunni, tenutosi a Valencia nel 1973.

<sup>4</sup>Cfr.: Documento congiunto dei Superiori Maggiori della Compagnia di Gesù in America Latina. Rio de Janeiro, maggio 1968.

## La preparazione della CG 32

La preparazione alla CG 32 cominciò ufficialmente con la convocazione della commissione preparatoria e la nomina del relativo Presidente, P. Jean-Yves Calvez, nell'aprile di 1971<sup>5</sup>. Il processo di preparazione della Congregazione si sviluppò in un lungo cammino di discernimento di tutti i Gesuiti, sia individualmente sia nelle comunità, nelle province e come corpo universal<sup>6</sup>. Seguendo tale metodologia, si stabilì un programma di discussioni che abbracciasse i vari temi considerati rilevanti per l'Ordine dalla CG 31<sup>7</sup>.

Curiosamente, come osserva Jean-Yves Calvez, la preoccupazione per la giustizia comparve solo come uno fra i molti temi dibattuti nella fase remota della preparazione. I verbali delle discussioni denotano una grande

**La maggior parte di questi postulati sulla giustizia era ispirata dal testo del postulato sulla medesima materia elaborato dalla Congregazione Provinciale del Messico**

varietà di posizioni a questo proposito<sup>8</sup>. Da quelli che chiedevano una maggiore concretezza ed operatività nella formulazione che apparve nel documento "sulle 46 proposte"<sup>9</sup> fino a quelli che dicevano che "se vogliamo cercare una maniera sicura per distruggere la Compagnia di Gesù, basta politicizzarla"<sup>10</sup>.

Tuttavia, la preparazione prossima alla Congregazione Generale suscitò un dinamismo diverso. Nella sua lunga lettera di convocazione, il P. Arrupe sottolineava quello che sarebbe stato il suo obiettivo centrale: "... la necessità di cercare, precisare e concretizzare, ancora di più e in maniera più efficace, il servizio che la Compagnia deve rendere alla Chiesa in un mondo che sta cambiando così rapidamente, e la necessità di rispondere in tal modo alla sfida che il mondo ci presenta..."<sup>11</sup> I postulati delle Congregazioni Provinciali risposero fondamentalmente a questo obiettivo. Di fatto, giunsero alla CG 32 tantissimi postulati sull'apostolato in generale, la missione ed il carisma dell'Ordine. All'interno di questo insieme ce ne fu un numero proporzionalmente molto elevato sull'apostolato sociale, l'impegno sociale di tutta la Compagnia, la preoccupazione per i poveri, la priorità dell'attenzione verso di loro. In particolare, la discussione sul voto di povertà nell'Ordine assunse una forte connotazione sociale e politica. Si disse che l'esperienza della povertà evangelica implica una profonda partecipazione alla lotta dei poveri per la liberazione e al loro modo di vivere<sup>12</sup>.

Le Congregazioni Provinciali mandarono 40 postulati sulla promozione della giustizia: di essi, 15 provenivano dall'Asia, 9 dall'America Latina, 10 dagli Stati Uniti, 3 dal Canada e 3 dall'Europa.

Secondo Jean-Yves Calvez, la maggior parte di questi postulati sulla giustizia era ispirata dal testo del

postulato sulla medesima materia elaborato dalla Congregazione Provinciale del Messico, che fin dal 20 gennaio di 1974<sup>13</sup> fu diffuso in parecchie lingue e dunque servì come modello. Questo postulato proponeva:

1. *Che la Congregazione Generale definisse esplicitamente, fin dall'inizio dei lavori, un'opzione della Compagnia sui problemi della giustizia internazionale, in modo che tutte le deliberazioni della Congregazione circa la nostra vita e la nostra missione nel mondo di oggi fossero situate nella prospettiva di tale opzione fondamentale.*

2. *Che la Congregazione approvasse - ed affidasse poi al Padre Generale per l'esecuzione - un programma di riflessione per tutti i membri della Compagnia sui problemi della giustizia internazionale*<sup>14</sup>.

## Redazione del decreto 4

All'inizio dei lavori, la Congregazione pose il problema della giustizia al quarto posto in un elenco di sei grandi temi prioritari per la discussione. Si vide che, data l'importanza di tutti i temi scelti, era necessario stabilire una 'priorità delle priorità, cioè un tema che fosse considerato per primo e diventasse il punto di vista da cui trattare poi le altre questioni. Fu scelto l'argomento dei "criteri del servizio apostolico oggi e la promozione della giustizia". Dopo parecchie discussioni generali, si

<sup>5</sup>Cfr: Lettera a tutta la Compagnia del P. Pedro Arrupe 3/04/1971.

<sup>6</sup>Cfr: Lettera a tutta la Compagnia del P. Pedro Arrupe 25/12/1971.

<sup>7</sup>Il processo di preparazione remoto della CG. 32 si prolungò dall'aprile del 1971 fino alla convocazione delle congregazioni provinciali dell'8 settembre 1973, passo immediatamente anteriore allo svolgimento della CG. 32, convocata per l'1 dicembre 1974. In questo periodo di preparazione si sviluppò un processo di discussione e selezione delle proposizioni considerate più importanti per rispondere alle inquietudini della Compagnia, a partire dai documenti elaborati dalla Commissione preparatoria. Ugualmente i segretari speciali prepararono sulle aree di loro competenza studi speciali, che furono poi analizzati all'interno dei corrispondenti settori apostolici delle province. A giudicare dal metodo seguito, certamente la Compagnia di Gesù discusse largamente e come corpo le questioni che più interessavano i suoi membri e riuscì ad organizzare su di esse un ampio consenso.

<sup>8</sup>Calvez, Jean-Yves: *Fede e Giustizia. La dimensione sociale della evangelizzazione*. Santander, editrice Sal Terrae, 1985. p. 40 - 44.

<sup>9</sup>La sintesi di "46 proposte" inviate dalla Commissione preparatoria alle province per il loro studio nel settembre del 1972 conteneva 6 proposte sul tema della giustizia, raccolte nel sottocapitolo "I Gesuiti e la politica". Cfr: Documentazione sulla tappa preparatoria remota della CG. 32.

<sup>10</sup>*Sintesi delle riflessioni fatte nelle province sulle "46 proposte"*. Ottobre 1972-Febbraio 1973. p. 27. Documentazione sulla fase preparatoria remota della CG. 32.

<sup>11</sup>P. Pedro Arrupe: Convocazione della CG. 32.

<sup>12</sup>In totale giunsero alla CG. 32 1.020 postulati; di questi, 934 erano stati inviati dalle Congregazioni Provinciali. Cfr: Postulati per la CG. 32.

<sup>13</sup>Cfr: Calvez, Op. Cit. pp. 45 - 46.

<sup>14</sup>Congregazione Provinciale della Provincia del Messico, febbraio 1974.

decise di aggiungere un ulteriore tema: la missione della Compagnia di Gesù come corpo<sup>15</sup>.

Le tre commissioni riunite scrissero quattro versioni di un documento che pretendeva realizzare una sintesi dei punti principali dei temi trattati. Le proposte presentate erano estremamente ampie e furono lungamente dibattute, con l'aggiunta di molte correzioni o proposte di cambiamenti nell'impostazione. Così il testo definitivo fu approvato solo negli ultimi giorni della Congregazione<sup>16</sup>.

La prima versione di quello che infine diventò il decreto 4 fu presentata nell'Assemblea Generale l'1 febbraio 1975. In tale sessione i temi della missione della Compagnia di Gesù nel mondo d'oggi, delle opzioni apostoliche fondamentali, tra le quali era compresa la promozione della giustizia, dei criteri dell'apostolato e delle caratteristiche della Compagnia di Gesù in quanto corpo apostolico, vennero presentati separatamente. La prima versione costituiva un lungo elenco delle preoccupazioni principali che su questi temi erano state inviate alla Congregazione Generale. Ci fu uno sforzo di sintesi in ognuno dei sottotemi trattati ma non si tentò nessuna visione sistematica d'insieme<sup>17</sup>. La seconda versione, presentata il 7 febbraio, tenne conto dei suggerimenti ma mantenne la medesima struttura della prima.

La terza versione fu presentata il 18 febbraio e conteneva invece già la formulazione che caratterizzò poi il decreto 4, benché si continuò a rielaborarla fino a giungere ad una sintesi più rifinita:

La missione della Compagnia di Gesù oggi è di porsi al servizio della fede. Parte integrante di questo servizio è la promozione della giustizia e di uno sviluppo dell'umanità in cui ciascuno possa riconciliarsi con gli altri e diventi possibile che tutti arrivino alla conoscenza ed all'amore di Dio<sup>18</sup>.

Il testo finale, presentato e corretto nella sessione della Congregazione che si tenne fra l'1 ed il 3 marzo, offrì la seguente formulazione centrale:

In sintesi, la missione della Compagnia di Gesù oggi è il servizio della fede, di cui la promozione della giustizia costituisce un'esigenza assoluta, in quanto fa parte di quella riconciliazione degli uomini, richiesta dalla loro riconciliazione con Dio<sup>19</sup>.

<sup>15</sup>Atti della CG. 32.

<sup>16</sup>Ibid.

<sup>17</sup>Cfr: Documenti Nostra Missione Oggi. Commissione I, II, IV. Versioni del 1/2/75 e 7/2/1975.

<sup>18</sup>Documenti Nostra Missione Oggi. Commissione I, II, IV. 18/2/1975.

### **Contenuto del Decreto**

Il teologo Juan Alfaro, che partecipò come delegato alla CG 32, riassume nel seguente schema il contenuto del decreto 4:

- a) Il primato della missione apostolica della Compagnia: la diaconia della fede;
- b) L'impegno per la promozione della giustizia, in quanto richiesto oggi dal servizio della fede;
- c) La ragione del legame fra il servizio della fede e la promozione della giustizia è la riconciliazione degli uomini con Dio (formula paolina della salvezza cristiana). Questa riconciliazione implica la riconciliazione degli uomini fra di loro nell'amore e nella giustizia<sup>20</sup>.

Questo testo porta con sé una serie di novità importanti. In primo luogo, la promozione della giustizia non è soltanto un'esigenza della fede e della evangelizzazione, così come avevano indicato gli ultimi Sinodi<sup>21</sup>; nel caso dei Gesuiti, essa si trova incorporata nella missione della Compagnia di Gesù come un elemento costitutivo, nel quale viene attualizzata la stessa Formula dell'Istituto. La promozione della giustizia acquistò allora una tale rilevanza da diventare un segno dell'identità dei Gesuiti, cioè della loro spiritualità, della loro espressione della

professione dei voti religiosi e dei criteri che definiscono la missione apostolica. Tutto ciò ebbe una ripercussione molto importante nella vita concreta della Compagnia di Gesù, perché da allora in poi la promozione della giustizia non rimaneva soltanto una richiesta 'dei segni dei tempi', secondo la frase del Concilio Vaticano II, o una proposta che deriva da una visione teologica ed ecclesiale particolare, ma veniva proposta come nota costitutiva, sia corporativa che personale<sup>22</sup>.

Quando presenta il legame fra fede e giustizia nella missione della Compagnia, il decreto 4 si preoccupa specialmente di evidenziare il carattere attivo di tale rapporto. Praticamente, dà per scontate le ragioni

<sup>19</sup>Versione finale del decreto 4 della CG 32, n. 2.

<sup>20</sup>Alfaro, Juan: "Alocución a un grupo de jesuitas en la ciudad de México" 21/8/1975.

<sup>21</sup>Al Sinodo dei Vescovi del 1971 seguì il Sinodo del 1974 dedicato al tema dell'evangelizzazione. Uno dei problemi affrontati dai Vescovi fu la relazione tra Evangelizzazione e liberazione. Nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975), Paolo VI riportò la discussione sinodale nei seguenti termini: "L'interpellazione reciproca che si stabilisce tra Vangelo e vita concreta esige ai nostri giorni che il Vangelo porti un messaggio vigoroso a proposito della liberazione dalle ingiustizie..." (E.N. n. 29).

<sup>22</sup>Cfr: Bisson, Peter: *Toward a soteriological and theological grounding of the promotion of justice*. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2001.



teoriche ed insiste invece sulla promozione della giustizia come servizio alla fede e come segno di ciò che la fede annuncia, ossia la riconciliazione degli uomini con Dio<sup>23</sup>. Tuttavia, non viene spiegato che cosa si intenda con 'giustizia', e dunque rimane un vuoto teorico su un punto chiave.

Secondo vari indizi, pare che questo vuoto sia stato lasciato volontariamente e si fece uso di molti aggettivi per evitare di entrare nel sostantivo<sup>24</sup>. Il processo di elaborazione del decreto, così come lo abbiamo ricostruito, permette di dedurre che forse una delle ragioni probabili di questa mancanza fu la presenza di disaccordi teorici di fondo<sup>25</sup>, che non potevano essere superati nel tempo limitato della Congregazione Generale; perciò fu necessario accettare alcune ambiguità per ottenere un testo su cui ci fosse consenso. Un'altra caratteristica importante da sottolineare è l'importanza che il decreto 4 e gli altri decreti principali della CG 32 attribuiscono alla storizzazione della missione apostolica, in accordo con gli obiettivi proposti dalla lettera di convocazione del P. Arrupe. In effetti, la parola 'mondo' appare 30 volte nel decreto 4, ed espressioni come 'oggi' o 'il nostro tempo' sono usate frequentemente. Ci sono pure numerose altre formule equivalenti: 'i nostri contemporanei', 'uomini e donne dei nostri tempi'. Nella stessa linea, vengono segnalati i problemi concreti di cui bisogna prendersi cura: le strutture sociali, le ingiustizie che subiscono i poveri, le aspirazioni di liberazione dei popoli, ecc. Tutto questo implica un certo atteggiamento che cerca di coinvolgersi nella storia, desiderando rispondere effettivamente alle sue problematiche e costruire in essa segni di salvezza, segni che indichino la volontà di Dio per gli uomini. Evidentemente risuonano qui le indicazioni delle Costituzioni *Gaudium et spes* e *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II<sup>26</sup>.

## LE POTENZIALITÀ DEL DECRETO 4 NELL'ORIENTARE LA PREOCCUPAZIONE PER LA GIUSTIZIA NELLA COMPAGNIA DI GESÙ

Il decreto 4 è riuscito a mettere a fuoco il rapporto tra fede e giustizia a partire dalle stesse esigenze della fede della Chiesa. La giustizia è intesa come un segno efficace della riconciliazione degli uomini con Dio e fra di loro. Il servizio della fede allora implica necessariamente il servizio alla giustizia, come servizio storico sacramentale che annuncia la speranza definitiva della riconciliazione escatologica.

Tuttavia, la Compagnia di Gesù fu in grado di riempire di contenuti concreti quest'orizzonte soltanto in quelle Chiese in cui la coscienza ecclesiale aveva maturato alla luce della riflessione promossa con forza dal

Concilio Vaticano II e dallo stesso Papa Paolo VI. Tale fu il caso dell'America Latina, dove grazie alla riflessione della II e III Conferenze Episcopali Latino-Americane (1968 e 1979) ed alla sistematizzazione offerta dalla teologia della liberazione, la Compagnia poté elaborare una struttura di comprensione specifica, ciò che ha implicato l'assunzione della preoccupazione per la giustizia come richiesta della fede e della missione evangelizzatrice<sup>27</sup>.

### *Fede e Giustizia in America Latina*

Il punto di partenza della riflessione ecclesiale nell'America Latina, che poi viene raccolto e rielaborato dalla teologia della liberazione, è l'esistenza di un popolo credente e sfruttato, il quale nell'approfondimento della propria fede trova un dinamismo di liberazione.

In tale prospettiva, la giustizia rappresenta una forma efficace di amore, che può essere dedotta anche dalla stessa prassi di Gesù nei Vangeli e dall'esperienza del modo in cui Dio si rivela al suo popolo nell'Antico Testamento. Il caso paradigmatico è la rivelazione di Yahvè a Mosè nel deserto, nel libro dell'Esodo. Un paradigma che continua in maniera molto chiara in tanti profeti e nelle tradizioni storiche e sapienziali del Vecchio Testamento<sup>28</sup>.

Ecco alcuni tratti caratteristici di questa forma di amore, secondo la rivelazione biblica generale e particolare e il modo di agire di Gesù nei Vangeli:

- L'amore come giustizia cerca in primo luogo l'onestà di fronte alla realtà e constata l'esistenza di una grande maggioranza di uomini e donne che sono in situazione di debolezza davanti ad altri. Una debolezza che li mette in pericolo di morte o che li lascia alla mercé dei forti e potenti o che semplicemente li rende sfruttati ed oppressi. La giustizia comincia quindi come un giudizio,

<sup>23</sup>Idem. pp. 90 – 91.

<sup>24</sup>Per alcuni, questa è una delle cause per cui la promozione della giustizia nell'Ordine assunse molti significati ambigui, tanto dal punto di vista delle implicazioni nel campo sociale che dalla prospettiva teologica. Ciò costrinse il P. Arrupe a scrivere molte lettere con spiegazioni e precisazioni.

<sup>25</sup>Questi disaccordi sono influenzati fortemente dal conflitto Est-Ovest. Alcuni Gesuiti temevano che dietro la preoccupazione per la giustizia, esistesse un'influenza aperta dei processi che stavano sviluppandosi nei paesi socialisti. Altri Gesuiti, provenendo da quei paesi, guardavano con timore le conseguenze che una politicizzazione aperta dell'Ordine poteva avere per il loro apostolato e la sicurezza delle loro vite.

<sup>26</sup>Bisson, Peter: *Toward a soteriological and theological grounding of the promotion of justice* Op. Cit, pp. 93 – 98.

<sup>27</sup>Cfr. Ellacuría, Ignacio: "Fe y Justicia", 1976. Sobrino, Jon: "La promoción de la justicia como exigencia esencial del mensaje evangélico" in *Revista ECA* N. 371, 1979

<sup>28</sup>Cfr. Aguirre, Rafael: "Justicia, perspectiva bíblica". In *Mysterium Liberationis*, Tomo II. Madrid, editrice Trotta, 1980. pp. 539 – 560.

certamente minimo, eppure decisivo, sulla verità che emerge dalla realtà. Un giudizio che qualificherà quella situazione come di peccato, perché in essa la volontà di Dio e della sua creazione è contraddetta<sup>29</sup>.

- Davanti alla scoperta che la vita della maggioranza dell'umanità è minacciata o negata, la giustizia cercherà di riparare dandole ciò che è necessario a partire dai livelli più elementari. Da parte sua, la fede tenderà di essere attiva e di operare per la salvezza nella storia in modo che diventi storia di salvezza. Ciò avverrà in una forma reale ed efficiente, ossia procurando un'autentica trasformazione, che permetta di passare da "condizioni di vita meno umane a condizioni di vita più umane," in accordo con la frase di Paolo VI. Per questo, occorre trovare la mediazione analitica più adatta ed i mezzi più realizzabili ed opportuni per arrivare ai fini proposti.
- Di conseguenza, la giustizia raggiunta sarà segno della fede, secondo la struttura della fede cristiana per la quale soltanto nella mediazione del segno Dio si rivela e si arriva a Lui. In effetti, nella Bibbia l'unico modo per arrivare a Dio è attraverso mediazioni, e per il cristiano la mediazione fondamentale di Dio nella storia è il Verbo fatto carne, Gesù suo Figlio. Noi accediamo a Dio attraverso i segni che ci rivelano la presenza dello Spirito di Gesù. La giustizia realizzata costituirà per i cristiani un segno della presenza nella storia di Dio, il quale ha reso possibile che effettivamente questa storia diventasse storia di salvezza per coloro che erano condannati a morte<sup>30</sup>.
- Davanti alla realtà di un mondo così pieno di povertà e di miseria, che non corrisponde alla volontà del Dio creatore ed è in contraddizione aperta con le promesse escatologiche, la volontà di Dio stesso - tante volte illuminata nel discernimento dal pensiero cristiano durante i secoli - è che l'uomo, attraverso il lavoro e la libertà, procuri le risorse necessarie per soddisfare i bisogni e le esigenze di ciascuno e costruisca un mondo dove tutti possano vivere nella fraternità. In maniera speciale Dio è vicino ai poveri e agli emarginati perché sono le vittime della grande povertà e miseria di questo mondo costruito in maniera opposta al progetto di Dio<sup>31</sup>.  
Il cristiano, a partire dalla fede, si schiera con l'uomo povero e cerca in questa opzione di essere solidale con le sue lotte e le sue speranze per costruire un mondo più in sintonia con il progetto creatore di Dio. Tale appello della fede a decidersi in favore del povero è rivolto sia ai poveri che a coloro che poveri non sono. Infatti il povero è invitato dalla fede a prendere consapevolezza di essere soggetto

creatore della storia e ad aprirsi alla solidarietà con gli altri; colui che non è povero è chiamato alla solidarietà con i fratelli poveri, facendo proprie le loro lotte e le loro speranze.

Originale Spagnolo  
Traduzione di Janette Estrada

Francisco José Virtuoso SJ  
Centro Gumilla, Apartado 4838  
Caracas 1010-A—VENEZUELA  
<jvirtuoso@etheron.net>

<sup>29</sup>Cfr: Sobrino, Jon: Op. Cit. p. 785.

<sup>30</sup>Cfr: Ellacuría, Ignacio, "Fe y Justicia" Op. Cit.

<sup>31</sup>Cfr: Gutiérrez, Gustavo: "Pobres y opción fundamental." In *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de teología*. Vol. 1. Madrid, editrice Trotta, 1990. pp. 303 – 322.

# RICORDANDO IL RUANDA

## ANALISI

### RICORDANDO IL RUANDA 1994 - 2004

Mark Raper, S.J.

**A**ll'inizio dell'aprile di quest'anno si svolgeranno migliaia di sommesse, tristi cerimonie di commemorazione in tutto il Ruanda. Anche la Settimana Santa cade nei primi giorni di aprile, ma la passione che il Ruanda rappresenterà una volta ancora, gli appartiene per intero. Dieci anni fa, il 6 aprile 1994, si scatenò un terribile genocidio che distrusse 800.000 vite ruandesi in 100 giorni. Questo meraviglioso paese centroafricano, densamente popolato, fu decimato e due milioni di suoi abitanti divennero profughi. Il mondo rimase scioccato, ma anche immobile senza fare niente.

Dal 1993 al 2000 io sono stato un assiduo frequentatore della regione dei "Grandi Laghi", come vengono spesso chiamati i paesi dell'Africa centrale per via dei 15 laghi che si trovano al loro interno, come i Laghi Tanganika, Victoria e Kivu. Dai primi mesi del 1993 ero stato in parecchie missioni nel vicino Burundi perché l'agenzia che dirigevo in quel tempo, il Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati (JRS), era stata sollecitata ad aiutare i rifugiati politici ed i profughi a fare ritorno alle loro case. Quando esplose la violenza in Ruanda, noi ci recammo a Bukavu in Zaire (ora Congo) nella parte meridionale del lago Kivu, che confina con la parte sud occidentale del Ruanda, per organizzare il possibile arrivo di rifugiati. L'intera comunità di una grande scuola dei gesuiti, l'Alfajiri College, fu d'accordo nel fornire loro assistenza, anche se nessuno di noi avrebbe potuto assolutamente immaginare l'oceano di umanità che si sarebbe ben presto riversato in questo remoto angolo del paese.

Una volta cessata la furia del conflitto, mi diressi verso la vicina capitale del Ruanda, Kigali, ormai abbandonata. Nel nostro centro di ritiro spirituale dei gesuiti, il Centre Christus, trovai la stanza impregnata di sangue, in cui proprio alcuni mesi prima, il 7 aprile, il primo giorno della strage, un gruppo di persone era stato assassinato. Tra loro c'erano tre gesuiti, Innocent Rutagambwe, Chrysologue Mahame, e Patrick Gahizi. Patrick era il superiore dei gesuiti in Ruanda ed il direttore del programma JRS, che aiutava i rifugiati fuggiti dal Burundi dopo l'assassinio del suo presidente nell'ottobre precedente. Io raccolsi una cartuccia usata che conservo ancora come una reliquia, insieme ad altre che ho tenuto provenienti dalla Liberia e dalla Bosnia.

Quando mi capitano tra le mani queste reliquie, io cerco un significato possibile a questi avvenimenti. Che cosa è accaduto veramente? Perché è accaduto? Potrebbe accadere qualcosa di simile anche a noi? Come ha potuto la comunità internazionale essere stata così rapida nel rispondere alla tragedia umana e allo stesso tempo così impotente nel poter intervenire per impedirla? Come possono i ruandesi piangere le loro perdite, trovare un vero senso di giustizia, riconciliarsi ed essere uniti come un vero popolo?

Cosa è accaduto? E' stato descritto come un conflitto etnico, come se quella verità fosse anche una risposta o una spiegazione. Il 6 aprile 1994, l'aereo su cui viaggiava il presidente ruandese Juvenal Habyarimana

---

*E' stato descritto  
come un conflitto  
etnico, come se  
quella verità fosse  
anche una risposta o  
una spiegazione*

---

venne abbattuto quando atterrò a Kigali. Il Presidente, un Hutu, si stava preparando, sulla spinta di una forte pressione internazionale, a ratificare il Trattato di Arusha, che avrebbe permesso di avviare un processo più democratico nel paese, malgrado corresse il rischio di perdere il controllo del proprio potere ventennale. Immediatamente, le Forze Armate Ruandesi (FAR) e la milizia Hutu (la *interahamwe*) istituirono blocchi stradali e andarono di casa in casa uccidendo Tutsi ed esponenti politici moderati Hutu. Il giorno seguente, dieci soldati belgi, appartenenti ad UNAMIR (le forze di pace ONU), assegnati alla guardia del Primo Ministro moderato Hutu, furono uccisi insieme al Primo Ministro.

È analizzando in profondità le componenti della società ruandese, che si possono trovare i fattori che ci aiutano almeno ad iniziare a capire. Il ritiro del potere coloniale, dopo la conquista dell'indipendenza nel 1962, sembrò accentuare le divisioni etniche, spesso manipolate attraverso la propaganda dei media, le ineguaglianze nelle procedure di assunzione e le discriminazioni nelle politiche relative all'istruzione. Vennero promosse concettualizzazioni etniche esclusive di ciò che significava essere Ruandese.

La popolazione del Ruanda, circa tre milioni negli anni sessanta, è aumentata giungendo a 7,5 milioni circa nel 1994 e la sua densità è stata tra le più alte nell'Africa Sub-Sahariana. La nuova esperienza del nazionalismo in Africa ha irrigidito i confini ed ha reso impossibile la pratica del naturale nomadismo tipica dei secoli precedenti. Dalla metà degli anni Ottanta, gli appezzamenti agricoli delle famiglie erano stati divisi il più possibile, lasciando molti secondi, terzi e quarti figli senza un reddito e senza un futuro. Circa in questo stesso periodo il mercato internazionale del principale prodotto del Ruanda, il caffè, crollò a metà del suo prezzo. Un altro fattore fu il crescente flagello dell'AIDS, che lasciò molti giovani senza le cure ed la guida dei propri genitori.

Con la conquista dell'indipendenza, i belgi avevano intensificato il loro contributo nell'educazione della popolazione Hutu, perciò molti ragazzi e un'alta percentuale di ragazze, per i livelli africani, ebbe l'opportunità di ricevere un'educazione in una scuola secondaria. In questo modo, le speranze e le aspettative di una parte significativa della popolazione giovane erano state alimentate dalla loro scolarizzazione, ma ora c'era chi veniva sradicato, lasciato senza terra, senza lavoro e senza futuro. Il Ruanda era come una foresta asciutta dopo una lunga siccità; era materiale combustibile che aveva solo bisogno di una scintilla per creare un inferno: il desiderio di potere ed il precipitare della paura provocarono quella scintilla. Individui con ambizioni politiche sfruttarono lo scontento di una grande parte dei giovani, utilizzando le stazioni radio per mandarli sulle colline con un messaggio avvelenato dall'odio etnico. L'orgoglio etnico e lo scontento generato dalla povertà vennero utilizzati da alcuni per motivi disonesti, permettendo una costante escalation del conflitto fino a giungere al genocidio del 1994 pianificato e velocemente messo in atto.

La comunità internazionale avrebbe potuto fare qualcosa per fermare il genocidio in Ruanda? Con gli ammonimenti delle ONG presenti sul territorio (come la mia, il JRS, le nazioni potenti non avrebbero potuto fare qualcosa? Il Generale Romeo Dallaire, canadese, Comandante in capo di UNAMIR (la Missione delle Nazioni Unite per l'Assistenza al Ruanda) dal 1993 al 1994, tentò invano di convincere i suoi superiori (Kofi Anan era allora a capo delle Operazioni per il mantenimento della Pace delle Nazioni Unite) ad inviare un maggior numero di soldati. Lasciò il Ruanda nel 1994, con una malattia da stress post-traumatico ed ha recentemente pubblicato la sua autobiografia: *Shake Hands with the Devil: the Failure of Humanity In Ruanda*, (Stringi la Mano al Diavolo: il Fallimento dell'Umanità in Ruanda) che offre un resoconto di prima mano del genocidio. La riluttanza degli USA ad un intervento umanitario, determinato dall'umiliante incidente "Black Hawk Down" in Somalia, influenzò le altre potenze nella loro esitazione e nel loro tragico immobilismo.

Cosa si può fare ora? Il popolo ruandese ha speso enormi energie per sanare i conflitti, per la ricostruzione e per uscire da un passato che rende fragili. L'anno scorso la popolazione andò pacificamente a votare, approvando una nuova costituzione che mette al bando l'incitamento all'odio etnico. Ci sono segnali positivi per raggiungere un senso di unità nazionale ed una identità nazionale più globale, eterogenea sul piano etnico. Le strutture e la retorica sono rivolte a mantenere il popolo unito in un'unica nazione. Nonostante l'impegno profuso in

questa faticosa opera, esiste ancora la sofferenza; naturalmente, la gente non può dimenticare ciò che è accaduto.

In Ruanda sono stati fatti diversi sforzi per ottenere giustizia. A causa del numero consistente di persone accusate di essere coinvolte nel genocidio, insieme al numero ridotto di persone competenti per far funzionare l'attuale sistema giudiziario, molti accusati erano ancora in attesa di giudizio diversi anni dopo il 1994. È per questo che si è posto in essere un sistema giudiziario nei villaggi, sotto il nome di "macaca", per aiutare tutti i ruandesi a riconoscere la verità. L'anno scorso 40.000 persone vennero rimesse in libertà sotto il sistema "macaca", ma non sono solo prigionieri rimessi in libertà, in questo modo sono anche dei sopravvissuti che rischiano di rimanere prigionieri del passato. E' stato importante trovare un sistema di giustizia che non sia opprimente al punto da costringere l'intera società a sopportarne il peso.

*Ho imparato che esiste un passaggio graduale dalla verità alla giustizia alla riconciliazione*

L'esperienza del Ruanda è molto particolare, ma porta con sé echi di altre storie di sopravvivenza dopo la crisi. Nei miei vent'anni con il Servizio dei Gesuiti per i Rifugiati, sono entrato in contatto con sopravvissuti in molti paesi tra i quali il Timor Est, El Salvador, il Guatemala, la Cambogia, l'Angola, e la Bosnia. Quelli che hanno provato simili brutali atrocità hanno adottato delle strategie emozionali e psicologiche di sopravvivenza. Mentre alcuni scelgono di dimenticare, ad altri è stato chiaro che solo attraverso il ricordo avrebbero potuto essere aiutati a riprendersi. La maggior parte voleva conoscere le ragioni e sapere ogni particolare di ciò che accadde e l'identità dei responsabili della scomparsa o della morte dei loro mariti, delle loro madri, di fratelli, amici e colleghi. Essi volevano assicurare alla giustizia queste persone e così riuscire ad iniziare a lasciarsi il passato alle spalle. Dicevano "noi non cerchiamo vendetta ma giustizia, ed i responsabili devono rispondere delle loro azioni". Volevano la riconciliazione, ma accompagnata dalla giustizia. Non volevano che gli avvenimenti del passato potessero ripetersi.

Non si può arrivare alla giustizia se non emerge la verità. Non si può ottenere la riconciliazione se la giustizia viene aggirata. In El Salvador ho imparato che esiste un passaggio graduale dalla verità alla giustizia alla riconciliazione. Allora in Ruanda imparammo che non si può indagare sulla verità finché non finisce il lutto. Ed il lutto non finisce finché i corpi sono del tutto sepolti e le anime dei morti possono riposare in pace. Quando termina il tempo del lutto, nella tranquillità che segue, diventa maggiormente possibile capire ciò che è successo davvero. Si potranno allora emettere delle sentenze sulla base dei fatti, stabilendo il più possibile la verità e permettendo di prendere decisioni sulla riconciliazione. Sebbene la verità debba ancora emergere

c'è il rischio che dalla ripetizione continua dei fatti i sentimenti ne escano solo induriti.

L'immensa pesantezza della vicenda Ruandese, per quanto mi riguarda, è stata alleggerita sin dall'inizio, dalle qualità di molte persone che ho incontrato, in Ruanda o nei campi profughi. Io sono stato testimone di atti di bontà e di ripetuti atti di coraggio. Centinaia di famiglie accolsero i bambini rimasti orfani, come la cosa più naturale e più africana da fare. Le vedove Tutsi aiutarono le loro vicine Hutu a preparare il cibo da portare agli uomini in prigione che forse avevano ucciso i loro mariti. Nel suo libro, *Desideriamo informarla che domani verremo uccisi con le nostre famiglie. Storie dal Ruanda*, Philip Gourevitch racconta le storie di due gruppi di studentesse a Kibuye e Gisenyi, che durante un attacco nelle loro scuole vennero destate dal sonno e gli fu ordinato di separarsi, Hutu da Tutsi. Le ragazze rifiutarono, dicendo che erano semplicemente ruandesi, così vennero picchiate ed indiscriminatamente uccise. Gourevitch conclude, "non potremmo tutti noi prendere coraggio dall'esempio di quelle valorose ragazze Hutu che avrebbero potuto scegliere di vivere, ma scelsero invece di chiamarsi ruandesi?"

Dovremmo fare cerimonie di commemorazione, o dovremmo cercare di dimenticare? Sicuramente nessuno può dire ad una vedova affranta di dimenticare l'amore della sua vita o la carne della sua carne. Dieci anni sono un tempo breve per superare il dolore e per riprendersi da una simile immane tragedia nazionale, e la memoria è importante. Ma, accanto alla tragedia, per il popolo ruandese è importante ricordare l'eroismo dimostrato da quelle ragazze. Ed è importante per noi, amici e amiche arrivati da altri paesi del mondo, conoscere anche quel lato della storia. Il Ruanda rimane povero, e rimane la forte pressione esercitata sulla questione della terra. Il popolo ruandese merita certamente le nostre preghiere, ma anche la nostra solidarietà nel considerare le cause all'origine delle ingiustizie che ha subito e del dolore patito.

Originale Inglese  
Traduzione di Maria Rita Ostuni

Mark Raper SJ  
P.O. Box 6071  
Hawthorn Vic 3122—AUSTRALIA  
<jesuits@jesuit.org.au>

## IL GENOCIDIO COME CRIMINE POLITICO

Emmanuel Uwamungu SJ

### Introduzione

**I**l Genocidio, come omicidio volontario, collettivo, pianificato di un gruppo umano ben determinato, comporta degli aspetti morali, giuridici, sociali, enunciativi, religiosi e storici che senza dubbio sarebbe interessante esaminare. Il nostro progetto è però più modesto: affronteremo il fenomeno del genocidio sotto il suo aspetto giuridico. Due ragioni ci portano a

*La premeditazione  
dell'omicidio e  
l'identificazione dei  
membri del gruppo in  
questione sono le  
condizioni necessarie  
del genocidio*

privilegiare l'approccio giuridico. Innanzitutto, questo approccio permette di caratterizzare il crimine del genocidio come un delitto che investe totalmente la responsabilità di uno Stato. Inoltre mette in evidenza l'ideologia che giustifica la politica genocida di questo

Stato e che attraverso i media viene imposta sotto la sua obbedienza.

In Ruanda, come in tutti gli altri luoghi ove un simile crimine è stato commesso, la tragedia del 1994 non è rivelatrice di un conflitto atavico plurisecolare, come se tali massacri fossero solo l'inasprimento di una fatalità etnografica, quasi naturale, inscritta nei geni dei due grandi componenti della popolazione ruandese. Infatti il genocidio ruandese è il risultato di una propaganda di odio e di esclusione veicolata attraverso i media, da uno Stato che, per motivazioni ideologiche, voleva sbarazzarsi di una parte della popolazione che giudicava pericolosa per la propria esistenza.

Questo nostro piccolo lavoro è finalizzato da una parte a svelare il legame che esiste in generale tra potere politico e genocidio e dall'altra a descrivere brevemente l'ideologia che ha portato alla perpetrazione del genocidio in Ruanda.

### Genocidio e potere politico

Non è nostro proposito seguire i cambiamenti della chiarificazione giuridica del termine genocidio, attraverso le differenti convenzioni che si impegnano a darne una definizione e a codificare la sua repressione.

Nel nostro progetto, noi ci limiteremo ad evidenziare due aspetti rilevanti. Il primo è fornito dal tentativo di Lemkin che ha coniato questa parola nel 1944, per designare la nuova forma di annientamento del popolo ebraico per mano del regime nazista. Il secondo è costituito dalla riflessione d'Yves Ternon che mette in luce l'implicazione dello Stato nel crimine del genocidio.

A) Raphael Lemkin. Nel suo libro *Axis Rule in Occupied Europe*, pubblicato nel 1944, Lemkin crea il termine

genocidio e lo descrive nel modo seguente:

Con ‘genocidio’ intendiamo la distruzione di una nazione o di un gruppo etnico (...).

In generale il termine genocidio, non significa necessariamente la distruzione immediata di una nazione, salvo quando è realizzato per mezzo di un omicidio collettivo di un’intera nazione, piuttosto, indica una pianificazione coordinata di differenti azioni volta a distruggere i fondamenti essenziali della vita dei gruppi nazionali con il preciso intento di annientarli<sup>1</sup>.

In realtà, il libro di Lemkin non definisce solo il termine genocidio. Egli indica anche, con la sua analisi del concetto e le sue proposte fatte ai legislatori, gli elementi essenziali che compongono il genocidio: la designazione della vittima, del criminale, dell’intenzione e dell’organizzazione del crimine. Quindi c’è un genocidio dal momento in cui uno Stato intraprende, con premeditazione, l’annientamento di un gruppo ben determinato, con lo scopo di ridurre la supposta minaccia che questo stesso gruppo possa rappresentare per lui, utilizzando tutti i mezzi istituzionali e non istituzionali di cui dispone.

B) Yves Ternon. Yves Ternon è del parere che, Lemkin ha avuto senza dubbio il merito di aprire il dibattito sul genocidio attraverso l’affermazione del principio della criminalità dello Stato e dello Stato come soggetto di reato. Egli ritiene quindi che il termine genocidio comporti, per la sua etimologia, una ambiguità di fondo che ha sviato alcuni giuristi e li ha portati ad ignorare, come il criminale, la specificità di un crimine che essi intendono giustamente denunciare. Il termine genocidio mantiene una ambiguità e non significa ciò che si presuppone:

L’uso di ‘genos’ è già in sé una contraddizione. ‘Genos’, indica la razza, più che la tribù, non il popolo, ‘ethnos’.

Da qui il paradosso: il termine, concepito allo scopo di designare il suddetto crimine, ripropone su questa base l’ignoranza del colpevole e del giurista, a cui spetterebbe il compito di denunciarlo<sup>2</sup>.

E’ questo il motivo per cui altri giuristi tralasciarono l’etimologia di questo termine per conferirgli un contenuto legale che specificava il crimine del genocidio, da una parte attraverso l’identità della vittima e dall’altra, attraverso l’intenzione del criminale. La vittima è una minoranza di cui un potere si sbarazza sterminandola o riducendola ad una infima frazione. La premeditazione dell’omicidio e l’identificazione dei membri del gruppo in questione sono le condizioni necessarie del genocidio<sup>3</sup>. Viene evocato anche il ruolo dell’ideologia poiché il genocidio “è un crimine logico, un crimine perfetto in cui l’omicida forgia il suo alibi e si erge a giudice, un

crimine stupefacente” in questo modo la posizione della vittima si fonda su una menzogna, diviene colpevole e viene costretta a giustificarsi davanti al suo onnipotente giustiziere<sup>4</sup>.

Ma, agli occhi di Ternon, Lemkin e tutta la sua posterità giuridica non sono riusciti a “isolare il carattere specifico dei genocidi del XX secolo: la soppressione di gruppi di cittadini da parte di uno Stato”<sup>5</sup>. Ed è proprio questo carattere specifico che Ternon vuole ricordare nel suo libro. In questa sede ci proponiamo di riassumere, nelle sue linee essenziali, il suo pensiero che stabilisce che “esiste un cordone ombelicale che unisce la pratica del genocidio e il potere dello Stato”<sup>6</sup> e che nel XX secolo, il genocidio che viene esercitato sempre nei confronti di un gruppo interno ad uno Stato totalitario, è fondamentalmente ideologico.

La tesi principale di Ternon è che “il responsabile di un genocidio è sempre uno Stato”<sup>7</sup>. Ed è questo che distingue il genocidio dai massacri commessi da parte di gruppi non incaricati dal governo<sup>8</sup>.

Di conseguenza, secondo questo autore, la minaccia del genocidio apparve con lo Stato. Questo non significa che tutti gli stati siano potenziali fautori del genocidio, ma la considerazione di sé da parte dello Stato può immancabilmente condurlo alla pratica del genocidio. Questa considerazione, che contiene in sé dei germi del genocidio, è il totalitarismo del potere statale. Lo Stato totalitario in effetti riunisce tutte le condizioni che permettono l’esecuzione del genocidio.

<sup>1</sup>La descrizione continua : ”Gli obiettivi di una tale pianificazione sarebbero la disintegrazione delle istituzioni politiche e sociali, della cultura, della lingua, dei sentimenti nazionali, della religione e della vita economica dei gruppi nazionali e la distruzione della sicurezza personale, della libertà, della sanità, della dignità e soprattutto delle vite degli individui che appartengono a tali gruppi. Il genocidio è diretto contro il gruppo nazionale in quanto entità e le azioni che comporta sono dirette contro singoli, non a causa delle loro qualità individuali, ma perché appartenenti ad un gruppo nazionale”. Lemkin, R., *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington DC, Carnegie Endowment for World Peace, 1944, p. 79.

<sup>2</sup>Ternon, Yves, ‘Groupement pour les droits des minorités’, *Les minorités à l’âge de l’Etat-nation*, Paris, Fayard, 1985, p. 227.

<sup>3</sup>Ternon, *op. cit.*, p. 228.

<sup>4</sup>Ibid.

<sup>5</sup>Ternon, Yves, *L’Etat criminel: Les génocides au XXe siècle*, Paris ; seuil, 1995, p. 61.

<sup>6</sup>Ibid. p. 65.

<sup>7</sup>Ibid.

<sup>8</sup>“Il genocidio è un crimine di Stato, è l’esecuzione della volontà di uno Stato sovrano. (...)

L’eliminazione di un gruppo esige in ogni tappa della sua realizzazione il sostegno della classe politica dirigente e la partecipazione degli organi statali, la loro complicità, la loro sottomissione, il loro silenzio. Supremo, lo Stato si erige come fonte del diritto. Se le circostanze dovessero esigerlo, lo Stato si metterebbe al di sopra della morale e al di fuori della coscienza per disporre della vita degli indesiderati. Se lo Stato ordina un genocidio, rimane, in questo modo, l’unico in grado di dirigere i giochi, che può definire le regole e che può controllare lo svolgimento dell’omicidio volontario”. (*Ibid.* p. 65).

Il regime totalitario presenta delle specifiche caratteristiche che lo distinguono dai regimi dispotici: “un partito unico, un’ ideologia a cui questo partito accorda un valore assoluto e che diviene la verità affermata dello Stato, il controllo da parte del partito dell’economia, dei mezzi di comunicazione e di polizia”<sup>9</sup>. Il totalitarismo per i suoi tratti specifici, finisce per consacrare il potere dell’Uno, del singolo, il potere dello Stato che si esonera dalla responsabilità di amministrare la società civile e si considera come la fonte dei diritti dell’individuo.

In realtà, nel regime totalitario, il potere dello Stato viene esercitato da una élite al centro della quale si trova il capo e che è animata dalla volontà di conservare il potere per mantenere la sua conservazione. Con lo scopo di assicurarsi il monopolio del potere, il gruppo dirigente si dota di una ideologia che cerca di imporre in ogni modo a tutti i cittadini. Per questo motivo uno Stato di questo tipo è, come il fondamentalismo, manicheo. Per esso, ci sono due tipi di cittadini: i buoni e i cattivi. I buoni, coloro che sono suoi seguaci e che aderiscono alla sua ideologia; i cattivi che sono suoi oppositori e che aspirano ad un’altra forma di organizzazione sociale. I buoni sono gli amici verso i quali lo Stato si sente in dovere di proteggerne i diritti e di garantirne i vantaggi sociali. I cattivi sono i nemici che rappresentano una minaccia per la nazione e a cui lo Stato deve, con ogni mezzo a sua disposizione, compresa la morte, impedire di arrecar danno, pena la sopravvivenza della nazione stessa. Ed infatti, “la sola colpa della vittima è di essere membro di un gruppo giudicato collettivamente colpevole da uno Stato che ha bisogno di denunciare questa colpevolezza per giustificare il suo operato”<sup>10</sup>. E’ questo il motivo per cui “il genocidio non distrugge l’individuo bensì un gruppo. Per l’omicida la vittima ha cessato di essere unica; a causa della sua etichetta, la sua appartenenza al gruppo la condanna alla morte”<sup>11</sup>.

Quindi questa cancellazione dell’individuo di fronte ad una colpevolizzazione collettiva è il risultato preciso del potere che l’ideologia totalitaria ha di inquadrare, in seno ad uno stesso Stato, i cittadini in due categorie, opposte ontologicamente, quella dei buoni da proteggere e quella dei cattivi da eliminare.

Di conseguenza, il genocidio è essenzialmente ideologico. Viene commesso in nome di una ideologia professata da uno Stato totalitario che per conservare il monopolio del potere, decide di sbarazzarsi di un gruppo di suoi cittadini che giudica costituire, collettivamente, un pericolo per la sua sopravvivenza.

Il genocidio nasce da una decisione presa da un potere pubblico di eliminare fisicamente il gruppo che gli è scomodo, e ha la particolarità di richiedere la responsabilità di tutto un popolo per la sua attuazione. Ogni genocidio implica, in effetti, l’organizzazione burocratica di uno Stato e la collaborazione, più o meno

effettiva, dei membri del gruppo sotto il controllo dell’élite al potere. Inoltre in un paese in cui ha luogo il genocidio, il gruppo dei seguaci del potere è, in grande maggioranza, solidale con quel criminale che è lo Stato. Bisogna sicuramente evitare il pericolo della globalizzazione e sottolineare il fatto che la responsabilità iniziale è individuale ed investe ognuno. Bisogna comunque riconoscere che nell’esecuzione del genocidio la responsabilità è ripartita e che il suo grado dipende dalla posizione che l’individuo occupa all’interno delle strutture del genocidio. Di solito tra gli autori del genocidio si distinguono quattro categorie e quindi quattro livelli di responsabilità e colpevolezza: i pianificatori, i burocrati e tecnici, gli esecutori e per ultimi gli spettatori.

La categoria dei **pianificatori** comprende sia le persone che hanno deciso deliberatamente di eliminare un determinato gruppo, sia coloro che hanno messo a punto una strategia per realizzare questo piano. Tra le varie opzioni possibili (prigionia, espulsione o pena di morte, ecc...), questi ultimi ne scelgono una e stabiliscono un programma per eseguirla.

La categoria dei **burocrati e tecnici** è composta da persone che costituiscono gli strumenti del genocidio. I burocrati sorvegliano lo svolgimento delle differenti tappe del programma del genocidio. Essi “coordinano i momenti del crimine senza interrogarsi sulla fine che loro contribuiscono a produrre”<sup>12</sup>. I loro ruoli è anche quello di rendere insensibili le coscienze degli esecutori mostrando loro quanto sia fondato e nobile il loro compito. La burocrazia non è in se stessa una causa della scelta di fini distruttori, ma facilita l’adempimento rendendo l’obbedienza dei suoi agenti abitudinaria, poiché ognuno viene formato per occupare il proprio ruolo senza interrogarsi sullo scopo della sua azione<sup>13</sup>. I tecnici forniscono gli strumenti e la tattica agli esecutori e la loro coscienza è concentrata più sull’aspetto tecnico dell’atto che sul suo significato.

La categoria degli **esecutori** comprende le persone incaricate di eseguire fisicamente l’omicidio. Spesso si tratta di forze armate regolari e di milizie formate espressamente per questo compito. Si possono incontrare uomini ordinari fortemente votati alla causa del potere, comprese le donne e i bambini, come nel caso del Ruanda. Alla base della scala si trovano gli **spettatori** che si distinguono, a loro volta, in spettatori silenziosi e in spettatori consenzienti, che urlano e incoraggiano gli assassini con canti di odio e con atteggiamenti bellicosi.

<sup>9</sup>Ternon, *op.cit.* p. 73.

<sup>10</sup>Ternon, *op.cit.* p. 78.

<sup>11</sup>Ibid.

<sup>12</sup>Ibid, p. 101.

<sup>13</sup>Frein, Helen, *Accounting for Genocide: National Responses and Jewish Victimization during the Holocaust*, New York: Free Press, 1979, p. 22.

## Conclusioni

Almeno per ciò che riguarda il Ruanda, è chiaro che la responsabilità distribuita e divisa in più scaglioni costituisca un segno inconfutabile di come la gran parte della popolazione aderisse all'ideologia omicida del gruppo dirigente di allora e alla sua propaganda d'odio e di esclusione dell'altro. Concordiamo pienamente con la constatazione seguente di Semujanga:

E' innegabile che la rapidità di diffusione del genocidio attesti l'esistenza di una predisposizione all'esclusione dei Tutsi da parte della popolazione Hutu. Quindi il discorso del partito Parmehutu-cédériste (Partito del Movimento di Emancipazione Hutu) non può, senza artifici, essere estrapolato dal suo contesto culturale che concede ai suoi destinatari la sola adesione alle ideologie di razzismo Hutu. Questa accettazione dell'esclusione dei Tutsi, fondata sullo stereotipo razzista della naturalezza del Hamite-Tutsi, che è di natura collettiva, spiega gli atti individuali all'interno dell'esecuzione del genocidio ed è il risultato dalla trasformazione della memoria antica attraverso la scolarizzazione e la socializzazione che hanno cementato l'ideologia dell'esclusione dell'altro e hanno marcato in modo profondo le giovani generazioni<sup>14</sup>.

Dunque, proprio l'esistenza di un'ideologia con un tale potere mortale in seno ad uno Stato totalitario ha reso possibile il genocidio in Ruanda.

Originale Francese  
Traduzione di Alessandro Matta

Emmanuel Uwamungu SJ  
L'Arbalète, 137 rue de Saint Cyr  
69370 Saint Didier au Mont d'Or—FRANCE  
<uwemma3966@jesuits.net>

## RICORDARE IL MALE: RIFLESSIONI SUL GENOCIDIO IN RUANDA

William R. O'Neill SJ

**I**l Museo dell'Olocausto, qui a Washington, incomincia la storia di un genocidio richiamandone un altro: "Chi si ricorda degli Armeni?" chiese Hitler. La risposta che noi diamo, allora come oggi, parla non solo del "passato" del passato, ma anche del suo "presente" – cioè di che cosa noi diciamo a proposito del genocidio nel nostro tempo. Ecco allora che, nella ricorrenza del suo decimo anniversario, noi ricordiamo il genocidio del Ruanda. I massacri iniziarono la sera del mercoledì della settimana Santa, il 6 aprile del 1994 e continuarono per tre mesi. Alla fine, più di 800.000 Tutsi

*Il vicino rifiutò di "vedere" il viso del vicino sul quale fu inscritto il comando: "Tu non ucciderai"*

insieme ad alcuni Hutu moderati che si opposero al genocidio, furono massacrati. Fra la seconda settimana di aprile e la terza di maggio, si stima che il tasso quotidiano di omicidi fu almeno cinque volte superiore rispetto a quello dei campi di concentramento nazisti. Tre quarti della popolazione Tutsi ruandese cadde vittima del genocidio; anziani, bambini, malati, tutti furono uccisi; né ci fu luogo sicuro. Le chiese, in passato luogo di rifugio, furono le prime ad essere attaccate<sup>1</sup>. Nelle loro vicinanze, "morirono più cittadini ruandesi, ... che in qualsiasi altro luogo"<sup>2</sup>.

L'orrore fu diabolico, ma non inspiegabile, poiché le uccisioni furono dovute più ad una mitologia razzista, nutrita nel periodo coloniale e istigata poi dalla *Realpolitik* prima belga e poi francese.

Nonostante favorisse gli interessi dell'élite, il mito totalizzante della supremazia Hutu spogliò "l'altro" immaginario da uno statuto morale, così che i massacri compiuti dalla milizia (*Interahamwe*) apparirono banali. In una perversa inversione del *dictum* di Emmanuel Levinas, il vicino rifiutò di "vedere" il viso del vicino sul quale fu inscritto il comando: "Tu non ucciderai"<sup>3</sup>.

La tragedia, tuttavia, non è mai semplicemente data. Le grandi potenze rifiutarono di riconoscere i massacri del Ruanda come genocidio, per timore di incorrere negli obblighi legali previsti dalla Convenzione contro il Genocidio (della quale essi stessi erano stati firmatari).

<sup>1</sup>Prunier, Gérard, *The Rwanda Crisis: History of a Genocide* (New York: Columbia University Press, 1995), pp. 237-68. Human Rights Watch, *Leave None to Tell The Story* (New York: Human Rights Watch, 1999), pp. 1-30. Gourevitch, Philip, *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed with Our Families: Stories from Rwanda* (New York: Farrar Straus and Giroux: 1998). Samantha Power, *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide* (New York: Basic Books, 2002), p. 337.

<sup>2</sup>Africa Rights, *Rwanda: Death, Despair and Defiance*, rev. ed. (London: Africa Rights, 1995), p. 865.

<sup>3</sup>Levinas, Emmanuel, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), p. 89.

<sup>14</sup>Semujanga, J., *Récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 14.



Sotto il comando degli Usa, la truppe UNAMIR in Ruanda furono sommariamente ritirate; nelle parole di Paul Kagame, Presidente del Ruanda, "Tutte queste potenti nazioni considerarono 1 milione di vite come bene senza valore, come un'altra statistica e del quale se ne poteva fare a meno"<sup>4</sup>.

Dipende da come ricordiamo ciò che è stato cancellato, dal modo in cui portiamo alla parola il comando trasgredito, il modo in cui noi possiamo vedere questi crudelissimi mesi come moralmente tragici oppure semplicemente come insignificante insuccesso delle politiche globali. Così Hannah Arendt scrive che "descrivere i campi di concentramento *sine ira* (senza rabbia) non è essere 'oggettivi' ma condonarli"<sup>5</sup>. Sentimenti simili sono espressi dall'International Panel, incaricato dall'Organizzazione dell'Unione Africana (OAU) di indagare sul genocidio ruandese:

Le nostre esperienze in Ruanda – le testimonianze che abbiamo ascoltato ed i luoghi memoriali che abbiamo visitato – spesso ci hanno lasciati emotivamente svuotati. La natura di questi eventi richiede una risposta umana, intensamente personale. I lettori hanno diritto ad aspettarsi da noi obiettività e che radichiamo le nostre osservazioni e conclusioni sui fatti e noi ci siamo impegnati rigorosamente a farlo. Ma non devono aspettarsi da noi di essere senza passioni<sup>6</sup>.

Sull'onda della *Shoah*, il crescente *corpus juris* sui diritti umani fondamentali, fornisce i rudimenti di una tale responso. Noi parliamo "là dove la lingua ferma" di atrocità e crimini contro l'umanità. Il termine "genocidio", in sé di conio moderno, è descrizione valutativa di questo tipo, che invoca un diritto naturale ad esistere "da parte di uno/più gruppo/i nazionale/i, razziale/i o religioso/i". Certamente questa legge rimane comparativamente debole ed i poteri di attuazione sono spesso inefficaci, come la tragedia del Sudan ampiamente dimostra. Tuttavia la retorica dei diritti rimane una lingua comune: essa dà voce a ciò che Adolfo Perez Esquivel descrive come la nostra "coscienza internazionalizzata"<sup>7</sup>. Nella testimonianza delle vittime, l'indicibile viene detto: la litania di stupri e torture; di bambini Tutsi "assassinati nelle loro case, ospedali o scuole, affogati, bruciati vivi...; di genitori, che 'gettarono i loro figli nel fiume per risparmiarli dalla morte con il machete come ultimo gesto d'amore', secondo le parole di un sopravvissuto"<sup>8</sup>.

La retorica dei diritti umani temprà i nostri ricordi, evocando il carattere moralmente tragico della sofferenza. I campi dei massacri del Ruanda non ammetteranno una ridefinizione. Lo stupro è solo stupro e il genocidio è genocidio. E nemmeno questo dare il nome alle cose è moralmente inutile, poiché l'intento *di chi commette il genocidio*, dopo tutto, è quello di cancellare, negare il comando primordiale del volto.

Ciò che Elaine Scarry dice della tortura viene a proposito, poiché le atrocità del genocidio riducono la vittima ad uno stato in cui "nel modo più letterale possibile, il mondo creato di pensiero e sentimento, tutto il contenuto psicologico e mentale che costituisce sia il proprio sé sia il proprio mondo, e che dà origine e al tempo stesso è reso possibile dal linguaggio, cessa di esistere". Essere ridotto a "lacrime e sospiri", venire negato anche il marchio dell'umanità di Caino, questo è la 'distruzione' del mondo delle vittime, la cancellazione della memoria<sup>9</sup>.

La retorica dei diritti richiede che noi diamo un nome alle atrocità, che noi ricordiamo moralmente, e precisamente per riscattare l'urlo, "mai più". La nostra retorica dei diritti, in questo aspetto ha un duplice volto, come il volto di Giano, poiché nel raccontare il genocidio, come nella relazione dell'OAU, noi facciamo luce sulle distorsioni sistematiche, sul complesso nesso causale culminante nella violenza collettiva e nelle atrocità di massa. Ma se i diritti ci permettono di "dissotterare l'intero delitto", allo stesso modo essi ci spingono, nelle parole della relazione dell'OAU, ad "assicurarci che non accadrà mai più di nuovo".

A Murambi, una scuola dove centinaia di bambini furono assassinati, con le loro ossa lasciate come memoriale, io ho scritto queste parole nel libro dei visitatori, come avevo scritto molti anni prima quand'ero adolescente a Dachau: "mai più", ancora. Noi, al contrario, ricordiamo invano laddove il dominio del 'realismo' politico condona o istiga ciò che il teologo ruandese, Augustin Karekezi sj chiama una cultura della violenza e della morte; poiché, come Primo Levi osservò della Shoah, il

<sup>4</sup>Kagame, Paul, citato da Emily Wax e Nancy Trejos, 'Ten Years Later, Rwanda Mourns,' *Washington Post* (8 aprile 2004), A1, 22.

<sup>5</sup>Arendt, Hannah, 'A Reply', *The Review of Politics* 15 (gennaio 1953) p. 79.

<sup>6</sup>"Introduzione" del Report del OAU, *Rwanda: The Preventable Genocide* (OAU: 2000), 2.

<sup>7</sup>Pérez Esquivel, Adolfo 'Afterword', in *The International Bill of Rights*, ed. Paul Williams (Glen Ellen, California: Entwhistle Books, 1981), p. 105.

<sup>8</sup>Africa Rights, *Rwanda: Death, Despair and Defiance*, p. 798f. Donne e bambini erano particolarmente vulnerabili. "Migliaia di donne Tutsi furono stuprate...Lo stupro sistematico era una forma di terrorismo contro le comunità Tutsi – al fine di intimidire, umiliare e degradare le donne Tutsi e coloro che venivano colpiti dalla loro sofferenza. Alcune delle ragazze e donne... soffrirono orribili torture fisiche prima di venire stuprate... Lo stupro sistematico fu uno degli strumenti del genocidio usato dagli estremisti con un effetto devastante" (748-50). "Una grossa parte dei bambini che sono sopravvissuti ai massacri e agli attacchi hanno sofferto ferite terribili" (pp. 798-99). Molti bambini hanno assistito alle atrocità e molti si trovarono orfani o rifugiati in altri luoghi (pp. 853-61).

<sup>9</sup>Scarry, Eileen, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (New York: Oxford University Press, 1985), p. 30. Cf. David Hollenbach, 'A Communitarian Reconstruction of Human Rights: Contributions from Catholic Tradition', in R. Bruce Douglass and David Hollenbach, eds., *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 127-50.

semplice fatto è che sia accaduto una volta, potrebbe accadere di nuovo<sup>10</sup>.

Potrebbe essere detto molto di più. Tuttavia io concludo dove ho iniziato. Poiché “ricordare” gli Armeni, e al tempo stesso mancare di redimere il grido ‘mai più’, non è ricordare il genocidio ma condonarlo. Io credo che i cittadini degli USA non possano invocare la retorica dei diritti umani senza una profonda e sommessima umiltà di fronte al popolo del Ruanda. Noi dobbiamo incominciare a ricordare.

Originale Inglese  
Traduzione di Diego Mattei SJ

William R. O’Neill SJ  
JSTB - 1735 LeRoy Ave.  
Berkeley, CA 94709-1193—U.S.A.  
<woneill@jstb.edu>

## RIFLESSIONE

### IL GENOCIDIO COME SFIDA ETICA<sup>1</sup>.

Théoneste Nkeramihigo SJ

**I**l genocidio costituisce una sfida etica almeno per tre evidenti ragioni. Per prima cosa, facendo risaltare in modo atroce il problema della sofferenza degli innocenti, mostra il fallimento della visione morale che stabilisce un rapporto causale tra la sofferenza vissuta ed il male commesso. A meno che non si consideri l’appartenenza etnica come un reato passibile di pena capitale, nulla giustifica lo sterminio di tanti esseri umani resi vittime per il solo torto di essere ciò che era-

---

*Ma appena la coscienza  
comprende che la legge  
della ricompensa non  
giustifica il dolore che le  
viene inflitto, allora la  
sofferenza emerge come  
enigma*

---

no. Il genocidio fa andare in pezzi l’etica giuridica della ricompensa, secondo cui la sofferenza subita è allo stesso tempo il segno e la conseguenza del male commesso. Per la coscienza morale la sofferenza non pone alcun problema; è la giusta punizione di un atto malvagio. Ma appena la coscienza comprende che la legge della ricompensa non giustifica il dolore che le viene inflitto, allora la sofferenza emerge come enigma. Dal momento in cui non può più essere compresa nell’esigenza di giustizia, la sofferenza « ingiustificabile » provoca la ribellione della coscienza e mette in discussione l’ordine etico della ricompensa così come il suo stesso fondamento. Ingiustamente accusata e ingiustamente punita, la coscienza accusa a sua volta il giudice iniquo che appare come il Malvagio che medita la corruzione dell’innocente. Così il male ingiustificabile rivela un male subito che eccede qualsiasi pretesa di giustizia e che sospende l’etica legale della ricompensa. In questo modo, la presa di coscienza da parte della vittima che esiste un male incapace di essere ricondotto alla sua libertà responsabile, genera un senso tragico di ineluttabile colpevolezza per il solo fatto della sua esistenza.

In secondo luogo, il genocidio mette in discussione l’etica della ricompensa manifestando il superamento della responsabilità umana nel male. Comporta un’esperienza del male che va oltre gli abituali criteri di immoralità. Suscitando orrore e angoscia, mostra un colpevole che non sembra più passibile di essere giudicato in se stesso, tanto appare ‘fuori di sé’, fuori dall’umano, ‘posseduto’. L’aspetto della possessione esprime una componente essenziale del male commesso. Tutto avviene come se

---

<sup>1</sup>Questo articolo è un estratto del contributo di Padre Théoneste Nkeramihigo sj al libro *Ruanda: La Chiesa Cattolica alla prova del genocidio*, pubblicato da Editions Africana nel 2000 sotto la direzione di Faustin Rutembesa, Jean-Pierre Karegeye sj e Paul Rutayisire. La parte principale dell’articolo «Il genocidio come sfida etica» (pp. 199-213) cerca di comprendere la “possibilità del genocidio” partendo dall’analisi delle deviazioni e della perversione del potere ideologico.

---

<sup>10</sup>Levi, Primo, *Se questo è un uomo* (Turin: Giulio Einaudi, 1958)

l'uomo fosse incapace di sostenere da solo il peso del male di cui fa esperienza nel mondo. Il male di cui si fa carico rivela un'origine di cui non è più direttamente responsabile, ma a cui partecipa ogni volta che commette un atto malvagio. Per questo la confessione del male oltrepassa la responsabilità individuale trovando nella colpa un aspetto «quasi esteriore» che supera l'imputazione personale e propone la seduzione come causa dell'atto malvagio. L'ammissione del male come umano produce un'ammissione di secondo grado, quella del male come inumano. L'esperienza della tentazione rivela così non soltanto *l'opposto* della colpa, ma anche *l'altro estremo* del male umano. Questo si estende al di là dell'azione umana in una sorta di origine non umana, sotto forma di *Avversario* anteriore all'uomo. Esiste, dunque, un volto demoniaco dell'esperienza umana del male che si individua attraverso la struttura quasi esteriore della tentazione e che denota *l'altro* aspetto di questo male di cui l'uomo è tuttavia responsabile. In questo modo l'uomo non appare come il malvagio assoluto o la fonte primaria del male, ma come il malvagio secondario, il malvagio per seduzione e per consenso ad una fonte del male che lo induce a compierlo. Di nuovo il tragico sospende l'etica rivelando un essere allo stesso tempo vittima e colpevole del male. L'uomo, in un certo modo, commette il male che subisce. Da cui l'immagine della seduzione, che esprime l'enigma di una volontà umana, divenuta volontà diabolica di una libertà smisurata che ha deciso con cognizione di causa a favore del male assoluto. Faticiamo ad accettare questa realtà dell'insensatezza della ragione, della volontà assurda, poiché sarebbe in contraddizione con l'essenza razionale dell'uomo. E tuttavia il genocidio prova che l'inverosimile è reale, che l'uomo può realizzare l'umanità e che, nel concetto stesso di uomo, niente si oppone al diabolico umano, il non umano dell'uomo voluto dall'uomo stesso. Il fatto che il diabolico umano urti la nostra sensibilità etica e che trascenda la nostra capacità speculativa, non impedisce che sia comunque «immaginabile» e persino realizzabile, anche se nei fatti (storici) nessun individuo è completamente diabolico. Il genocidio sfida l'etica poiché le dà il compito di pensare questo «diabolico umano» che arruola gli individui al proprio servizio senza però cancellare la loro totale responsabilità. In un terzo modo, il genocidio sfida l'etica mostrando il conflitto mortale di sistemi morali opposti. Non bisogna mai perdere di vista che il genocidio è stato compiuto in nome di una determinata etica. E' questa che ha imposto e giustificato la soluzione finale e che ha spinto un intero popolo a partecipare, come a un gioco, allo sterminio dei propri concittadini con l'idea compiere il proprio dovere. Anche se le scene terribili delle stragi potevano far pensare al capovolgimento della razionalità, le

***Il genocidio prova  
che l'inverosimile è  
reale, che l'uomo  
può realizzare  
l'umanità***

persone che hanno commesso il genocidio non avevano perduto la ragione. Gli uomini che hanno diretto e compiuto il genocidio erano e rimangono esseri intelligenti, sensati, riflessivi e niente affatto dei barbari o degli assassini per vocazione. Obbedivano ad una certa etica, ad un sistema di convinzioni completo e coerente che guidava il loro agire e forniva loro dei criteri per stabilire la distinzione tra il bene e il male, il lecito e l'illecito e, quindi, in ultima analisi, di valutare le proprie azioni. Basandosi su questo sistema etico la maggior parte di essi ritiene di aver agito nel bene, di non avere nulla da rimproverarsi, si dichiara non colpevole, nega la realtà del genocidio e sarebbe persino pronta a ricominciare per portare a termine il 'lavoro'.

Come male assoluto storico, il genocidio è opera di una volontà umana diabolica. Ma il diabolico, anche se ispirato da una fonte di iniquità extra-umana, può essere concepito nei limiti della semplice umanità come il potere ideologico che, per provare la propria potenza, esplose in violenza pura contro tutti quelli che hanno un'altra convinzione politica, qualunque sia, peraltro, il criterio su cui questo potere si basa per definire concretamente il nemico, criterio che può essere la razza, l'etnia, la classe sociale, la religione, ecc... Che tale potere costituisca una sfida all'etica, è evidente anche perché produce un sistema di convinzioni che permette ai suoi aderenti di considerare il genocidio non solo come una soluzione umanamente accettabile, ma anche, in una situazione da questi giudicata di estrema gravità, come l'unica soluzione possibile. Ma che uomini ragionevoli e sensati possano aderire ad un'etica del genocidio, lasciarsi sedurre da un potere ideologico e cedere alla propria perversione a causa del potere da loro stessi istituito, questo resta un enigma che sfida la ragione etica della vittima e di tutti coloro che prendono le distanze. Forse il credente, davanti all'orribile minaccia che grava costantemente sull'umanità e a dispetto delle invocazioni di pietà che si innalzano affinché questo non si ripeta mai più, comprenderà che la supplica rivolta al suo Padre celeste ha un senso nel momento in cui gli ricorda continuamente la sua fragilità e il suo dovere di vigilanza. Forse comprenderà che, per alimentare e ravvivare questa vigilanza, deve pregare senza sosta con le parole: "Padre Nostro che sei nei Cieli! Non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male". Ma, come, a partire da questa invocazione, immaginare un'etica che combatta efficacemente l'etica del genocidio? Anche questa è una sfida che deve rivalutare la ragione accettando il potere nei limiti della sua dimensione umana.

Originale Francese  
Traduzione di Valeria Maltese

Théoneste Nkeramihigo SJ  
Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma—ITALIA  
<nkeramihigo@unigre.it>

## PUÒ IL GENOCIDIO DISEGNARE UNA NUOVA PARTENZA?

Octave Ugirashebuja SJ

### Il dovere della memoria

Qualcuno parlava del 1994 come di un anno che non sarebbe finito mai. In effetti, come potrebbero, i ruandesi, dimenticare la follia omicida che per tre mesi ha fatto piombare il paese nella notte più nera, ricoperto di sangue tutte le colline e tutte le valli e marcato a fuoco la loro storia? E ogni anno, nei dintorni del 7 aprile, inizio della carneficina indicibile che si sarebbe portata via più di un milione dei loro, essi commemorano l'avvenimento creando dei gesti nuovi che ne approfondiscono la portata.

Una certa opinione, lo sappiamo bene, vorrebbe che si smettesse di ricordare quella tragedia; temono che sia un modo per coltivare, nel cuore dei sopravvissuti, un desiderio di vendetta. In verità, un simile desiderio si alimenta solo nell'atmosfera dell'ideologia genocidiaria, nella convinzione che lo sterminio dell'altro sia possibile. Invece il popolo ruandese, uscito dalle ceneri del genocidio, non sogna altro che giustizia e riconciliazione, per quanto difficili siano. Più di chiunque altro, esso grida disperatamente "mai più!". Quanto a salvare la memoria, è **questo un dovere inaggirabile di pietà e di verità.**

La comunità internazionale stessa, prendendo coscienza di questa esigenza, ha appena deciso che il 7 aprile di ogni anno tutto il mondo commemorerà il genocidio che ebbe luogo in Ruanda nel 1994. La Compagnia di Gesù sente il dovere di associarsi a questo gesto simbolico di solidarietà e di compassione. Anziché terminare, il 1994 investe la comunità delle nazioni.

In quanto Gesuiti, noi non vogliamo considerare il genocidio ed i massacri del 1994 come una catastrofe finale e una specie di punizione divina, ma piuttosto come **una sfida lanciata al popolo ruandese e al mondo intero.** Abbiamo assistito ad una manipolazione senza limiti dell'odio e dell'esclusione di una parte della popolazione ruandese, i Tutsi: distruzioni, espulsioni, assassini... ad un ritmo sempre più accelerato, dal 1959 fino al loro sbocco fatale: il genocidio del 1994. Gli autori di quell'orribile ingiustizia impunita vi si sono abituati, e quanto alle vittime, sentendosi abbandonate da tutti, esse non hanno aperto bocca. Era un'operazione a porte chiuse. Adalbert Munzigura, un killer attualmente nella prigione di Rilima, dice: "Eravamo tranquilli di poter uccidere tutti senza essere guardati male"<sup>1</sup>. Infatti la comunità internazionale non ci vedeva

niente di condannabile. Si sveglia adesso, dopo dieci anni.

Quelli che sono stati massacrati avevano l'unica colpa di essere nati Tutsi o di non aver voluto associarsi al progetto genocidiario del governo. Sono morti da martiri. Dico questo pensando esplicitamente ai nostri tre fratelli morti, al Centro Christus, la mattina del 7 aprile; i padri Chrysologue Mahame, il decano dei gesuiti ruandesi, Patrick Gahizi e Innocent Rutagambwa. I primi due erano Tutsi, il terzo Hutu, ma avevano in comune, ben al di sopra della differenza etnica, la vocazione di compagni di Gesù e l'ideale di giustizia e di pace. Avremo l'occasione di parlare altrove dell'eredità che ci lasciano.

### Cosa dovrebbe significare questo decimo anniversario?

Tener conto del tempo! Il vecchio Heidegger diceva, a ragione, che il tempo è l'essere. Noi abbiamo bisogno del tempo per crescere, amare, prendere coscienza di quel che succede, riconciliarci con noi stessi e con gli altri. Il tempo è lo spazio di cambiamenti multipli e multiformi, interiori ed esteriori. Col tempo le fisionomie ed i paesaggi si rimodellano, i giudizi si raddrizzano e si adattano alla realtà, i sentimenti prendono proporzioni meno esacerbate, e si può parlare dell'innominabile. È quanto sperimentiamo al termine di questi dieci anni, per una grande parte dei ruandesi. Abbiamo assistito a mille iniziative sostenute da parte del governo, delle chiese, delle vittime, di certi attori del genocidio così come dei

**Dopo aver commesso  
il crimine del  
genocidio, vi  
aggiungono il crimine  
della sua negazione: è  
diabolico, ma logico**

partners stranieri, per avviare una risalita dell'abisso; sforzi psicologici (risoluzioni dei conflitti, trattamento dei traumi), spirituali (preghiere e dialogo franco durante il sinodo speciale diocesano), politici (governo e parlamento di unità nazionale, creazione delle commissioni dei Diritti dell'uomo e dell'Unità e Riconciliazione, libero ritorno dei rifugiati e recupero delle loro proprietà ecc.), il rinforzo dei dispositivi di sicurezza per tutti, particolare attenzione ai sopravvissuti, impegno in una giustizia partecipativa e riconciliatrice (giurisdizioni gacaca), gigantesca spinta alla ricostruzione dell'economia, confessione dei crimini di genocidio da parte degli autori e infine il riconoscimento della responsabilità non adempiute da parte della comunità internazionale, di cui attendiamo le conseguenze. È stato dunque un tempo favorevole quello che ci permette di rialzare la testa e di andare avanti.

Vorrei parlare specialmente delle iniziative della Chiesa cattolica. Questa è stata ingiustamente accusata di aver

<sup>1</sup> Hatzfeld, Jean, *A colpi di macete*, Bompiani, 2003.

adottato il partito dello Stato genocidiario, da coloro che avrebbero amato vederla agire più coraggiosamente contro di esso. La verità è che la Chiesa cattolica, come tutte le altre chiese, le associazioni dei diritti dell'uomo e le ONG nazionali e straniere, è stata sopraffatta dall'estrema violenza del genocidio concepito e organizzato da uno Stato onnipotente, onnipotente e deciso a trasgredire tutte le barriere morali, ad andare fino al fondo del male. Un grande numero di genocidiari e di vittime erano ufficialmente cristiani; tre vescovi e centinaia di sacerdoti, di religiosi e di suore sono stati spazzati via da questa burrasca irresistibile.

Ma una volta che la tempesta si è calmata, durante questi dieci anni, la Chiesa ha cercato di partecipare alla rinascita della nazione ruandese ridotta in cenere dall'immenso crimine. Per il giubileo dei cento anni del cristianesimo in Ruanda, ha lanciato il sinodo speciale diocesano interamente consacrato a discutere, fra cristiani, il male dell'etnismo per combatterlo. Ha organizzato un "Convegno internazionale di scambi in vista del processo di pace e di riconciliazione" a Kigali, dal 20 al 27 ottobre 2002. I vescovi avevano invitato le chiese dell'Africa meridionale, della Germania, del Burundi, dell'Irlanda del nord, Chiese che hanno conosciuto difficoltà simili alle nostre, e hanno iniziato un cammino di riconciliazione. La Chiesa ha accompagnato con la sua azione e la sua sollecitudine gruppi di orfani e di vedove del genocidio, e appoggiato le iniziative del governo, in particolare nelle giurisdizioni gacaca, e ultimamente, dal 29 al 31 marzo 2004, ha convocato un convegno nazionale sul tema "La Chiesa e la società ruandese di fronte al genocidio e ai massacri, dieci anni dopo". La Chiesa occupa pienamente il suo posto nella lotta contro tutti i demoni che hanno cercato di annientare questo popolo, dieci anni fa. Ecco perché, riguardo a questa volontà positiva, noi osiamo parlare di una nuova partenza. Quello che è successo nel 1994, anno che non finisce mai, ci impedisce ora e per sempre di riprendere il cammino della morte, i canti del mostruoso etno-razzismo degli Interahamwe. Aver vissuto una simile immersione al fondo della sofferenza e della solitudine, essere usciti da un così lungo confronto col male assoluto che è l'odio senza limiti che distrugge tutto e non inventa niente, ci dà la forza di proclamare e di creare un Ruanda nuovo.

## Pazienza

Noi non dimentichiamo tuttavia che una parte dei Ruandesi, i fanatici dei regimi precedenti, i veri responsabili del genocidio e alcuni dei loro amici occidentali, non accettano nulla di quanto è stato realizzato in questi dieci anni. Sono delusi; essi, che

avevano fatto di tutto perché fosse un tempo di desolazione e di disperazione, anni di vociferazioni piene di odio contro gli Hutu e di vendette cieche, il tempo del secondo genocidio. Non è successo quello che avrebbero desiderato. Ecco perché per loro questa commemorazione è senza motivo. Insomma, dopo aver commesso il crimine del genocidio, vi aggiungono il crimine della sua negazione: è diabolico, ma logico. La cosa più inquietante è che, dispersi in tanti paesi stranieri, questi compatrioti frustrati continuano a divulgare un'immagine del Ruanda volutamente pessimista. Pazienza, verrà un giorno..!

Altri ruandesi, fra le vittime dei massacri, hanno subito un tale trauma che non accettano che si parli loro di riconciliazione. E' opportuno accompagnarli con sollecitudine nel loro lutto spaventoso che si prolunga e a volte si aggrava. Ci rendiamo conto che, per certe psicologie, questo lasso di tempo di dieci anni è molto corto e che bisogna dare tempo al tempo. "Pazienza, pazienza nell'azzurro. Ogni atomo di silenzio è l'opportunità di un frutto maturo" (Paul Valéry)

## Il magis

Per noi, gesuiti del Ruanda, dalla meditazione della sofferenza incommensurabile delle vittime del genocidio e dalla considerazione della degradazione umana e morale degli autori del crimine, sorge un grido vigoroso di sfida. Nessuna fatalità ci lega a questi orrori, al contrario noi attingiamo, da questa esperienza di discesa agli inferi e dallo sforzo magnifico di questi dieci anni di risalita, una straordinaria fiducia nell'uomo. "Non è permesso disperare dell'uomo" diceva qualcuno. E noi sappiamo che la gloria di Dio è l'uomo in piedi. Che l'uomo ruandese possa credere ancora nella vita e nell'avvenire è un miracolo pasquale di portata mondiale. E questo concetto l'hanno espresso con un consenso sorprendentemente unanime molte eminenti personalità straniere, scienziati e uomini politici, ospiti alle celebrazioni di questo anniversario. Nella nostra tradizione del *magis*, la situazione che abbiamo vissuto non ci tiene prigionieri del risentimento, ma ci proietta in un futuro di novità, di creatività e di speranza.

Il nostro progetto apostolico 2000-2005 si propone di agguantare per la vita la sfida dell'etnismo. "Questa sfida ci intima di dare ogni priorità all'apostolato della riconciliazione e di concepire tutti i nostri impegni in funzione di questa finalità essenziale"<sup>2</sup>. Ci dicono che "lo scopo della riconciliazione deve ordinare la formazione da dare ai nostri giovani compagni e animare tutte le nostre attività apostoliche"<sup>3</sup>. Il nostro piccolo numero, le

<sup>2</sup>Projet Apostolique de la Région indépendante Rwanda Burundi.

Dicembre 1999, p. 3

<sup>3</sup>Ibid.

nostre risorse disperatamente limitate, non ci consentono di realizzare tutto quello che l'ideale della Compagnia ci invita a intraprendere. Nel frattempo la 'minima societas' che noi formiamo collabora umilmente con la Chiesa, il governo e la società civile. Il Segretariato Episcopale 'Giustizia e Pace', la pastorale delle prigioni, i partecipanti alla Commissione Nazionale Unità e Riconciliazione fanno tutti parte di questa collaborazione. Nel 1995 abbiamo accolto nelle strutture del nostro noviziato 250 orfani del genocidio (Cyangugu); attualmente stiamo allestendo un centro di educazione non formale ai mestieri per i giovani che non sono in grado di seguire il sistema educativo normale (Centro Mizero). Tutto questo è solo una goccia d'acqua nell'oceano. Ma noi siamo sicuri che con l'appoggio della Compagnia universale faremo la nostra parte nella ricostruzione di un Ruanda in armonia, per la maggior gloria di Dio.

"I gesuiti non sono mai contenti dello *status quo*, del noto, del provato, di ciò che già esiste: siamo continuamente portati a scoprire, ridefinire e raggiungere il *magis*. Per noi frontiere e confini non sono ostacoli o punti di arrivo, ma nuove sfide da affrontare, nuove occasioni da cogliere. Veramente è tipica del nostro modo di procedere una santa audacia, una certa 'aggressività apostolica'<sup>4</sup>.

E' questo il senso che desideriamo dare a questo anniversario, questa è la sfida alla quale invitiamo i compagni del mondo e tutti gli uomini di buona volontà. Che Dio protegga il Ruanda.

Originale Francese  
Traduzione di Sergio Sala SJ

Octave Ugirashebuja SJ  
Centre Christus  
B.P. 6009 Kigali—RUANDA  
<octagira@yahoo.fr>

## RICONCILIAZIONE

### RICONCILIAZIONE?

Michel S. Kamanzi SJ

**R**iconciliazione...Riconciliazione... tutti ci parlano e ci invitano alla riconciliazione. È vero che essa è una condizione, avrei detto una necessità, perché il nostro Ruanda, il bel paese dalle mille colline, possa trovare mille soluzioni ai mille problemi per una vita migliore. Dieci anni sono passati da quando un milione dei nostri fratelli e sorelle sono stati vittime, in cento giorni, di un orribile genocidio programmato e pianificato nell'indifferenza della comunità internazionale. Mentre commemoriamo questi dieci anni, vorrei rivisitare alcune domande<sup>1</sup> che mi sono posto in proposito, cinque anni. Ero novizio a

Butare, nel sud del Ruanda. Era al tempo della morte del reverendo Modeste Mungwarareba, prete ruandese scampato al genocidio del 1994, uomo che incarnava ciò che capisco della beatitudine "beati gli operatori di pace".

Quando bisogna pensare l'avvenire, io rimango convinto che occorre prendere il tempo di rassegnarci nel rispetto e nella dignità. A questo lavoro di memoria, occorre associare la giustizia. Bisognerebbe trovare una giustizia sufficientemente equa per tutti, ma è possibile? Certamente occorre pazienza e l'accettare i rischi di scoprire ed immaginare una giustizia che percorra nuove vie, in particolare attraverso la giurisdizioni popolari 'Guacaca'. Occorre coltivare un discorso vero, stimolare i testimoni che siano portatori di parole coraggiose, libere e liberatrici. E forse allora, con l'aiuto del tempo, nel Ruanda si passerà dal parlare 'dell'era del macete'<sup>2</sup> 'all'era della riconciliazione'<sup>3</sup>.

Si può credere, invocando un certo pudore, che dopo il genocidio del 1994, il silenzio sia la voce più conciliante, direi la più comoda. Ma seguendo il teologo tedesco Johann Baptist Metz, credo che occorra aderire ad una 'mistica degli occhi aperti' e rischiare una parola. Per riconciliarci occorrerà certamente accettare di testimoniare, riflettere, scrivere, pregare. "Il mistico sicuramente non è muto, tanto meno chiacchierone: le sue parole sono contate, troppo cariche di memoria per disperdersi, troppo generose per non donarsi. Egli porta delle parole, una voce, un linguaggio accertato: nulla gli

<sup>1</sup>Queste righe sono riprese nuovamente nei due ultimi paragrafi di questo articolo.

<sup>2</sup>Hatzfeld, Jean, *Une saison de machettes*, Parigi, Seuil, 2003

<sup>3</sup>Questo paragrafo riprende in sintesi la mia riflessione pubblicata per la rivista *Etudes* con il titolo "Rwanda: quale riconciliazione?", maggio 2004.

<sup>4</sup> CG 34, d. 26, n. 27

è più opposto che l'incomprensibilità, lui che proprio dell'essere ha ritrovato un'intelligenza tranquilla. Il suo linguaggio si iscrive nella grande conversazione che da sempre e per sempre costituisce la storia e l'esperienza comuni dell'umanità. Parla solo perché ha attraversato il silenzio di un deserto, l'opacità di una notte. Si è provato in rifiuti; non ha compreso ciò che avveniva, non ha saputo perché ogni via gli era chiusa. Ma la sua prostrazione ha balbettato delle parole lontane: e si son fatte tutte prossime, in lui che le attendeva"<sup>4</sup>.

Riconciliazione... riconciliatevi... riconciliamoci! Che vuol dire questa ingiunzione che mi sospinge alla meditazione? Sarebbe una recitazione, un'evasione o una distrazione? C'è convinzione in questa riconciliazione o c'è una nuova parola d'ordine, la chiave di un enigma irrisolto? Nella mia meditazione, mi vengono molti interrogativi quanto a questa riconciliazione... Sarebbe una nuova illusione, una provocazione o veramente una via di salvezza? Sarebbe una di queste nuove teorie di cui si attende sempre la messa in pratica? Occorre osare crederci? Lavorarci? Ma come? Come coltivare la speranza dopo tanta violenza? La pace trionferà, alla fine, dalla spada? La trasparenza più chiara della vendetta? La convivenza più forte dell'esclusione? La fraternità diventerà realtà? Infine, cosa fare perché l'amore e la pace alla fine vincano sulla guerra? Riconciliazione... non è lì per noi *'il crocevia delle scritture, la tavola della frazione del pane, il luogo della nostra resurrezione?'*<sup>5</sup>

In definitiva, in nome della speranza, oso credere nella riconciliazione. Oso sperare, malgrado il trauma che rimane. Spero poiché esistono, sempre di più, degli uomini e delle donne, cristiani o no, che si impegnano e si lavorano per la riconciliazione. È necessario ricordare lo sforzo di riconciliazione già realizzato dal 1995, a livello della società ruandese o delle comunità cristiane?<sup>6</sup>

È un lungo cammino verso la libertà<sup>7</sup> e dovremo continuare a lavorarci pazientemente, aiutandoci sempre l'un l'altro attraverso l'esperienza reciproca. È bello che la Chiesa e la Compagnia di Gesù vi lavorino, anche con altri, fedeli al loro carisma di essere *uomini con gli altri, uomini per gli altri, servitori della missione di Cristo*.

Originale Francese  
Traduzione di Edoardo Prandi SJ

Michel S. Kamanzi SJ  
128, rue Blomet  
75015 Paris - FRANCIA  
<kamanzi@jesuits.net>

## RUANDA: IL RITORNO ALLA VITA DIECI ANNI DOPO IL GENOCIDIO

### Aloys Mahwa M SJ

*«Quello che è stato non può più ormai non essere stato...»*  
Vladimir Jankélévitch

#### Introduzione

**U**n decennio è un buon periodo di tempo per rileggere a distanza un percorso e reindirizzare le energie necessarie ad accettare le sfide in prospettiva. Le persone oneste nei confronti del Ruanda, cioè coloro che hanno conosciuto questo paese durante il tormentato periodo dei 100 giorni (tra l'aprile e il luglio del 1994) che consisteva, secondo il piano prestabilito, nell'"uccidere mille Tutsi ogni venti minuti"<sup>1</sup>, parlerebbero di un *decennio miracoloso*<sup>2</sup>. In che modo, nei limiti dei mezzi finanziari e di risanamento del paese, le *paure* di un altro possibile genocidio si sono dovute trasformare in *forti speranze*, offrendo i motivi per credere ad un futuro migliore?

A dieci anni dal genocidio, il Ruanda si risollewa e offre così uno spazio in cui la nascita (la vita), gli studi, il lavoro e i nostri progetti apostolici sono di nuovo possibili mentre molti pensavano già, nel 1994, di cancellarlo dalle mappe del mondo o di non tornarci mai più, perché, dicevano, *è un paese di cimiteri che gli angeli custodi hanno abbandonato*<sup>3</sup>. Prima del 1994, le stragi e l'impunità erano divenute un'abitudine (*Akamenyero*) in Ruanda<sup>4</sup>. Il manuale di diritto ruandese, del resto, non conteneva alcun articolo che sanzionasse questo crimine contro l'umanità che si ripeteva nel corso della storia.

<sup>1</sup>Alain Destexhe, "Rwanda: une commémoration incomplète", *Le monde* 10 aprile 2004.

<sup>2</sup>In un libro, *"La diplomatie pyromane, entretien avec Stephen Smith"* Calman Lévy, Parigi, 1996, il rappresentante dell'ONU nel Burundi, Ahmedou Ould Abdallah scrive: "Se ciò che è stato fatto in Ruanda dopo il genocidio fosse avvenuto in un posto diverso dall'Africa, si griderebbe al miracolo".

<sup>4</sup>Laux, Henri HENRI LAUX sj, *Le Dieu excentré*, Beauchesne, 2001, pp. 106-107.

<sup>5</sup>Rimaud, Didier SJ, *"Jésus qui m'as brûlé le cœur"*, inno.

<sup>6</sup>Come Jean-Claude Michel SJ afferma in un suo commento a questa riflessione: "il messaggio che la popolazione del Ruanda ed i cristiani del Ruanda traggono e danno al mondo di oggi è la realtà di vivere insieme, così come la realtà dell'iniziativa di un sinodo, presa dalle comunità di base cristiane prima delle celebrazioni per i 100 anni dell'evangelizzazione; è la realizzazione di servizi comuni da parte di donne sopravvissute o mogli di prigionieri, insieme; è lo sviluppo dei gruppi di non violenza attiva, gli incontri ufficiali, quelli organizzati dai rappresentanti delle diverse religioni, dalla Comunità di Sant'Egidio e altri eventi; è la richiesta pubblica di perdono espressa dai Vescovi durante il centenario. Esiste effettivamente una dinamica che ha le sue radici nel profondo delle coscienze e soprattutto nella forza spirituale di Cristo che il popolo trova nei Sacramenti della Riconciliazione e dell'Eucarestia. Questi sono i segni dei tempi, segni di speranza che ci fanno credere in una riconciliazione in cammino, sempre con l'interrogativo se essa non dipenda dal male che abita nel mondo.

<sup>7</sup>Mandela, Nelson, *Un long chemin vers la liberté*, Parigi, Fayard, 1995.

## Un decennio di trasformazioni visibili

Crediamo che il decennio 1994-2004, racchiuda importanti episodi di risanamento, poiché sono avvenute notevoli trasformazioni che solo il futuro potrà dirci se sono stati realmente *profetiche*. In questo cammino, mi sembra ci siano state: a) delle *opportunità* in favore del Ruanda; b) ma anche una fiducia nei *nostri mezzi*, sebbene minimi; c) *la volontà* di sostituire ai valori negativi, precedenti al 1994, dei valori costruttivi per rinsaldare il tessuto sociale indebolito dal genocidio. Così l'unità nazionale si è sostituita al regionalismo e all'etnismo<sup>5</sup> che sono stati criteri di esclusione nell'Educazione e nella Funzione Pubblica.

La giustizia, che condanna il genocidio come crimine contro l'umanità, si è sostituita alla cultura dell'impunità. La nozione di maggioranza politica ha rimpiazzato quella di maggioranza etnica. L'uguaglianza di opportunità nell'accesso al sapere ha sostituito la politica delle quote etniche, ecc. Queste trasformazioni traducono la volontà di andare avanti e di non ricadere mai più negli errori del passato. "Nessuno si è mai perduto sulla retta via" (Goethe). E' con il tempo che i valori positivi finiscono per affermarsi.

### a) Occasioni e opportunità a favore del Ruanda

Trasformare in un decennio il caos<sup>6</sup> del genocidio in uno spazio di vita e di sicurezza è *stupefacente*. Sono degli avvenimenti fortunati in favore del Ruanda che danno sicurezza. Oggi il Ruanda è un po' un'isola di *pace e di sicurezza* circondata da vicini in guerra. Per la prima volta nella storia del calcio, il Ruanda ha partecipato alla Coppa d'Africa delle Nazioni 2004<sup>7</sup>, a Tunisi, ed ha ottenuto una discreta posizione. Per la prima volta, nell'agosto 2003, il Ruanda ha organizzato con successo delle elezioni democratiche con finanziamenti locali. A questo si possono aggiungere diverse visite di importanti delegazioni straniere<sup>8</sup>. Questa ripresa delle relazioni in Ruanda è un segno di speranza; il paese può di nuovo essere visitato ed attirare gli investimenti stranieri. Alcuni potrebbero affermare che tutti questi fatti rivelano un intervento divino. Dio è capace di cambiare il corso della storia e di offrire delle opportunità che stupiscono gli esseri umani. La fortuna è un parametro divino e noi in Ruanda crediamo che *Avere Dio (Kugira Imana)* e avere fortuna siano esattamente la stessa cosa. Parlando delle realizzazioni degne di nota degli ultimi dieci anni, il Presidente Sudafricano affermava, allo Stadio 'Amahoro' di Kigali, che il Ruanda ha rinnovato la nostra dignità come Africani.

### b) Con le nostre risorse scarse

Così il ritorno alla vita è stato possibile grazie alla credenza che con *i nostri due pesci e i nostri cinque pani* (Marco 6,37), siamo capaci di compiere opere di grande importanza. Gérard Prunier scriveva all'indomani del genocidio: "in assenza di finanziamenti, la morte tornerà in Ruanda"<sup>9</sup>. Sappiamo come il Ruanda non possa sottrarsi agli obblighi degli aggiustamenti strutturali e quanto continui a subire il peso dei debiti contratti in passato. Sappiamo che c'è stato un ricatto per denaro, volto alla manipolazione politica destinata a scoraggiare lo sforzo di riconciliazione in atto. E' un rifiuto di compassione, ma anche un cinismo che consiste nell'affermare che il

Ruanda fa del genocidio il suo *avviamento commerciale*<sup>10</sup>. E tuttavia, malgrado il rifiuto dei finanziamenti, ci sono state alcune iniziative coraggiose, come le elezioni dell'agosto 2003, finanziate con le risorse locali; e la morte non è ritornata in Ruanda. Abbiamo creduto che con le *nostre scarse risorse (due pesci e cinque pani)*, fosse possibile ricostruire una nazione in lutto per il genocidio. Dopo la distruzione dei suoi punti vitali (case, scuole, chiese, stadi, mercati...), il *Ruanda è di nuovo un cantiere* e può accogliere e organizzare riunioni di grande importanza in Africa. Grazie all'appoggio degli amici del Ruanda, sono state realizzate delle costruzioni notevoli, così come nuovi quartieri residenziali, ma ovunque, nelle città e sulle colline, i cittadini ruandesi hanno ricostruito le proprie case e ridato vita al loro ambiente.

<sup>3</sup>Discorso del Presidente sudafricano, Thabo Mbeki, in occasione della commemorazione del decimo anniversario del genocidio, il 7 aprile 2004 presso lo Stadio "Amahoro" di Kigali. (Vedere <http://www.dfa.gov.za/docs/speeches/2004/mbek0407/htm>).

<sup>4</sup>Dal 1959 in Ruanda, il genocidio dei Tutsi Ruandesi avveniva in modo strisciante. Ci sono stati altri periodi di stragi nel 1959, nel 1960; nel 1961; nel 1963; nel 1966; e nel 1973 durante l'epoca denominata della 'Repubblica hutu', (1959-1994).

<sup>5</sup>La carta d'identità che riporta l'appartenenza etnica (Hutu, Tutsi, Twa) istituita nel 1931, che è servita come criterio oggettivo per escludere i Tutsi dall'educazione e dalla funzione pubblica è stata abolita solo nel 1994. Con la felice conseguenza di fornire a tutti pari opportunità di accesso all'educazione.

<sup>6</sup>La vastità dei danni era immensa. Oltre ai diversi episodi di distruzione, in 100 giorni il Ruanda ha perso tra l'11 e il 13% della sua popolazione. Questa percentuale di morti costituisce una delle più alte mai rilevate, in qualsiasi parte del mondo.

<sup>7</sup>Dopo il 1994, la squadra nazionale di calcio, "AMAVUBI" è menzionata tra i simboli dell'unità nazionale.

<sup>8</sup>Il 12 settembre 2003, una dozzina di capi di Stato africani si ritrovano a Kigali per il giuramento del Presidente Paul Kagame. Dal 14 al 16 febbraio dodici capi di Stato si incontrano di nuovo a Kigali per la riunione del NEPAD (New Partnership for Africa's Development) e più di recente il 7 aprile 2004, in occasione della commemorazione del decimo anniversario del genocidio, anche importanti delegazioni di tutto il mondo sono venute a piangere con il Ruanda.

<sup>9</sup>Prunier, Gerard, *Rwanda, Histoire d'un génocide, 1959-1996*, Milano, Ed. Dagorno, 1997, p. 421.



### c) Risultato della volontà

L'altro elemento che ha permesso questo ritorno alla vita, è la volontà dei ruandesi di ricucire il tessuto sociale e di ricostruire veramente la nazione ruandese. La volontà rappresenta l'amore per ciò che si fa (amore per il lavoro) senza il quale, anche in presenza di mezzi astronomici, non saremmo capaci di nulla. Il proverbio aggiunge che *volere è potere*. Per volontà si può anche pensare alla cultura dell'eccellenza (*Kurwana Ishyaka*) che consiste nel non accontentarsi di ciò che è già esistente e nell'elaborare delle strategie per uscire dal caos ad ogni costo. Nella lista di fattori che danno speranza appare anche lo sviluppo, nell'arco di un solo *decennio*, delle diverse istituzioni di istruzione superiore pubbliche<sup>11</sup> e private<sup>12</sup>, che allarga le possibilità di accesso al sapere; e la diffusione della tecnologia dell'informazione e della comunicazione. Il decennio della grande ripresa sembra anomalo, dopo il disordine del 1994.

### Quale base per il nostro avvenire?

Affinché il crimine del genocidio non trovi *mai più* spazio da noi e per garantire ai posteri che questo male assoluto non sia un *eterno ritorno*, sono necessarie delle iniziative preventive per combatterne le cause. Cosa abbiamo imparato dalla nostra storia di dolore? Quali cambiamenti apportare? Il cammino da percorrere per permettere alle trasformazioni di consolidarsi è ancora lungo. Credo che la prevenzione contro il ritorno della morte si manifesterà soprattutto a) con la coscienza viva degli orrori di questo crimine; b) con la conoscenza dei danni dovuti al mito delle quote etniche, causa lontana e immediata del genocidio del 1994 e c) con la memoria delle catastrofi passate per sperare di non fare *mai più* marcia indietro.

#### a) La parola genocidio, quali timori e problemi oggi!

Quale timore abbiamo ancora di questo crimine? Nella speranza *che non accada mai più*, converrebbe ridefinire questo crimine e distinguerlo da tutte le altre situazioni che attenuerebbero la sua gravità. La coscienza di lottare contro *l'eterno ritorno del genocidio* è veramente possibile soltanto considerandolo con orrore e senza mai banalizzarne la gravità. "Il genocidio è immorale per natura. Non esiste alcun genocidio buono, tanto meno un genocidio giusto. E' la conseguenza della logica di uno Stato che crede alla necessità o all'utilità di farvi ricorso"<sup>13</sup>.

Quasi ogni minuto nel mondo accadono episodi di morte: militari uccisi sul campo di battaglia, anziani che si spengono nei loro letti, pescatori annegati in un fiume pieno di coccodrilli, morti di AIDS e di malaria, vittime

di vulcani in eruzione, ecc. Sono vite umane che meritano compassione, perché una sola goccia di sangue versato da un uomo, dovrebbe coinvolgere l'umanità intera (Emmanuel Lévinas<sup>14</sup>). Ma le morti, per quanto numerose possano essere non rappresentano il genocidio. La questione del genocidio non riguarda solo il numero di morti, ma l'ideologia che lo ha ispirato. Se vogliamo che la lotta intrapresa conduca ad un'umanità migliore, è necessario sviluppare una comprensione del male, un'educazione delle coscienze e una vigilanza costante. I cristiani hanno anche il compito di pregare senza sosta per un Ruanda senza genocidio, in cui l'altro non sarà più un'etnia da eliminare, ma un uomo creato a immagine di Dio e il cui volto mi chiede di non uccidere mai.

#### b) Il mito dell'aritmetica etnica contro il vero senso della democrazia!

Un altro problema che ha afflitto il Ruanda è sicuramente la questione etnica e la manipolazione delle proporzioni tra le etnie di Hutu, Tutsi e Twa. Dal 1930 i documenti ufficiali attribuivano l'85% agli Hutu, il 14 % ai Tutsi e solo l'1% ai Twa. Proporzioni rimaste invariate fino al 1994 per ragioni politiche. "La sensibilità –anche etnica– è indispensabile all'uomo, ma diventa temibile dal momento in cui si considera come un valore, come un criterio di verità, come la giustificazione di un comportamento"<sup>15</sup>. Le riflessioni etniche sono servite più come criterio di esclusione che di emancipazione del popolo in Ruanda. Si poteva passare dall'etnismo alla democrazia politica? La democrazia è sicuramente la vittoria di una maggioranza politica su di una minoranza elettorale. La democrazia in Ruanda tra il 1930 e il 1994 non poggiava su una maggioranza politica, ma su una maggioranza etnica; era inimmaginabile che un Tutsi o un Twa fosse al potere. Se in Francia un bretone può votare per un normanno, un alsaziano per un savoiese, noi crediamo in un futuro in cui, per merito, un Hutu voterà un Tutsi e viceversa. La democrazia politica utilizza una maggioranza numerica, anche l'etnismo si

<sup>10</sup>Vedere, in quest'ottica, la proposta di Filip REYNTJENS alla Comunità internazionale di non finanziare le elezioni presidenziali dell'Agosto 2003 (Filip Reyntjens, "Analyse de l'avant-projet de la constitution de la République rwandaise", in *Dialogue* 230).

<sup>11</sup>Kigali Institute of Education (KIE), Kigali Institute of Science and Technology (KIST), Kigali Health Institute (KHI).

<sup>12</sup>Université des Grands Lacs (UNILAC), Université Libre de Kigali (ULK), Université Adventiste d'Afrique Centrale (UAAC).

<sup>13</sup>Ternon, Yves *L'Etat criminel, les génocides au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1995, p. 10.

<sup>14</sup>Emmanuel Lévinas sviluppa in *L'Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fanta Morgana, 1972, il rapporto del sé con l'altro. "L'altro è colui che chiama in causa la mia responsabilità e il cui volto mi si impone senza che io possa evitare di essere responsabile della sua miseria", p. 52.

<sup>15</sup>Kundera, Milan, *Jacques et son maître, hommage à Denis Diderot en trois actes*, Paris, Gallimard, 1981, p.11.

serviva di una maggioranza numerica, ora il numero di uomini e donne non costituisce di per sé una ricchezza; è necessaria una buona formazione morale e intellettuale per essere un cittadino utile al proprio paese. Nella prospettiva di non ritorno della morte, la demografia, la risorsa che viene dagli uomini, deve contribuire alla rinascita di tutto il Ruanda. Che ci sia permesso di sperare che la morte non torni più quando il Ruanda non sarà più considerato come un'associazione di etnie Hutu, Tutsi et Twa, ma una nazione che ognuno si senta in dovere di promuovere.

### c) Un perdono fondato sul ricordo

Siamo convinti che tutti gli esseri umani debbano prendere coscienza delle ricchezze dell'umanità e delle forze spirituali che formano la dignità della persona. E tuttavia, al momento del genocidio del 1994, erano amici che dividevano lo stesso pane che calpestavano i propri vicini. E' per questo che parliamo anche di *genocidio di prossimità*. Dieci anni dopo il disastro, alcuni di coloro che negavano il genocidio dei Tutsi de il massacro degli Hutu dell'opposizione in Ruanda, propongono *l'oblio* come punto di partenza di un nuovo avvenire. Inoltre, alcuni credono ancora che solo la scomparsa dei Tutsi permetterà al Ruanda di vivere in pace. Dal lato opposto alcuni idealisti propongono di perdonare facendo così *tabula rasa del doloroso passato*.

Credo che l'intenzione di perdonare sia necessaria per il nostro futuro e anche per il nostro vivere insieme. Ma perdonare presuppone che si sappia anche ricordare. Nietzsche<sup>16</sup>, in *La genealogia della morale*, parla di un certo Mirabau, che non aveva memoria degli insulti e delle offese ricevute, e che non poteva perdonare, per il semplice fatto di dimenticarli. Ricordarsi, in definitiva, è essere cosciente dell'oggetto del perdono. La storia del Ruanda non sarà più scritta senza ricordare i 100 giorni di lutto. In un film<sup>17</sup> con Demi Moore, David Murphy diceva a sua moglie Diana, dopo un terribile periodo di mancanza di fiducia coniugale "*se ora viviamo di nuovo assieme, non è perché abbiamo dimenticato, ma perché ci siamo perdonati.*" E' la nostra sfida: il perdono è necessario per il nostro futuro, ma allo stesso tempo il ricordo deve frenare gli abusi dell'eterno ritorno del genocidio e dell'ideologia che lo sostiene.

### Conclusione:

Crediamo che in Ruanda siano avvenuti dei progressi importanti in poco tempo e con pochi mezzi. Il futuro della nazione ruandese era in pericolo di morte a causa del virus dell'etnismo che ha generato dei cicli di morte.

La lotta contro questo virus deve continuare. Il solo decennio ha mostrato che è possibile estirparlo con realizzazioni positive. Se ci sono guerre definite 'preventive' contro i terroristi, ammetto che ce ne possa essere una contro il genocidio e le sue premesse. E' necessario e urgente un lavoro di riflessione per concepire una convivenza dopo il 1994. Diversi filosofi di origine ebraica (Emmanuel Lévinas, Hannah Arendt, Eric Weil, Primo Lévi, Vladimir Jankélévitch, ecc.) hanno fatto delle loro esperienze della Shoah e dei campi di concentramento, un punto di riferimento e di partenza per pensare il male, il perdono e l'etica. Perché non creare delle istanze etiche da promuovere nel nostro paese per prendere sul serio l'importanza del vivere insieme senza etnismo? E' la condizione necessaria affinché la morte non ritorni più nel nostro paese e questo ritorno alla vita duri per sempre.

Originale Francese  
Traduzione di Valeria Maltese

Aloys Mahwa M SJ  
Communauté du Centre Christus,  
B.P. 6009 Kigali—RUANDA  
<mahwasj@jesuits.net>

<sup>16</sup>Nietzsche, F. *La généalogie de la morale*, Gallimard, Paris, 1971, p. 38.

<sup>17</sup>*Proposta indecente* con Demi Moore, diretto da Adrian Lyne (Paramount Picture, 1993)

## MAI PIÙ QUESTO

Yves Djofang SJ

**D**a più di dieci anni la comunità internazionale è invitata, in modo più o meno esplicito, a ricordare il tragico evento vissuto dal popolo ruandese nel mese di aprile del 1994. Durante questi anni, tante cose sono state dette sulla storia e l'esecuzione di questo genocidio; la letteratura è piuttosto abbondante e opprimente. Per conto nostro, vogliamo onorare queste migliaia di persone uccise ripetendo semplicemente che mai più il nostro continente dovrebbe servire da scenario di tali manifestazioni di inumanità, e per far ciò dobbiamo non dimenticare quel che è successo.

### Celebrare per non dimenticare

"Bisogna dimenticare tutto". È purtroppo in questi termini che si invitano generalmente gli africani a cancellare gli avvenimenti che hanno attraversato o che attraversano la loro storia. Dalla tratta dei negri alla colonizzazione e alla ricolonizzazione, senza dimenticare lo sfruttamento spudorato delle loro ricchezze, lo scontro delle multinazionali occidentali tramite gruppi di banditi e di mascalzoni arruolati sul loro suolo, sono sempre stati invitate a dimenticare, a fare tavola rasa della loro memoria, a tal punto che Hegel non ha avuto paura di affermare che l'Africa non è una parte storica del mondo<sup>1</sup> o che "la ragione non può soffermarsi sulle ferite inflitte agli individui perché i singoli scopi si perdono nello scopo universale"<sup>2</sup>; nel cammino della storia, la vita ritrova la vita al di là della morte, se non grazie ad essa; così ogni morte, ogni male diviene manipolabile. Non possiamo sottoscrivere una tale tesi, che, disgraziatamente, serve a giustificare l'ingiustificabile.

In effetti, la situazione della cultura della morte, ed in particolare il genocidio ruandese provoca la nostra indignazione alla vista di quei corpi scarni, pietrificati in un atteggiamento supplichevole, che i media ci hanno presentato nell'aprile-maggio 1994, e che testimoniano l'inumanità dell'uomo. Quei corpi portano nel loro essere la firma (col machete e col grilletto) dell'Intollerabile e con questo testimoniano che, nonostante ogni speculazione, ci sono un'essenza e un'esistenza dell'uomo che vanno rispettate. Non possiamo mettere il male tra parentesi. Sappiamo che questo dato non è scritto nel destino, che non è una legge naturale, ma è la conseguenza di fattori umani di natura culturale, socio-economica e politica, insomma, di un sistema che si può cambiare.

## Un paziente lavoro di memoria

Commemorando il decimo anniversario del genocidio, non si tratta semplicemente di rispondere ad un dovere di memoria nei confronti delle vittime, ma si tratta proprio di un lavoro di memoria riguardo a noi stessi e alle nostre società. Questo lavoro passa attraverso la lettura, la decifrazione, la tematizzazione di questa storia, della nostra storia, per poter scoprirne il senso o i sensi di cui è portatrice. La tragedia ha lasciato delle profonde conseguenze nel popolo ruandese, che non si possono cancellare in un attimo; allo stesso tempo constatiamo però che la riconciliazione è in atto. Questo genocidio ha forse reso più profonda in noi l'esperienza del perdono, della tolleranza. Ci ha permesso di riflettere meglio sul nostro vivere insieme e di rifiutare di addolcire quelli che sarebbero i veri problemi.

Per andare avanti, c'è bisogno di costanza nello sforzo, sapendo che nessuna conversione profonda si fa in poco tempo, all'istante. Bisognerà avere pazienza e dirsi che pazienza non vuol dire assenza di determinazione. È un compito che riguarda ognuno come individuo, ma anche e soprattutto l'intera comunità ruandese (non lo si può compiere né a favore né a carico di tale o tal'altra etnia). È guardando con lucidità e serenità questa pagina della storia che potremo guarire le molte ferite e prevenire tali demenze in futuro. "Per medicare una ferita, bisogna innanzitutto pulirla, disinfettarla, altrimenti si sviluppa una cancrena sotto l'apparenza di cicatrizzazione".

Originale Francese  
Traduzione di Anne-Hélène Cauwel

Yves Djofang SJ  
15 rue Marcheron  
92170 Vanves - FRANCIA  
<yves86.djof@laposte.net>

<sup>1</sup>Hegel, *Oeuvres*, Tome VIII, 1935, p. 94

<sup>2</sup>Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. di Kostas Papaioannou, Paris, Union Générales des éditions, 1965, p. 68

## INSIEME ABBIAMO UN FUTURO

Christian Uwe SJ

**S**e si dovessero scegliere due ‘nomi che incarnano’ per esprimere ciò che le pagine successive appena balbettano, Mandela e Tutu sarebbero una buona scelta. Non è certo possibile esprimere in poche righe la ricchezza di queste due figure, ma non si può neppure evitare di associarle più o meno spontaneamente ad alcuni grandi valori. Nelson Mandela, come l’uomo che si è battuto e continua a battersi per la dignità di tutti; l’uomo che si è rifiutato di uscire di prigione se non insieme a tutto il suo popolo e che non ha esitato a fidarsi del proprio carceriere nominandolo guardia del corpo personale. Desmond Tutu, come l’uomo interamente dedito all’educazione di tutto un popolo, l’uomo per il quale non c’è futuro senza riconciliazione, e che è convinto che non si possa negare la dignità dell’altro senza negare al contempo la propria. Nel momento in cui il Sudafrica creava una Commissione Verità e Riconciliazione, ha compreso almeno due cose: che la menzogna uccide l’uomo, e che la riconciliazione è tanto – se non addirittura più – una questione di futuro che di passato. Senza uomo riconciliato non c’è avvenire possibile, e una presa di coscienza in questo senso spinge la memoria tumultuosa del passato lungo un processo di integrazione e di riconciliazione.

A torto o a ragione, il caso del Ruanda post 1994 è stato spesso paragonato a quello del Sudafrica. Il 1994 è considerato il punto nodale di una storia pesante e controversa a motivo del genocidio che ha causato la morte di quasi un milione di persone. Questa stessa data è stata inoltre seguita da un’ampia copertura mediatica che si ostina a dividere il Ruanda in due campi irrimediabilmente opposti, come lo sono gli estremi del dualismo cartesiano: quello delle vittime e quello dei carnefici. Ci si dimentica troppo facilmente di un ‘bemolle’ tuttavia significativo: le famiglie miste che non possono stare né da una parte né dall’altra, gli hutu uccisi perché moderati, e quanti hanno preferito morire con le persone che avevano deciso di nascondere. Bisogna rendere omaggio a quei giovani studenti di un internato che hanno preferito perdere la vita piuttosto che dividersi tra hutu e tutsi. Si corre il rischio di relegare nell’oblio quanti non sono stati proposti agli occhi del mondo da un Premio Nobel. E intanto, attraverso le diverse iniziative prese in favore della giustizia e della riconciliazione, si va manifestando l’aspirazione a un futuro migliore; la questione che si affaccia ora immancabilmente alla coscienza è quella di capire se un popolo che ha conosciuto la disperazione di un genocidio può seriamente ipotizzare l’unità come via per il futuro.

L’idea di partenza di queste pagine è semplice: è solo insieme, nell’unità – e un’unità esigente – che i ruandesi possono seriamente sperare in un futuro più clemente<sup>1</sup>. Un percorso in tre tempi potrà offrire, in prima battuta, una panoramica di questa storia che ha fatto scorrere tanto sangue e tanto inchiostro; per poi trattare di questioni e problemi che si pongono oggi, prima di passare a qualche preliminare per un futuro praticabile.

**Più in basso che a terra?**

La storia del Ruanda solleva controversie tanto tra gli storici quanto tra i profani. Innegabilmente disseminata di momenti violenti, l’interpretazione di questi ultimi, lontana dall’essere unanime, può talvolta risultare contraddittoria. Al cuore dell’equazione è il ruolo dell’identità etnica nell’esercizio del potere, sia al tempo della monarchia che in quello della repubblica; così come il ruolo del signore coloniale che si impadronisce dell’istruzione e del potere in quanto occasioni d’oro per attuare il *divide et impera*. Quali che siano le divergenze sulla genesi della discordia, non si può negare la

serie di avvenimenti sanguinosi che hanno scandito gli ultimi cinquant’anni. Tuttavia, se da un lato è possibile prendere atto della spirale di violenza che ha colpito gli occhi del mondo con il nome e il volto del ‘genocidio ruandese del 1994’, dall’altro la divergenza dei punti di vista circa la chiarificazione delle responsabilità rivela, quantomeno, la difficoltà – a distanza di un decennio – di venire a capo della verità su questa sinistra pubblicità che riaffiora ostinatamente ovunque si nomini il Ruanda. Molti tra gli stranieri pongono di preferenza due domande ai ruandesi con cui entrano in contatto: una riguarda l’etnia di appartenenza e l’altra il macete che di sicuro nascondono da qualche parte in valigia. I ruandesi sono dunque caduti così in basso: non evocano altro che problemi connessi alle etnie o, peggio ancora, a macete e fucili - strumenti tanto più sprovvisti di umanità quanto più hanno cancellato il volto umano del vicino.

Il 1994 è diventato quindi un simbolo. Un simbolo certo un po’ equivoco, dal momento che viene interpretato in tanti modi diversi; ma che di sicuro rimanda, in un modo o nell’altro, ai «fiori del male etnico», con i loro frutti avvelenati. In effetti, prima ancora che i media imponessero l’invalidabile e assurda barriera tra due etnie ritenute irrimediabilmente, ci sono stati discorsi e atti che veicolavano la medesima visione di due comunità che si escludevano reciprocamente<sup>2</sup>. Tanto che ci si potrebbe domandare se l’errore più fatale cui hanno ceduto i ruandesi non sia proprio quello di aver creduto

<sup>1</sup>Un concetto inoppugnabile; tuttavia, per quanto evidente, non lo si ripeterà mai a sufficienza.

<sup>2</sup>Su questo punto, sarebbe sufficientemente illuminante lo studio dei discorsi fatti da taluni politici ruandesi. Si vedano, come esempio, alcune pagine della stampa risalente al 1991-1994.

che non vi fosse più futuro fintanto che l'altro era lì, nella sua diversità. In questo modo, la paura dell'altro rivela l'angoscia di uomini e donne, che si fanno gradualmente ciechi di fronte alla propria umanità divisa; umanità che stabilisce il diritto inalienabile alla vita, la dignità sacra della persona umana. E, come in tutte le guerre, il caso ruandese presenta uomini sufficientemente disumanizzati da incoraggiare e approfittare di questo errore fatale al pari di una mannaia insanguinata. Il simbolo '1994' rende dunque presente l'orrore della bestemmia delle bestemmie: la negazione e la profanazione del volto dell'uomo a vantaggio di interessi che solo la morte può servire.

È una bestemmia, questa, che suggella la demenza suprema: quella dell'uomo che, sbarazzandosi dell'altro, seppure inconsapevolmente si profana da sé. Demenza che nasce dalla menzogna più grande della nostra storia: quella rispetto alla quale pochi possono dirsi totalmente innocenti, e che consiste nel dubitare dell'umanità dell'altro, nel negarla al punto di perdere il senso della propria umanità. Una menzogna che si accompagna alla perdita di ogni punto di riferimento. Fortunatamente, non tutti vi si sono piegati; ma non è meno vero che abbiamo tutti il dovere di ripristinare, nell'altro e in noi stessi, l'umanità tradita.

### La vertigine

Non abbiamo talvolta un attimo di esitazione quando gli scettici sentenziano: "non c'è alcuna speranza"? Esitiamo perché ci chiediamo se quanto affermano non sia poi ragionevole. Ci sono sicuramente degli scettici; ma – peggio ancora – ci sono i cinici, che banalizzano se non addirittura giustificano l'ingiustificabile. Un crimine contro l'umanità fa di tutti dei perdenti, anche se in modi diversi. Ci sono coloro che pagano con la vita senza averlo meritato; quelli che pur potendo fare qualcosa contro il crimine, per un motivo o per un altro mancano al proprio dovere; e quelli che commettono il crimine e, proprio perché di crimine contro l'umanità si tratta, lo commettono anche contro se stessi, perché negano l'umanità della quale partecipano tutti gli uomini. Ciò che tutti hanno in comune è questa umanità sbeffeggiata:

Se la società è organizzata in modo tale che una parte della comunità si vede negare la propria appartenenza all'umanità, con tutti gli obblighi e le responsabilità che questo implica, l'altra parte è allo stesso modo asservita (...) [perché logorata] "dalla paura e dall'angoscia"<sup>3</sup>.

Sembra che uno dei proverbi preferiti da Tutu appartenga alla tradizione xhosa, e recita più o meno così: «una persona è una persona attraverso altre persone»<sup>4</sup>. Il proverbio indica senza dubbio la cosa più preziosa che l'uomo possa portare in sé: l'*ubuntu*, di cui

'umanità' è solo una pallida traduzione. Per essere concisi, diremo che senza *ubuntu* non c'è persona, e che *ubuntu* è inconcepibile in una logica individualista ed esclusivista. Quest'ultima è, di fronte all'*ubuntu*, inammissibile quanto la banalizzazione del genocidio.

Succede tuttavia che ci si senta profondamente feriti dinanzi all'enormità dell'impatto che il decennio appena trascorso ha avuto sui ruandesi. C'è, in effetti, un senso in cui si può parlare di «choc del passato», uno choc dovuto proprio alla negazione dell'umanità e, di conseguenza, a una visione pessimista del mondo in

*Al cuore  
dell'equazione è il  
ruolo dell'identità  
etnica nell'esercizio  
del potere*

quanto teso all'inselvaticamento perché privo di umanità. Uno choc che tende a ricondurre ogni realismo allo scetticismo quindi al pessimismo – ed è facile immaginare gli scenari che questo sentimento offre come promessa, se nulla viene ad attenuarlo. Questo genere di pessimismo, infatti, non è estraneo alla tentazione di vedere tutto come definitivamente assurdo; e può essere evocato per scusare, se non per giustificare, atteggiamenti capaci di perpetuare la violenza e che, chiaramente, vanno prevenuti.

Molte sono state le iniziative prese per costruire un futuro più facilmente percorribile. Ricordiamo qui quelle in favore dell'unità e riconciliazione portate avanti da commissioni come "Giustizia e Pace". Qualcuno si chiede se parlare di unità dopo lo choc brevemente illustrato qui sopra non sia fantasia allo stato puro. Dopo un fallimento umano di tali dimensioni, il pensiero dell'unità sarebbe una vertiginosa utopia. C'è chi sostiene che sarebbe cinico voler riconciliare due comunità che si odiano a morte. Ma a sbagliare non è forse il semplicismo di questo assurdo dualismo? Sarebbe certo un'ingenuità aspettarsi, dopo l'orribile choc del passato, quello invece rassicurante di un futuro ricco di riconciliazioni miracolose. Ma negare per questo ogni possibilità di unità significherebbe esaltare la disfatta dell'umanità e rassegnarsi a subire le molteplici saette di un cieco destino.

### Una Pasqua da inventare e ricevere

Come già abbiamo accennato, è al contempo a torto e a ragione che si paragonano la storia del Ruanda e quella del Sudafrica. Se le comunità in conflitto al tempo dell'apartheid erano divise da barriere evidenti quanto le frontiere territoriali, linguistiche o razziali, non troviamo niente di tutto questo in Ruanda. Il Sudafrica conosce una grande molteplicità di culture<sup>5</sup>, mentre il Ruanda ne ha una sola, come una sola è la sua lingua. D'altro canto,

<sup>3</sup>Cfr. Shirley du Boulay, *Desmond Tutu: La voix de ceux qui n'ont pas la parole.*, Centurion, 1989, p.133.

<sup>4</sup>Op. cit., p.150.

<sup>5</sup>Che si traduce nell'altro nome, tanto ottimista quanto poetico, dato al Sudafrica: quello di *Nazione Arcobaleno*.

su entrambi hanno pesato più la sete di potere e l'illusione di una vita agiata che il diritto alla vita e la dignità umana; dall'una e dall'altra parte la disunione ha eroso la società portandola a situazioni letteralmente esplosive; e per evitare di ritrovarsi nelle stesse situazioni, si rende necessario un serio processo di unità e di riconciliazione. Oltre a ciò, il Ruanda può imparare qualcosa dal Sudafrica a patto che non perda di vista la dimensione per così dire 'inedita' della propria storia.

Si potrebbe ipotizzare che due sono le alternative serie che si pongono al Ruanda: l'una è il permanere in una situazione di discordia che manterrà la propria promessa di morte; l'altra è l'«utopia»<sup>6</sup> di un'unità<sup>7</sup> aperta all'incarnazione. Non c'è alcun bisogno di dimostrare con argomentazioni varie che la discordia è una strada senza uscita. La storia del Ruanda l'ha fatto nel modo più convincente e tragico; pur tuttavia in un certo senso ha dovuto proporre al contempo una via alternativa: quella di un futuro conseguibile solo attraverso l'unità e la verità. Per chi vuole credere in questa prospettiva, tali concetti non sono un lusso quanto, piuttosto, un imperativo. Imperativo che può apparire in certa misura utopico, ma che è anche un ideale che Mandela e Tutu ci dimostrano essere possibile. Non si può certo negare che si tratti di un percorso difficile e impegnativo. La verità, in effetti, non potrà mancare di visitare ogni meandro della storia, anche quelli che di rado sono evocati o che sono tuttora oggetto di aspre controversie.

Grazie all'opera della Commissione Verità e Riconciliazione (Sudafrica) sappiamo che esistono verità difficili da rivelare... Il processo potrebbe richiedere del tempo. Ma cos'altro meriterebbe il nostro tempo se non la preoccupazione di un futuro migliore?

Si è detto all'inizio che Mandela e Tutu hanno espresso eloquentemente quanto si è voluto dire in queste pagine. Possiamo però realisticamente aspettarci da tutti l'eroismo di questi due grandi. Non sarebbe come proporre a modello degli eroi irraggiungibili? La scelta di queste due figure come esempio, vuole significare che ciascuno di noi è chiamato a dare il meglio di sé per la costruzione di un futuro nuovo e diverso. Essere eroi non significa essere straordinari, bensì saper discernere il proprio ruolo in questo processo e dedicarsi il più generosamente possibile. Inoltre, queste due figure sono simboli di speranza e di coraggio in momenti di scoraggiamento generale. C'è stato un tempo in cui un Sudafrica aperto a tutti in un spirito di dignità e di uguaglianza era soltanto un'utopia. Oggi questa utopia si è fatta carne. A nostro parere non si può prescindere dall'impegno; ma al contempo bisogna assumere un atteggiamento aperto all'attesa, alla disponibilità e – oseremmo dire – alla grazia.

## È necessario concludere?

A volte riesce difficile trovare le parole che esprimano la sofferenza che la storia di questa nazione alberga in sé; ma può anche accadere che ci si soffermi su questa sofferenza con tanta partecipazione, che diventa quasi impossibile nutrire speranza. Si può anche ridurre il concetto di unità a uno slogan di comodo, tanto più tale che se ne può far uso senza crederci. Pertanto, per superare il cinismo, il pessimismo e lo scetticismo, è necessario riabilitare l'umanità profanata e operare per un futuro fondato sulla verità dell'uomo, sulla sua dignità e sull'unità. Solo nell'unione e nella ricerca della verità, i ruandesi potranno progettare un avvenire sereno. Perché, è unicamente a queste condizioni che riusciranno ad avere la forza sufficiente per far fronte ai pericoli che minacciano tale futuro. Può darsi che a queste condizioni l'avvenire del Ruanda possa apparire inverosimile come un mattino di Pasqua, inconcepibile come la resurrezione dalla morte. Ma, in una certa misura, è di Pasqua che si tratta: una Pasqua che è possibile solo se osiamo credere che la vita può tornare nel corpo crocifisso di una nazione ferita, trafitta al cuore. Una fede, questa, che esprime la sola speranza davvero pasquale: quella che offre e riceve, che offre il proprio corpo crocifisso perché incarni una vita che va oltre lo scandalo. Una fede che contrappone la propria follia all'assurdità della negazione dell'uomo. Unica prospettiva che possa concepire l'utopia dell'unità al servizio della giustizia, conservandone senso e accessibilità.

*Il me semble que  
la gravité de ce qui  
se passe  
nous accule à  
affronter un  
monde inconnu*

Originale Francese  
Traduzione di Simonetta Russo

Christian Uwe SJ  
40 rue Abbé Boisard  
69007 Lyon—FRANCIA  
<chrisleast@yahoo.fr>

<sup>6</sup>Dal greco *ou topos*, propriamente 'non luogo'. In tale senso è possibile distinguere ciò che non è in quanto ancora non esiste, da ciò che è impossibile. Ci si richiama qui a un significato prossimo alla prima accezione: ciò che non è ancora del tutto esistente, che è *in fieri*.

<sup>7</sup>Per Tutu, questa parola evoca, tra l'altro, l'affermazione dell'altro e del sé nello stesso movimento. Non si tratta di fusione né di negazione della differenza, ma dell'accettazione di quest'ultima in seno alla famiglia umana che è una. *Cfr.* Op. cit., pp.133, 150, 214 ecc.

## TESTIMONIANZA

### DIECI ANNI!

Jean Gasenge SJ

*“L'autore dell'articolo era Maestro dei Novizi a Cyangugu nel 1994. I novizi erano ruandesi, burundesi e zairesi. La cittadina di Cyangugu è situata a 300 chilometri ad ovest di Kigali, la capitale del Ruanda, proprio alla frontiera con la Repubblica Democratica del Congo (lo Zaire del 1994), e quindi nelle vicinanze della città zairese di Bukavu, dove i Gesuiti gestiscono un collegio e una casa di Esercizi. Il Provinciale abitava a Kinshasa, a più di 1.500 chilometri a Sud-Est di Bukavu. All'epoca la Regione Ruanda-Burundi non esisteva.” Con questo scritto, mi rivolgo anche ai miei compagni di quel periodo indimenticabile, in particolare a quelli che erano novizi nel corso degli anni 1994-1996, la generazione dell'esodo verso Ovest e dell'inizio del ritorno nella nuova Regione Ruanda-Burundi (RWB).*

**I**l 7 aprile 1994, alle 5.40 del mattino, ricevo la telefonata dell'amico Padre Patrick Gahizi, delegato del Provinciale dell'Africa Centrale (PAC), che interrompe la mia partenza per Kigali per una riunione della commissione per i ministeri. L'aereo presidenziale proveniente da Dar es-Salaam, era stato abbattuto all'altezza di Kanombe (aeroporto) e tutto il suo equipaggio annientato. Kigali era sotto il fuoco della guerra dalla sera prima, alle 20:30. La chiamata di Patrick assume per me un significato particolare: *invece di andare verso di lui (a Kigali), dovevo andare altrove, là dove egli stava per recarsi qualche ora più tardi in quella giornata memorabile: la sua voce mattiniera, quel giovedì, mi indicava il cammino pasquale da seguire, ma io ero lontano dal considerare questa prospettiva. Lo sento ancora oggi, come se volesse dire che il nostro appuntamento è fissato là, dove si trova lui, con tanti altri, strappati brutalmente all'esistenza, ma che restano con noi per tutto il nostro cammino terreno.*

Dieci anni! Di già, è vero! Alle 6.30, raggiungendo i 35 novizi per la preghiera del mattino, do loro la notizia che ho appena appreso da Padre Patrick Gahizi. Credo che alcuni ne abbiano compreso la gravità più di altri. La giornata si annuncia come al solito, ma con le sue preoccupazioni che ciascuno affronterà secondo il proprio stato d'animo. Alle 10.00, alcune persone spaventate cominciano a cercare asilo presso il nostro Noviziato di Cyangugu (Sud-Ovest del Ruanda). Li indirizziamo al centro pastorale della cattedrale, dove già si addensa una moltitudine di sfollati dopo

l'assassinio di un leader locale. Apprendiamo, tra le altre notizie che circolano già a nostra insaputa, che un vicino della proprietà del Noviziato è stato trovato morto nei pressi della strada.

Il giorno prima avevo ricevuto una telefonata da Padre Innocent Rutagambwa, niente di allarmante, uno scambio fraterno di notizie utili per la nostra vita di povertà. Poco dopo, chiamo Padre Chrysologue Mahame per avere altre notizie su Kigali: ricevo una risposta inattesa: *“ci sono solo cattive notizie”*. Dalle sue parole così pessimiste, comprendo la gravità del momento. Egli descrive la situazione con esempi concreti di assassini di cui già sapevamo e di rapimenti non rivendicati. Intorno alle 15.00, apprendo del massacro di 3 nostri compagni con altri sacerdoti, e allo stesso tempo dei membri dell'Istituto 'Vita et Pax' riuniti in sessione presso il Centro Christus, tra cui Louis Ruzindana, cuoco sin dalla nascita del Centro. 17 persone sono state rinchiusse nella camera 28 del nostro Centro spirituale (Centro Christus) e sono rimaste vittime della granata durante la prima ora del genocidio.

Una telefonata di Padre Matungulu, Provinciale, è arrivata alle 2.:00, il 7 aprile 1994. Ero già al corrente dell'orrore che si era abbattuto sui nostri compagni del Centro Christus. Da Kinshasa Marcel Matungulu mi dice con un tono grave e compassionevole: *“Se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo”* (Giovanni 12,20-35). Aggiunge che sono state prese disposizioni

***Mi sembra che la gravità di ciò che accade, ci spinga ad affrontare un mondo sconosciuto***

affinché la casa di ritiro Amani di Bukavu sia messa a nostra disposizione per il tempo necessario. L'essenziale per me è contenuto in questo messaggio. Mi sento inquieto e sollevato allo stesso tempo. Cosa fare? Per quanto riguarda i miei confratelli di Kigali, riconosco una forma di comunicazione speciale; loro sono con me, io sono con loro;

ma dove e come superare i miei limiti? Sento la difficoltà dei miei insegnamenti ai novizi: *“Essere delle dimensioni più vaste, ma limitarsi al più piccolo: è cosa divina”*. In che modo è una sfida da raccogliere in queste circostanze? Posso soltanto esercitarmi in questo. Non è in modo materiale e pretenzioso che posso continuare a seguire il cammino di Chrysologue, Patrick e Innocent. Loro hanno affrontato la sfida di seguire Gesù sul terreno della sua messianità. *“Darei la mia vita per te!”*, dichiara Pietro a Gesù. (Giovanni 13,37). E' quello l'unico orizzonte chiaramente aperto. Ma è praticabile soltanto nella potenza spirituale di Cristo.

Durante la notte di quel giovedì, mi arrivano tre chiamate dall'esterno per incoraggiarmi con condoglianze commosse e commoventi. Sento in ogni messaggio l'accento posto sul senso di responsabilità in questo momento critico. La grande preoccupazione è di agire presto per salvaguardare l'avvenire della missione che mi è stata assegnata. In effetti, tutto conferma quello che altri ripetono durante la giornata: *“partire, cominciando*

dai Ruandesi e dai Burundesi. Deve partire anche il Padre Maestro". Gli 'Zairesi' sono presi dal panico; i tiri notturni aumentano ad un ritmo sempre più sconcertante e discontinuo. Molti non riescono più a dormire. E' allora che ricorriamo ai soldati della missione dell'ONU (MINUAR) per avere informazioni più precise sulla sicurezza della nostra zona di Cyangugu: il loro responso è chiaro: *Cinque Tutsi sono stati assassinati, il genocidio è cominciato anche a Cyangugu.*

Dopo una breve riunione dei formatori, inviamo una lettera al Prefetto di Cyangugu per segnalare che facciamo parte di una comunità internazionale e che la situazione poco sicura ci obbliga a cercare un rifugio altrove. La risposta è rapida e adeguata: l'8 aprile, nel pomeriggio, il primo gruppo lascia Cyangugu per Bukavu (in Zaire) dove lo raggiungeranno gli altri, divisi in due gruppi: il primo due giorni dopo a causa di minacce e infine il terzo gruppo verso la fine di aprile. Divenuta invivibile la situazione dal punto di vista della sicurezza, parto con il primo gruppo. Ognuno prende una piccola borsa con lo stretto indispensabile. Tre soldati della MINUAR ci scortano fino al ponte sul fiume Rusizi; dei soldati ruandesi nei mezzi blindati li insultano.

Poco dopo, apprendo della morte di mia nipote Eugénie e di tutta la sua famiglia che abitava a Kigali. La vigilia dell'esodo, il 7 aprile, è un momento di grandi emozioni e di imbarazzo. I novizi che hanno membri della famiglia soprattutto a Kigali si devono informare e sentire come stanno i propri familiari. Alcuni non riescono ad avere nessuna notizia! L'unica cosa da dividere, è la fede di ciascuno dei novizi messi alla prova e quella della comunità del Noviziato, sostenuta dal coraggio e dall'attenzione degli altri nostri compagni di Bukavu. Ad Amani (Bukavu), celebravamo spesso l'Eucaristia con le lacrime agli occhi, tanto per i compagni di cui avevamo solo cattive notizie, quanto per le famiglie dei nostri che erano state sterminate sia a Kibuye, sia dal lato di Butare.

Il Noviziato sarà a Bukavu, nella Casa di Esercizi (Amani) dal 7 aprile al 16 giugno 1994. Nell'attesa, il clima di tensione aumenta giorno dopo giorno. Appaiono delle schiarite, ad esempio quando delle persone di Cyangugu riescono a scappare da una morte minacciosa. Dopo la visita del Vice-Provinciale, e poi del Provinciale stesso, venuto con dei biglietti aerei in tasca, l'esodo ha inizio. La destinazione è Kinshasa, ma finalmente per un periodo indeterminato. La Casa Paul Miki di Iniangi, nella Diocesi di Popokabaka (in Zaire), ci ospiterà mentre la sede definitiva del Noviziato della Provincia d'Africa centrale sarà costruita a Kisantu, a 120 Km da Kinshasa.

"La storia del genocidio ruandese sarà lunga da scrivere"<sup>1</sup>. Ciascuno dei 35 novizi che erano con me tra il 1993 e il 1994, condivide in modo particolare e

personale le conseguenze dell'opprimente fenomeno del genocidio. Jean Hatzfeld afferma che "un genocidio è un'impresa inumana ideata da esseri umani, troppo folle e troppo metodica per essere compresa." La grande lezione di questi giorni di angoscia, di sofferenza indicibile, specialmente per i più colpiti dallo sterminio, è l'opera della grazia nella coesione che abbiamo vissuto: un aiuto reciproco, un'attenzione gli uni nei confronti degli altri raramente vissuta come in questo momento. Mi sembra che la gravità di ciò che accade e di cui tutti ignoriamo effettivamente la giustificazione sul piano umano, ci spinga ad affrontare un mondo sconosciuto. Non ne vediamo il senso. C'è un'impasse che ciascuno vive e subisce a modo proprio; le parole assurdo e disgustoso tornano spesso nelle conversazioni e sono le sole ad esprimere ciò che sentiamo. Aver vissuto questo periodo in un ambiente organizzato come il Noviziato, in compagnia di amici sensibili alle disgrazie degli altri e in grado di compatire davvero, con gesti di umanità e con l'espressione dei propri sentimenti, anche questo fa parte della vita, della strada che l'uomo deve seguire nonostante le impressioni del momento e gli imprevisti negativi che si presentano. Una gioia segreta e reale, nasce da questo momento di tristezza.

Devo ricordare anche la piacevole esperienza di riconoscere nei giovani delle capacità di adattamento alle situazioni difficili ignorate prima del 7 aprile 1994. Mi sembra che un'altra generazione abbia inizio, imparando a vivere giorno per giorno e a scoprire del nuovo anche nei documenti antichi. In questo periodo si sta svolgendo la CG 34 della Compagnia di Gesù. I Decreti in elaborazione ci sono comunicati abbastanza regolarmente e ci spingono ad unirci alla Compagnia nel mondo di oggi. È questa Congregazione, dirà qualcuno, l'occasione di "lasciare ai giovani il compito di farci sognare il futuro".

Cyangugu-Bukavu-Iniangi : una panoramica delle lezioni di storia: formatori e beneficiari, apprendiamo che sotto la coercizione possiamo restare liberi: imparare col passare del tempo a resistere allo scatenarsi della violenza; lottare per partire e ripartire sotto il segno della generosità di cui ognuno conserva il segreto e può testimoniare a suo modo.

Originale Francese  
Traduzione di Valeria Maltese

Jean Gasenge SJ  
Communauté de Kiriri  
B.P. 2130 Bujumbura -BURUNDI  
<sjkiriri@cbinf.com>

<sup>1</sup>Hatzfeld, Jean, *Dans le nu de la vie, récit des marais rwandais*, Paris, Seuil, 2000, p. 9.



## DIBATTITO: IL BINOMIO FEDE-GIUSTIZIA

### IL PROFETA DINNANZI ALL'INGIUSTIZIA SOCIALE: UN MODELLO DI FEDE CHE OPERA LA GIUSTIZIA.

Stefano Bittasi SJ

**P**iù che dire qualche cosa relativamente alla realizzazione nel nostro modo di procedere gesuitico dell'autentica capacità di mettere in relazione la nostra fede con la giustizia, preferisco proporre un confronto con un atteggiamento profetico proposto dalla Scrittura.

#### Premessa.

#### Il profeta e il proprio ambiente sociale.

Ogni profeta nella Bibbia, così come ogni gesuita oggi, è un uomo del proprio popolo e del proprio tempo. La condivisione del profeta con la realtà che vive è un dato di partenza importante per comprenderne il messaggio. Il profeta vive la realtà che giudica! Il vedere il reale con gli occhi di Dio non pone il profeta ad un altro livello rispetto allo stesso reale. Lo stesso Gesù ha sperimentato questa situazione (Mc 6,1-6):

<sup>1</sup>Uscito da lì, Gesù venne nella sua patria, accompagnato dai suoi discepoli. <sup>2</sup>Venuto il sabato, si mise ad insegnare nella sinagoga e i molti ascoltatori, stupiti, dicevano: «Da dove gli vengono tali cose? Che sapienza è questa che gli è stata data? E che cosa sono questi miracoli che avvengono per le sue mani? <sup>3</sup>*Non è egli il falegname, il figlio di Maria e fratello di Giacomo, di Giuseppe, di Giuda e di Simone? E le sue sorelle non sono qui tra noi?*». *E si scandalizzavano di lui.* <sup>4</sup>Gesù, però, diceva loro: «Non c'è profeta che sia disprezzato se non nella sua patria, tra i suoi parenti e nella sua casa». <sup>5</sup>Non poté farvi alcun miracolo, ma soltanto guarire pochi infermi, imponendo loro le mani, <sup>6</sup>ed era meravigliato della loro incredulità. Egli percorreva i villaggi all'intorno e insegnava.

Il disprezzo che Gesù proclama in questo episodio è il sintomo della condizione "normale" di un profeta. Specie quando va a toccare le relazioni sociali delle persone con le quali vive. Del resto è normale: nessuno di noi accetta critiche al proprio modo di vivere, al sistema sociale che ci sostiene esistenzialmente, da qualcuno che è 'con noi, come noi'. Eppure anche qui troviamo un'icona evangelica di questo atteggiamento. Vi ricordate di Erode con Giovanni Battista (Mc 6,18-21a):

<sup>18</sup>Giovanni, infatti, diceva ad Erode: «Non ti è lecito avere la moglie di tuo fratello». <sup>19</sup>Per questo

Erodiade lo odiava e voleva farlo uccidere; ma non poteva, <sup>20</sup>perché Erode temeva Giovanni e, *sapendolo uomo giusto e santo*, lo difendeva, faceva molte cose dopo averlo udito e *lo ascoltava volentieri*. <sup>21</sup>Giunse però il giorno propizio ...

Interessante il parallelismo tra queste due situazioni e la nostra vita. Un autore ha parlato, per descrivere questo fenomeno di *alterazione* profetica<sup>1</sup>:

È dall'*alterazione* che ha inizio il dolore del profeta. Un uomo diviene *diverso*. È strappato alla propria famiglia, al suo ambiente, alle sue condizioni di vita, alla sua mentalità, al suo temperamento e buttato altrove da Dio. È sottratto al suo stesso io e, trasformato, non riconosce più se stesso. Si fa di lui la sua stessa contraddizione; dire ciò che non ha mai pensato, annuncia ciò che ha sempre temuto. La sua esistenza è il paradosso del suo essere. [...] Il profeta ha dinanzi a se l'Assoluto. *L'alterazione ha per conseguenza ultima l'abbandono. Trasformato dalla profezia, il profeta è nell'Assoluto agli occhi degli uomini e, davanti a Dio, è fra gli uomini. È se stesso, senza mai esserlo.*

Così ciò che il profeta è chiamato a fare, l'annuncio della realtà come è vista da Dio, non lo mette in una posizione comoda. Si trova a dover proclamare non uno *status quo* doloroso ed inevitabile, una situazione che non sta bene a nessuno. No, si trova a dover proclamare l'incongruenza con l'Assoluto di una realtà voluta e cercata dalla parte più importante e influente degli uomini (e talvolta la più numerosa, quella *maggioranza* che è divenuta per noi sinonimo di giustizia democratica e giustificazione della bontà di scelte comuni).

Questo lo rende veramente isolato nella sua realtà che, pure, condivide.

Solo a titolo di esempio si potrebbe prendere spunto dal profeta Michea. Questo profeta si muove nella Gerusalemme dell'VIII sec. a.C. Il territorio di Gerusalemme è caratterizzato in quell'epoca da due fenomeni che si influenzano a vicenda: il latifondismo nelle campagne e la conseguente ricchezza della città sacra. Chi avesse visitato da turista quel mondo avrebbe senz'altro ammirato la ricchezza della città, il suo lusso, la sua architettura, i suoi negozi abbondanti. Una città prospera e in pace. Per di più l'aspetto esteriore della campagna dava l'impressione di fertilità, di ordine e

<sup>1</sup>Neher, André, *L'essenza del Profetismo*, Casale Monferrato (Marietti) 1984, pp. 244-246.

l'impressione era di scambi commerciali agricoli facili e abbondanti, favoriti dalla rete di relazioni viarie nazionali e internazionali. Così avrebbe senz'altro apprezzato il lusso delle grandi famiglie, i movimenti finanziari e la varietà del mondo culturale. Eppure Michea non offre del suo tempo una visione 'turistica', ma una visione 'profetica'. Lui vede con 'lo sguardo di Dio' e, da questo angolo prospettico mette maggiormente in risalto le conseguenze sulla maggioranza dei poveri sfruttati che la bellezza artistica o culturale delle dimore degli 'operatori finanziari' (come li chiameremmo oggi); mette maggiormente in risalto la falsità della gerarchia religiosa che copre questo stato di cose dando a lui una 'plausibilità' ragionevole, alla bellezza e solennità del culto sacro e devoto. Insomma ci mette davanti ai nostri stessi occhi una prospettiva scomoda e critica, che però, come vedremo, si apre alla logica di Dio che è sempre disposto all'incontro con gli uomini qualora le condizioni della loro convivenza terrena diventino la possibilità dell'esperienza della fraternità.

### Mi 2,1-3. Il latifondo e la mentalità latifondistica.

<sup>2,1</sup>Guai a chi trama l'iniquità, a chi progetta il male sul suo letto!

Dallo spuntar del mattino lo eseguono, perché possono fare tutto ciò che vogliono!

<sup>2</sup>Essi desiderano campi e se ne impadroniscono; le case e le prendono.

Si impossessano così di un uomo e della sua casa, di un individuo e della sua proprietà.

<sup>3</sup>PERCÌÒ così dice il Signore:

Ecco io tramo il male contro questa genia. Non potrete sottrarvi i vostri colli né potrete marciare a testa alta, perché sarà tempo di sventura!

La mentalità dell'accumulo terriero da cui trarre ricchezza (oggi molto simile all'accumulo economico che deve generare ricchezza in un'ottica moltiplicatoria che scavalca le esigenze dei singoli 'operatori') scavalca i diritti di tutti quei piccoli proprietari che fanno del proprio piccolo pezzo di terra la fonte della propria sopravvivenza. Per l'accumulo della ricchezza in mano a pochi che devono vivere in un sempre maggiore accesso al benessere viene negata la stessa sopravvivenza ai piccoli, che o si sottomettono alle logiche dei latifondisti o muoiono. Questo tipo di logica è ben descritta dai nostri primi due versetti che descrivono dapprima la 'fatica' notturna, che comincia nel pensiero alla sera e si attua poi al sorgere del sole. È un'immagine particolarmente significativa che mostra 'l'onnipotenza' dei ricchi. Possono fare i loro conti la sera ed eseguirli alla luce del sole, senza che debbano

avere paura! Se ci fossero pericoli, penserebbero 'di giorno' e agirebbero 'di notte'! Infatti viene detto che *possono fare tutto ciò che vogliono*<sup>2</sup>. C'è un *prendersi* che è conseguenza di un *desiderare*. Non a caso viene qui utilizzato lo stesso verbo del decalogo (Es 20,17): il desiderio vietato dal comandamento è il motore della ricchezza dei latifondisti di Gerusalemme.

Come si può intuire non è in discussione una modalità di gestione di un sistema (più o meno violento o "dal volto umano"), ma le radici stesse del sistema, che non rispecchia la visione di Dio della terra, del benessere, delle relazioni tra gli uomini

Il *perciò* profetico, che annuncia in modo interessante come Dio utilizzerà lo stesso 'modo di procedere' attuato dai latifondisti, dai ricchi, contro di loro. Vengono utilizzati gli stessi vocaboli. In gioco infatti non è una

*punizione* ma una far toccare con mano ciò che loro stessi fanno subire ad altri. È questa una delle grandi chiavi di lettura di ogni cosiddetta *punizione divina* nella Bibbia. Non è una condanna giudiziale, ma è una modalità di sperimentazione che deve condurre alla vita del peccatore, alla sua presa di consapevolezza e a quella che chiamiamo *conversione*, cioè quel cambiamento di mentalità che è conseguenza dell'aver "fatto esperienza".

*Ciò che interessa a Dio non è cioè giudicare e premiare i buoni e punire i malvagi, ma di ricostruire delle giuste relazioni*

### Mi 3,9-12. Il benessere è segno di giustizia e di benedizione?

<sup>3,9</sup>Ascoltate dunque questo, capi della casa di Giacobbe, governanti della casa d'Israele, voi che odiate la giustizia e distorcete quello che è diritto; <sup>10</sup>che costruite Sion col sangue e Gerusalemme col delitto!

<sup>11</sup>I suoi capi fanno giustizia per regali e i suoi sacerdoti predicano dietro compenso; i suoi profeti fanno oracoli per denaro; si appoggiano sul Signore dicendo: il Signore non è forse in mezzo a noi? La sventura non verrà su di noi!

<sup>12</sup>PERCÌÒ, per colpa vostra, Sion sarà un campo da arare, Gerusalemme sarà un mucchio di rovine e la montagna del tempio, un'altura selvaggia!

Il secondo brano che vi propongo è relativo alla reazione del profeta nei confronti di quella mentalità di chi ritiene il suo benessere un dato acquisito e segno di una benedizione di Dio che si estende dai campi più prettamente religiosi e culturali a quelli civili e amministrativi. Non credo che ci sia tanto bisogno di commentare questi versetti che, in questo contesto, risultano quanto mai espliciti ed evocativi.

Dapprima il profeta smaschera la vera base del benessere

<sup>2</sup>Questo il significato del sintagma ebraico *avere la capacità nelle loro mani*.

di Gerusalemme. La città (con tutta la simbologia caratteristica per essa) appare non nel suo aspetto esteriore e ammirevole, ma nelle fondamenta che la reggono agli occhi di Dio: *ingiustizia sociale, sangue, delitto* del grande sul piccolo.

Poi il profeta mostra un modo di agire. Ci sono cioè regole autoreferenziali degli operatori economici, ci sono 'regole del gioco' che non tengono in alcun conto gli *altri*. La macchina gira per un interesse di coloro che la fanno girare! E per di più la riuscita, il successo, l'andamento stesso della 'macchina' viene percepito come il segno intrinseco della sua *bontà*, che va a coinvolgere la relazione stessa con Dio.

Interessante l'osservazione che propone L. Alonso Schökel: "Essi considerano la presenza del Signore incompatibile con il *male* inteso come *sventura*, mentre essa è incompatibile con il *male* inteso come *ingiustizia*".

Anche qui il *perciò* di Dio che arriva a una vetta di violenza inaudita. Per comprendere il perché questo oracolo è definito uno dei più violenti contro Gerusalemme di tutta la Bibbia<sup>3</sup> bisogna partire dallo spessore simbolico di Gerusalemme. Questa città, la città di Davide è innanzi tutto la sede della presenza di Dio nel popolo attraverso il 're'. È poi il luogo del Tempio, della presenza misteriosa di Dio.

Ebbene questa città viene proclamata abbandonata da Dio in una distruzione totale (immagine del *campo arato*) e, ancora in modo più forte, la montagna del Tempio viene chiamata dal profeta, che pretende di parlare come Parola di Dio, *altura* (termine utilizzato per i santuari di Baal costruiti sulle colline).

Capite come la denuncia dei meccanismi di ingiustizia sociale non sia solo un fenomeno di "costume". C'è nella parola profetica uno stretto legame tra la modalità sociale del vivere e lo stesso legame con Dio. Come chiameremmo oggi un tale annuncio? Certamente la sensibilità ad una 'laicità' delle relazioni sociali ci ha affinati nel non confondere presunte 'volontà di Dio' con modelli politici o sociali. Eppure c'è, a mio modo di vedere, un forte invito a conservare uno *sguardo di fede* sui fenomeni sociali che avvengono, sapendoli al contempo 'vedere' e 'giudicare', là dove si assistono ieri come oggi, ai medesimi meccanismi.

### Michea 7,8-20. La speranza.

<sup>7,8</sup>Non ti rallegrare, o mia nemica! Se sono caduta, mi rialzerò! Se siedo in mezzo alle tenebre, il Signore è mia luce!

<sup>9</sup>Io devo sopportare la collera del Signore, perché ho peccato contro di lui,

finché non avrà discusso la mia lite e non avrà realizzato il mio diritto: Egli mi farà uscire alla luce e vedrò nella sua giusti

<sup>18</sup>Quale Dio è come te, che perdona la colpa e

rimette il peccato; non conserva per sempre la sua ira e invece si compiace della benevolenza?

<sup>19</sup>Egli avrà ancora pietà di noi, calpesterà le nostre colpe e getterà negli abissi del mare tutti i nostri peccati!

<sup>20</sup>Sii fedele verso Giacobbe, conserva il tuo favore ad Abramo, come hai giurato ai nostri padri fin dai giorni lontani!

I pochi versetti che vi propongo sono l'inizio e la fine dell'ultima pagina del libro. È il cantico di una Gerusalemme che il profeta vede come completamente distrutta. Non c'è più la città santa. La "maledizione" è diventata operativa (e questo più di un secolo prima che accadesse davvero). Eppure in questa distruzione si alza il cantico di speranza della città peccatrice. Molto interessante ciò che dice perché costituisce l'orizzonte autentico sia della risoluzione dell'ingiustizia sociale, sia lo sguardo di Dio sulla realtà umana malata.

Il peccato sociale è definito dalla città un *peccato contro il Signore* e in base all'aver compreso questo c'è l'accettazione della distruzione. Tuttavia, proprio questo riferimento al Signore permette alla città di pronunciare parole ferme e fiere contro la sua *nemica* (gli avversari di Israele e Giuda). Il Signore è presentato come Colui che ha distrutto Gerusalemme per amore dei poveri ... Gerusalemme distrutta è diventata a sua volta "povera". ecco perché il Signore si fa ora difensore del peccatore che ha compreso la propria vita con autenticità. La città attende i rovesciamenti di situazione che a questo punto sono doppi rovesciamenti:

Città bella e florida  
ma con palesi ingiustizie sociali

→ distruzione  
*cadere/tenebre*

→ ricostruzione  
*rialzarsi/vedere*

Interessante che ora la *giustizia* di Dio diventa il *diritto della città* e diventa la luce per mezzo della quale "si vede". Quale differenza rispetto alle tenebre!

La lode è a un Dio che allontana il peccato e che fa della misericordia la propria identità. Ciò che interessa a Dio non è cioè giudicare e premiare i buoni e punire i malvagi, ma di ricostruire delle giuste relazioni. L'interesse di Dio è la costruzione di un mondo più "giusto", là dove giusto non significa conforme ad una giustizia retributiva e carceraria, ma un mondo regolato dalle giuste relazioni reciproche. Sottolineo solo il v. 19

<sup>3</sup>Cf. la nota della Bibbia TOB: "È la prima volta che risuona a Gerusalemme l'annuncio di una distruzione così radicale della città e del suo santuario. L'oracolo provocherà una tale impressione che un secolo più tardi gli ascoltatori di Geremia ne faranno ancora menzione (Ger 26,18)".

perché in esso è utilizzata l'immagine di Es 15,5 relativamente alle truppe egiziane: *gli abissi li ricoprono, sono scesi nelle profondità come una pietra*. Ora viene detto con il medesimo immaginario: *calpesterà le nostre colpe e getterà negli abissi del mare tutti i nostri peccati*. Il nemico che il Signore vincerà non è più esterno al popolo, ma è nel suo interno, è quel *peccato* che il Signore seppellirà nel profondo del mare, perché la sua logica di amore garantisce la fedeltà data ad Abramo, di una discendenza di figli chiamati ad essere fratelli tra di loro.

Gesù ha fatto lo stesso quando ci ha dato la preghiera del Padre Nostro. Dovrebbe essere quella la base del nostro costruire un mondo di fratelli e non un mondo in cui stare meglio noi nel disinteresse degli altri, quando non nella competizione distruttiva con loro.

Stefano Bittasi SJ  
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale -  
Sez. San Luigi  
Via Petrarca 115, 80122 Napoli—ITALIA  
<bittasi.s@jesuits.net>

## UNA FEDE CHE OPERA GIUSTIZIA

Anthony Carroll SJ

### Introduzione

**I**n questo breve articolo, vorrei considerare come la situazione culturale europea abbia condizionato il nostro impegno per la giustizia su questo continente. Come ha anche evidenziato la CG34 al paragrafo 4 del terzo decreto su “La nostra missione e la giustizia”, esiste un legame molto stretto tra la fede cristiana e la promozione della giustizia; eppure, per quale ragione questo legame, appare oggi a un numero sempre maggiori di cristiani, sempre meno significativo?

### Una crisi sociale e culturale europea

Recentemente, sono tornato in Inghilterra dopo avere vissuto dieci anni in Spagna, Francia e Germania. Questa esperienza mi ha portato ad affrontare a diversi livelli la questione dell'identità e della cultura europea. A livello teoretico mi sono occupato della pretesa contemporanea secondo la quale la cultura e la società europea sono andate al di là della visione illuministica e della sua convinzione in merito ad una ragione e ad una solidarietà universali che, a partire dalla Rivoluzione Francese, hanno definito la cultura e la società europee. Ad un livello più pratico, ho cercato di riflettere sui diversi universi culturali e sociali che costituiscono

l'Europa. Già semplicemente ad un primo sguardo, intento a formulare dei quesiti, le cose paiono essere comprese in modo differente nei diversi paesi. Non che questa sia una novità assoluta. Dal momento che i Paesi europei si sono maggiormente avvicinati gli uni agli altri, le diversità risaltano maggiormente. Comunque, un dato di fatto pare essere chiaro: le giovani generazioni di cristiani europei sono sempre meno interessate alle problematiche riguardanti la giustizia sociale, problematiche che sembrano essere percepite appartenenti alle generazioni precedenti; inoltre i giovani sono inclini a relegare la fede alla sfera privata, una realtà tra “me e Dio”. Perché questo? La giustizia sociale è ormai fuori moda? E se fosse così perché?

Molti hanno additato alla crisi europea come a una delle cause maggiori della perdita di interesse nei confronti della giustizia sociale. Uno degli aspetti principali di questa crisi è la crescita dell'individualismo, a discapito del senso comunitario. Le giovani generazioni si sentono a disagio nell'impegnarsi a favore di organizzazioni collettive che sembrano appartenere alle generazioni passate. Questa crisi sociale, essenzialmente una incapacità a identificarsi con un gruppo, è ulteriormente aggravata dalla crisi culturale che ha posto fine alla fiducia nella ragione e nella giustizia. Le giovani generazioni sembrano essere più che altro interessate a trovare risposte particolari a domande regionali e meno a trovare risposte alle domande universali riguardanti la giustizia e la solidarietà. Come risultato di questa crisi sociale e culturale, una mancanza di fiducia nella vita politica sta permeando le società europee. Se non ci si vuole più identificare con

---

***Un aspetto cruciale del decreto della Congregazione Generale su “La nostra Missione e la Giustizia” sia stato la presa di coscienza che il sociale è reso visibile nel nostro tempo***

---

la società e perseguire degli obiettivi sociali riguardanti la giustizia e la solidarietà, allora perché continuare a credere nella politica? A questo si aggiunga un altro fattore che sta interessando l'Europa: la crisi di significato. Sempre più spesso si guarda alla religione non più come ad una forza capace di cambiare la società, quanto piuttosto come ad una dimensione in funzione della propria ricerca di significato personale. Sono sicuro che questo non è soltanto un fenomeno europeo. Recentemente ho letto un libro sulla religione popolare in Brasile, nel quale l'autore affermava che era in atto un progressivo declino della presenza cattolica in relazione ai problemi strutturali e sociali e si assisteva invece ad un graduale aumento di popolarità dell'approccio evangelico che tratta problemi concreti come per esempio l'alcolismo e i conflitti familiari attraverso la preghiera carismatica e l'attività caritatevole diretta.

Un declino di interesse per la ricerca di risposte universali e un sempre più chiaro orientamento verso

soluzioni particolari rappresentano una forma di pragmatismo che in se stesso sta divenendo un modello universale tanto per la politica che per la religione. Il problema, naturalmente, consiste nel fatto che con un simile approccio le domande sociali, come quella della giustizia sociale, non vengono sufficientemente tematizzate. Senza dubbio la fine di un periodo di contrapposizione ideologica tra diverse visioni della società è stato il maggiore fattore che ha contribuito alla perdita di interesse per l'ambito sociale. Ora quest'ultimo sembra essere stato eclissato dall'individuo e dai suoi bisogni, siano essi materiali o spirituali. La fine della grande meta-narrativa, segna l'inizio della storia locale.

A questo punto, per noi che siamo interessati al legame tra fede e giustizia e alla risposta da darsi, si impone una domanda: in quale modo l'impegno dei Gesuiti impegnati per la promozione della fede e della giustizia, può parlare ad una società individualista?

Chiaramente, come ha evidenziato il Papa Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Centesimus Annus*, n. 25, il nostro impegno sociale non si basa su alcuna ideologia politica ma sull'istanza evangelica ed universale alla fratellanza del Regno di Dio. Comunque, la difficoltà risiede nel fatto che se si deve andare al di là della giustificazione del principio cristiano e passare alla concreta mediazione politica, ci si imbatte con quanto ho precedentemente chiamato "l'eclissi del sociale". Come possiamo rendere nuovamente visibile la dimensione sociale?

Mi pare che un aspetto cruciale del decreto della Congregazione Generale su "La nostra Missione e la Giustizia" sia stato la presa di coscienza che il sociale è reso visibile nel nostro tempo attraverso la comunità. A questo riguardo, il concetto di "comunità solidale" è molto importante. Credo che nella misura in cui le nostre comunità saranno capaci di realizzare cammini reali in cui unire le loro preoccupazioni con quelle dei poveri e dei marginalizzati, la nostra missione di fede e giustizia sarà di aiuto nel rendere visibile una volta di più la preoccupazione per la giustizia sociale nella nostra società e nella nostra cultura. Questo non significa ridurre la teoria alla pratica; si tratta piuttosto di saper vedere il legame esistente tra le due, legame che necessita di un serio ripotenziamento. Vi si trovano due aspetti in tensione tra loro. Il primo è dovuto al fatto che in modo significativo la maggior parte del lavoro delle nostre comunità di inserzione si è basato su doni carismatici di individui che, spesso da soli, hanno saputo dare vita a vari progetti. L'istituzione, a volte, li ha posti su di un piedistallo e ha rafforzato l'idea di fare di queste comunità qualcosa di esotico o forse, oggi, addirittura una sorta di "specie" a rischio in molte delle nostre province. In secondo luogo l'età media dei gesuiti in Europa continua a crescere, con il pericolo che, invece di adottare una strategia missionaria, si opti per una strategia della preservazione dell'esistente. Ma

quest'ultima non contribuirà a nuove vocazioni alla Compagnia. E' soltanto quando la nostra vita si propone visibilmente differente da quelle "professionali" intorno a noi, che un giovane si sentirà incoraggiato a rischiare la propria vita per il vangelo nella vita religiosa. Se oggi nella società europea la preoccupazione per la giustizia sociale è andata progressivamente eclissandosi, allora forse dovremmo domandarci: si è forse eclissata anche in noi stessi?

Originale in Inglese  
Traduzione di Flavio Gillio SJ

Anthony J. Carroll SJ.  
Ist. di Etica della Religione e della Vita Pubblica, Londra  
Heythrop College, University of London  
Kensington Square, London W8 5HQ—INGHILTERRA  
<t.carroll@heythrop.ac.uk>

## UNA FEDE CHE RENDE GIUSTIZIA: COSA È SUCCESSO?

David Eley SJ

**L**a Compagnia di Gesù ha assunto una posizione profetica, dedicandosi alla ricerca della giustizia nel contesto della fede e ha visto questo impegno come un rifocalizzare la propria missione. La Compagnia si domanda ora se questa fosse la cosa giusta da fare in primo luogo, o se, dopo averci provato, abbiamo veramente abbracciato, come corpo, questa missione.

### Impatto

Mi piacerebbe indicare un momento particolare della nostra storia per cominciare questa riflessione sul binomio fede-giustizia; si tratta del documento del Concilio Vaticano Secondo, "La Chiesa nel mondo moderno" (*Gaudium et Spes*). Altri documenti del Concilio, "*Lumen Gentium*" e "*Ad Gentes*", contengono un ambito e una teologia simili. In uno spirito di apertura e *aggiornamento*, il popolo di Dio, il Corpo di Cristo ha cercato di affrontare devotamente, in quel momento, le preoccupazioni, le persone, altre fedi e realtà sociali, incluse le inique strutture della situazione contemporanea: "reputano di essere stati privati per ingiustizia o per una non equa distribuzione." (GS #9) La Chiesa si è assunta l'impegno di occuparsi dei bisogni del mondo, e ha ulteriormente compreso questo come parte della sua auto-definizione.

Questo momento era stato preceduto dalle esperienze dei preti operai, per mezzo dei quali la Chiesa ha raggiunto le classi operaie dell'Europa ed ha accolto gli sviluppi nella teologia dell'incarnazione e negli studi biblici. A motivare il Concilio fu una serie di

preoccupazioni molto complicate, ma alcune di queste hanno a che fare con il rapporto fra la Chiesa e i suoi stessi membri, il ruolo dei laici, e il rapporto con altre culture e religioni. C'era il parere che a partire dalla restaurazione della monarchia nel 1812, dopo la Rivoluzione Francese, e la restaurazione della Compagnia di Gesù nello stesso periodo, la Chiesa si era trovata con una relazione privilegiata con le classi più alte e sperimentava grandi difficoltà a stabilire relazioni con le classi operaie appena emergenti ed i poveri. Le grazie degli anni Sessanta fornirono alla Chiesa e alla Compagnia di Gesù un'opportunità per rinnovare lo sforzo di lavorare e vivere fra la gente della classe operaia e anche fra i poveri, e in tutto il mondo. La preoccupazione per i poveri è stata una preoccupazione costante della Chiesa sin dalla sua fondazione, espressa in differenti modi in differenti epoche. Anche la Compagnia di Gesù ha una chiamata specifica verso i poveri fin dai giorni di Sant'Ignazio. Ma si andavano sviluppando una nuova comprensione strutturale dell'ingiustizia e dei rimedi strutturali che avrebbero criticamente rifocalizzato i nostri sforzi.

Il fermento degli anni Sessanta portò cambiamenti sociali e culturali dal basso, un nuovo senso di internazionalismo, spesso attraverso l'indipendenza delle nazioni dell'Africa e del Sud America acquisita di recente dalle loro potenze coloniali e la profonda consapevolezza della povertà e delle ineguaglianze della situazione del mondo. Inoltre, le relazioni strutturali fra il benessere e lo sviluppo delle nazioni del primo mondo e la povertà e la miseria del terzo mondo divennero più evidenti nell'era post-coloniale. Una preoccupazione moralmente sana nei confronti della guerra e della pace, dell'ecologia, dei diritti civili per gli Afro-americani negli Stati Uniti, si aggiunsero all'accresciuta presa di coscienza dell'ingiustizia nel mondo.

Per i Cristiani, queste preoccupazioni per le ingiustizie nel mondo, per la povertà e la violenza che schiacciavano una parte così grande della popolazione mondiale, erano motivate sia da una risposta a realtà strutturali sociali ed economiche, sia da convinzioni derivate dalle tradizioni dei Vangeli. "Date da mangiare agli affamati, accogliete gli stranieri" è un imperativo del Vangelo anche se noi non siamo consapevoli che lo stiamo facendo "a Cristo". (Mt 25) Alcune importanti organizzazioni internazionali, come Medici senza Frontiere, Amnesty International e Greenpeace, tutte costituite da coalizioni che trascendono i confini confessionali, si sono indirizzate ai bisogni dei poveri e del pianeta senza motivazioni religiose esplicite. L'ingiustizia e i bisogni stessi sono stati un richiamo per una risposta umana e morale. Molte organizzazioni

cattoliche e ONG sono state create durante questo periodo.

## Gli impegni della Compagnia

La Compagnia di Gesù ha risposto al Concilio Vaticano nella CG 31 (Maggio 1965 in due sessioni fino a Novembre 1966) articolando la forma gesuitica di un impegno al coinvolgimento con il mondo moderno, attraverso la missione della Compagnia e l'attenzione al nostro Apostolato. La CG 31 ha allargato il significato di missione, da ministeri e 'missioni' a missione come un'unica categoria comprensiva, comprendente tutto ciò che siamo mandati a compiere. Questa missione era coerente con le Costituzioni, e sotto il Pontificato Romano avrebbe aiutato a rivitalizzare la Compagnia.

La CG 32, sfruttando il contesto fornito dalla CG 31, ha allargato la nozione di giustizia dal suo ambito legato all'apostolato sociale verso una dimensione dell'intera missione gesuita. Nel decreto 4 la dimensione religiosa della giustizia ed il primato del servizio della fede sono forti, specialmente all'inizio del testo (alla fine, il senso è più strettamente economico, politico e sociale). Sia la CG 32 che la CG 33 parlano di 'principi integranti'. I concetti di fede e giustizia vengono usati in forme più globali e comprensive<sup>1</sup>.

La CC 34 si sforza di spiegare le forti preoccupazioni delle precedenti congregazioni e di affermare la supremazia della missione di Cristo come contesto. La missione della Compagnia nella missione di Cristo e dello Spirito, nel contesto della Chiesa, diventa il linguaggio scelto ed enfatizza, piuttosto che la 'promozione della giustizia', la 'lotta per la giustizia'. Questo è un cambiamento significativo di enfasi; siamo ora in missione con Cristo. Questo potrebbe essere interpretato come un correttivo alle precedenti Congregazioni. E quale è la missione di Cristo? La si può mettere in diversi termini, redenzione, completamento della creazione e celebrazione della nuova creazione, proclamazione del Regno come veicolo di queste azioni di Dio fra noi, attraverso l'insegnamento, la guarigione, e attraverso la comunità. Questa visione della missione di Cristo non riduce quanto è apparso come una tensione fra le rivendicazioni religiose della celebrazione della fede e i programmi delle scienze sociali (economia, politica e sociologia) che articolano in modo chiaro le questioni inerenti la giustizia dei nostri giorni.

---

*C'è un abbattimento dell'enfasi che ha luogo quando l'applicazione di un concetto viene estesa a includere qualsiasi cosa*

---

<sup>1</sup>Bisson, Peter SJ sta per pubblicare una tesi su questi argomenti. Gli sono grato per la sua assistenza.

## Cosa ne facciamo ora?

La Compagnia di Gesù ha sperimentato tre fonti di riflessione lungo tutta questa storia, ognuna delle quali è difficile: 1) i mutamenti di significati e le differenze nei testi delle Congregazioni Generali; 2) la gamma di interpretazioni di questi significati: uno sviluppo? un punto di partenza? un correttivo?; 3) l'accoglienza che queste espressioni del mandato e dello scopo del gesuita hanno avuto nella Compagnia e al di là di essa. (Questo suppongo che sia il punto di questo scambio o dibattito).

Parte della nostra riflessione sul significato di fede e giustizia e su come queste siano interrelate, è messo a fuoco nelle nostre Congregazioni Generali dalla 31 alla 34. Ma qualcos'altro si riflette in quanto è successo

all'Apostolato Sociale durante quello stesso periodo di tempo. Ci sono stati chiaramente mutamenti di significato di Congregazione in Congregazione. La missione (nel senso di obiettivo) della Compagnia si è focalizzata sulla relazione fra le questioni della giustizia con l'ampio primato della fede. Ma due cose possono essere successe qui. 1) 'Estendendo' le esigenze di giustizia a tutte le opere della Compagnia, il 'margine profetico' nelle opere di giustizia sociale si è perso e lo specifico ministero è stato ridotto; 2) la pratica della giustizia vissuta è stata indebolita perché ogni ministero, sia esso un'università o una parrocchia, dice a sé stesso che sta lavorando per la giustizia in qualche modo indipendentemente dalle realtà sociali, politiche ed economiche della situazione. Qualcosa di simile è successo nei ministeri legati ai mezzi di comunicazione, che si sono fortemente ridotti proprio da quando sono stati incorporati nella categoria fede e cultura. C'è un abbattimento dell'enfasi che ha luogo quando l'applicazione di un concetto viene estesa a includere qualsiasi cosa. C'è stata una diminuzione dei ministeri sociali anche se i bisogni del mondo aumentano ed il grido dei poveri è ancora più intenso.

Inoltre, ciò che è in gioco qui, è l'autodefinizione della Compagnia. Abbiamo scelto una definizione esplicativa: siamo una Compagnia impegnata nella missione di una fede che rende giustizia. Ma a livello di definizione operativa non è stata capace di trasformare tutte le opere tradizionali della Compagnia. Forse c'è stata resistenza ed è stata ignorata. Ma forse è stata mal indirizzata in primo luogo da una prospettiva teologica e motivazionale. La teologia che rivela la natura della giustizia è forse troppo ristretta nel suo ambito per servire la Compagnia come motivazione per la sua missione? Abbiamo vissuto nella tensione fra una rifocalizzazione dell'articolazione della missione e la 'fine' della Compagnia. La nuova articolazione è

*A livello di  
definizione operativa  
non è stata capace di  
trasformare tutte le  
opere tradizionali  
della Compagnia*

ancora lontana da quella originale ignaziana, sebbene ad essa collegata. Ignazio espresse il fine della Compagnia in altri termini, in termini di salvezza come è espresso nelle Costituzioni: "Il fine della Compagnia è non solo di attendere, con la grazia di Dio, alla salvezza e alla perfezione delle anime proprie, ma, con questa stessa grazia, di procurare con tutte le forze d'aiutare alla salvezza e perfezione delle anime del prossimo" (*Primo e generale esame* [3]) L'espressione della CG 34 che noi siamo "con Cristo in missione" sembra abbastanza vasta da abbracciare l'originale teologia ignaziana della salvezza ma è meno esplicita riguardo alla chiamata alla giustizia ai giorni nostri.

Originale in Inglese  
Traduzione di Letizia Vicari

David Eley SJ  
Assistente per il Ministero Sociale ed Internazionale  
1325 Bay Street, Suite 300,  
Toronto, ON—CANADA M5R 2C4  
<david.eley@utoronto.ca>

## L'INTEGRITÀ DELLA VISIONE FEDE-GIUSTIZIA

George Keerankeri SJ

### Il fondamento biblico della Visione Fede-Giustizia

**I**l fondamento biblico della visione fede-giustizia, della spiritualità e della prassi è stato ampiamente discusso, e fissato in modo incontrovertibile. Sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento si trovano abbondanti dati che suffragano questa visione e la avvalorano in termini di certezza. Non solo il libro dell'Esodo ce ne offre un paradigma fondamentale, ma la maggior parte della letteratura profetica la enfatizza coerentemente come la richiesta principale che Dio fa al suo popolo eletto, mentre il fatto di ignorarla significa provocare il severo giudizio divino. L'opzione preferenziale di Gesù per gli emarginati, espressa chiaramente attraverso la sua stretta vicinanza e commensalità con esattori delle tasse e 'peccatori' - coloro che erano disprezzati e rifiutati dall'élite religiosa della sua società - promuove questa istanza basilare. Essa trova inoltre realizzazione nella proclamazione del Regno tramite le beatitudini dei poveri (Lc 6,20) e nell'umile servizio di Gesù ai sofferenti e agli svantaggiati di ogni tipo.

L'impegno di Gesù nella visione fede-giustizia ha preso anche una forma di conflitto attraverso la sua profetica denuncia dell'autorità religiosa corrotta e deviata dal proprio legalismo ed esternalismo, che tradisce la richiesta fondamentale di misericordia (Mt 9,13; 12,7 = Os 6,6). Il suo essere ministro del Regno di Dio in questa

prospettiva lo ha anche condotto alla morte, manipolata dai poteri del tempo che cercavano di spegnere la sua voce profetica in difesa dei poveri di Dio. Tutte queste cose e molte di più sono state giustamente ed eloquentemente messe in luce, in termini simili o correlati, non solo nella teologia della liberazione, ma anche in molta della riflessione contemporanea sulla questione, all'interno della Compagnia di Gesù.

Mentre tutti questi sono motivi a supporto della visione fede-justizia contenuta nella Bibbia che forse non necessitano in modo particolare di essere riaffermati, mi soffermerò brevemente su una questione correlata che, a mio parere, spesso non è ben integrata nei discorsi su questo tema. Si tratta della necessaria connessione che esiste tra l'*impegno* in questa visione, evidenziato nel ministero di Gesù e la sua *morte*. Così come quest'ultima è il prezzo che Gesù ha dovuto pagare per la sua missione, nonché il punto più alto della sua stessa missione, allo stesso modo una coerente integrazione tra questa e quello è di importanza estrema se vogliamo vedere l'integrità di questa visione sia dal punto di vista teologico sia da quello pratico. È utile, inoltre, riflettere su questo punto proprio nel contesto liturgico del tempo di Pasqua.

### L'integrità della visione fede-justizia in Luca

È generalmente riconosciuto che, tra i Vangeli, sia quello di Luca a presentare Gesù, il suo ministero e la sua morte-resurrezione più coerentemente in termini di liberazione. È logico dunque che sia il Vangelo di Luca ad essere maggiormente usato nel discorso fede-justizia. A questo proposito spesso si menziona il famoso esordio del ministero pubblico di Gesù nella sinagoga della sua Nazareth dove, invitato a leggere per l'assemblea del sabato, gioca d'azzardo sull'affermazione fondamentale dalla missione di Isaia (Is 61,1-3). Egli legge solennemente questo passo e poi prosegue identificando la sua incipiente missione nei termini precisi della visione liberante presente nel testo del profeta (Lc 4,21). Iniziando così il proprio ministero, il Gesù di Luca – come giustamente sottolineato – lo considera come un ministero di liberazione dei poveri, degli emarginati e degli oppressi. Lo sviluppo seguente che vede al centro i poveri e gli oppressi, giustifica ulteriormente, in larga misura, questa comprensione del Vangelo.

Tuttavia è da notare che il passaggio in questione (Lc 4,16-30) non termina con questa solenne identificazione del futuro ministero di Gesù in termini di liberazione (4,16-22a). C'è una seconda parte del passo, precisamente i versetti 22b-30, che forma parte integrante di questa unità narrativa. Al verso 22b vediamo che l'atteggiamento della gente cambia e la

loro comprensione superficiale di Gesù come 'figlio di Giuseppe', che conoscevano fin troppo bene, diventa un ostacolo che blocca la loro accettazione di Gesù. Egli sa che in base a questa precomprensione essi cinicamente chiederanno che ripeta gli stessi segni che avevano sentito dire avesse fatto a Cafarnao. Nel contesto della loro superficialità e mancanza di fede, Gesù indica i grandi profeti dell'Antico Testamento, Elia ed Eliseo, che esercitarono il proprio ministero tra i pagani a causa della mancanza di fede e del rifiuto ricevuto da parte di Israele; un riferimento che preannuncia il medesimo corso a riguardo della sua stessa missione, di fronte agli stessi atteggiamenti degli israeliti suoi contemporanei. Furiosa, per questo riferimento critico, la gente di Israele diventa violenta e quasi lo elimina, sebbene egli scampi questo attentato alla sua vita (Lc 4,28-30).

---

*Accettando la  
morte in croce  
Gesù ha condiviso  
il destino peggiore  
delle vittime  
dell'odio e della  
crudeltà umana*

---

Ancora stupiti dell'improvviso mutar d'umore da parte della gente di Nazareth, specialmente perché segue immediatamente un'alta affermazione di stima di Gesù (4,22a), notiamo che questa unità narrativa nella sua interezza funge per Luca da sintesi programmatica di tutto il Vangelo. Quello che avviene a livello micro, in questo passo, ritorna pienamente a livello macro nell'insieme narrativo del Vangelo. Così, sia la

visione liberante del sermone di Nazareth, sia il tragico rifiuto di Gesù da parte dei suoi, hanno un valore programmatico in relazione al più ampio bilancio del Vangelo. Così come la visione liberante del sermone svela il ministero di Gesù, il rifiuto di Gesù da parte della sua Nazareth svela il suo futuro rifiuto da parte di Israele - il suo popolo - nella passione e morte. Ciò significa che la sintesi programmatica, e di qui anche l'intero Vangelo, presentano Gesù, figlio di Dio, come il profeta di Dio liberatore che verrà alla fine dei tempi, il quale esercita una divina missione di liberazione presso Israele e viene tragicamente rifiutato. Tuttavia nel Vangelo questo amaro rifiuto non è un accidente, ma *una necessità divina* coerente con la realizzazione del piano di liberazione di Dio, come lo stesso Gesù risorto mostra ai due discepoli di Emmaus sconvolti dalla tragedia della crocifissione di Gesù (Lc 24,25-26).

### Una incompleta e abituale lettura della visione di Luca

Sebbene nella visione di Luca le due parti di questa pericope siano ben integrate ed insieme formino la sintesi programmatica della missione liberante di Gesù, il passo viene spesso mutilato, sia nell'uso liturgico, sia nella apologetica della liberazione. Invariabilmente l'utilizzazione di questo passo termina col versetto 22a, mentre la seconda parte, 22b-30, viene scartata. A me pare che questo fatto sia qualcosa di più che l'effetto di un'accidentale mutilazione di un passo della Scrittura.



Forse manifesta la nostra resistenza ad integrare nella nostra visione e prassi di fede-giustizia, come parte culminante, il destino di Gesù verso la sua Passione. Qualsiasi ne sia la motivazione, questa separazione - e la conseguente lettura univoca di questo passo - è sicuramente poco salutare e comporta una distorsione. Può addirittura dare origine ad una 'ideologizzazione' e 'sloganizzazione' della nostra missione, laddove viene svalutata la centralità della Croce nella missione per la fede e per la giustizia. In ogni caso questa divisione è qualcosa cui occorre porre rimedio nell'interesse dell'integrità della visione, spiritualità e prassi della fede-giustizia. Gesù ha esercitato un ministero di liberazione attraverso la coraggiosa proclamazione, l'umile servizio e la profetica denuncia. La necessità della sua passione e morte sono stati il prezzo che ha pagato per la sua missione e allo stesso tempo l'atto finale con cui ha coronato il suo ministero. Quindi noi perdiamo qualcosa di vitale per la missione nella fede e nella giustizia se priviamo di enfasi la seconda parte di questo passo. Come l'avrebbe inteso Luca, l'impegnarsi nel lavoro di liberazione e nel ministero di fede e giustizia, consiste nel partecipare al ministero di liberazione di Gesù e nel condividere con lui il suo destino alla Passione, ma allo stesso modo nel fare anche esperienza del nostro riscatto da parte di Dio.

### Modelli di vera integrazione

Certamente non sto dicendo che l'impegno per la fede e la giustizia sia stato privo di eroi di questa integrazione. Abbiamo un'imponente colonna di simili modelli. Gli esempi eccezionali dei moderni martiri di questo ministero stanno davanti agli occhi di tutti. A tal riguardo possiamo ricordare con grande rispetto il vescovo Romero, i martiri del Salvador, e molti altri nel nostro contesto indiano, il nostro stesso confratello gesuita Padre A.T. Thomas, Suor Rani Maria delle Clarisse... Queste sono persone che hanno combinato i due aspetti di una tale visione: l'esercizio della visione fede-giustizia nel loro apostolato e l'aver pagato il prezzo del loro impegno con le loro vite in un atto finale di servizio, sull'esempio di Gesù. Essi hanno portato a compimento una missione realmente liberante e hanno bevuto fino in fondo il calice di Gesù, la sua passione e morte in favore degli emarginati, sperimentando anche il loro riscatto da parte di Dio. Chiaramente questi, e certamente molti altri come loro ma meno noti, sono vere incarnazioni di questa integrale visione, spiritualità e prassi di fede e di giustizia. Ciò che voglio fare qui è semplicemente sottolineare l'enfasi costante, in teoria e in pratica, proprio su quell'aspetto di integrità nella visione di fede-giustizia che questi modelli rappresentano.

### Il ruolo della passione nella missione per la fede e la giustizia

Il condividere la passione di Gesù come una parte inevitabile della missione per la fede e per la giustizia ha più di uno scopo. Per Gesù la sua passione era il suo condividere e identificarsi con le più abbiette, detestabili e umilianti sofferenze della condizione umana. Accettando la morte in croce Gesù ha condiviso il destino peggiore delle vittime dell'odio e della crudeltà umana. Però così facendo, non solo ha partecipato della loro sorte, ma ha anche portato un raggio di speranza in quell'abisso di oscurità. Con il suo abbandono alla volontà di Dio, in totale fiducia, anche alla luce dell'esperienza della misericordia del Padre, Gesù ha trasformato questa amara negatività in una fonte di vita. Con la pazienza, l'obbedienza e l'amore che hanno incarnato la sua accettazione di tutto questo, ne ha fatto una realtà vitalizzante. Gesù in questo modo ha aperto una nuova prospettiva sulla sofferenza e sulla tragedia umana allorquando viene accettata con pazienza, obbedienza e fiducioso amore di Dio e della gente. Egli in questo modo ha trasformato la condizione umana più amara e negativa in una fonte di liberazione e di vita.

La nostra consapevole condivisione della passione di Gesù, inserita nella missione per la fede e per la giustizia è, se integrata, una partecipazione a questo successo di Gesù. Non è solo un atto di identificazione con quelli che soffrono per i quali noi combattiamo, ma anche un'imitazione della pazienza, fiducia, obbedienza e abbandono di Gesù a Dio (il suo amore verso il Padre) e del suo amore verso gli uomini. Attraverso questo, parimenti, noi trasformiamo la negatività che incontriamo in una fonte di vita e di liberazione integrale. Diventa così un condividere la morte di Gesù "per noi e per la nostra salvezza", una condivisione delle sue sofferenze in funzione dell'interesse della liberazione umana totale.

### Conclusioni

Mi pare che una chiara e consapevole enfasi sulla nostra condivisione della Passione, implicata nella missione per la fede e per la giustizia, arricchisca la missione data da Dio alla Compagnia nel nostro mondo contemporaneo. Nella misura in cui condivideremo il calice di Gesù, come parte della nostra missione, allora faremo anche l'esperienza del riscatto della nostra missione da parte di Dio nelle piccole e nelle grandi cose. E ciò convincerà il mondo della sua verità.

Originale in Inglese  
Traduzione di Eraldo Cacchione SJ

George Keerankeri SJ  
Vidyajyoti College of Theology  
4-A Raj Niwas Marg, Delhi 110054 - INDIA  
<keerankeri@jesuits.net>

## LA FEDE CHE FA GIUSTIZIA

João Batista Libânio SJ

**L**a CG 34 avvenne quando la teologia della liberazione in America Latina si era già affermata in settori della Chiesa e della Compagnia. Il binomio fede e giustizia iniziò a dare risposte ai loro desideri più profondi. Non cadeva in una terra infertile: c'era un clima propizio in molti gesuiti, tanto che la CG 34 fu accolta con entusiasmo e gratitudine. Il fatto di identificare il carisma attuale della Compagnia con questa opzione ha favorito una riflessione e un'azione dei gesuiti nella linea di un impegno sociale e liberatore, alimentato da una fede più trasparente.

Dopo un periodo di esitazione durante il quale l'impegno sociale assorbiva a tal punto che la dimensione spirituale rimaneva in secondo piano, una provocazione della CG 34 aiutò a un miglior equilibrio tra questi estremi. Al centro della nostra comprensione del decreto c'era un'opzione per i poveri, senza riserve.

Questa opzione permetteva due movimenti. Uscire dall'impegno sociale e politico concreto nella direzione di una reinterpretazione della fede, togliendola dall'isolamento. Fu questo a predominare nei primi tempi della ricezione del decreto. In seguito ci si incamminò per un'altra via. Il punto di partenza era un'esperienza di Dio nei poveri. La tematica della spiritualità liberatrice acquisì maggior rilevanza, correggendo esagerazioni secolariste in certi gruppi più impegnati.

La spiritualità ignaziana si rivelò ispiratrice di una migliore articolazione tra fede e giustizia, tanto che Gustavo Gutiérrez, quando gli si pose la domanda su quale spiritualità fosse adatta per la liberazione, non esitò a indicare quella ignaziana. Questa affinità di spiritualità permise una miglior assimilazione della proposta della CG 34.

Il termine giustizia, pur avendo un'origine biblica, risuonò prevalentemente nel contesto latino-americano nella prospettiva della giustizia sociale. E questa, a sua volta, veniva intesa nell'ambito dello sfruttamento dei poveri e degli esclusi. Di fatto si ampliò l'area di comprensione: da una povertà derivante dalla mancanza di beni necessari alla vita, che richiedeva una pastorale assistenzialista, si aprì ad una povertà intesa come risultato delle strutture economiche ingiuste. L'aspetto socio-analitico della realtà passava in primo piano, e richiedeva una pastorale che intervenisse sulle strutture. Per alcuni decenni, fino alla caduta del socialismo, non senza una certa influenza da parte sua, la pratica della giustizia si concentrava nella trasformazione della realtà sociale. Era il discorso egemonico. Fu questo accento che risvegliò nelle classi dominanti e in certi settori della Chiesa il sospetto di politicizzazione e

ideologizzazione della fede. Non è facile capire cosa si volesse dire con questa accusa.

In ambito latino-americano, durante la Conferenza di Puebla scoppiò la polemica. Una riflessione più profonda mostrò come le questioni che emergevano dalla teologia della liberazione non venissero, all'interno dei settori ecclesiali, da un reale coinvolgimento nelle problematiche sociali. Erano le classi dominanti che si affrontavano, attraendo naturalmente alcuni segmenti della Chiesa. Ma il *punctum saliens* sembra essere un'autocritica politica della stessa Chiesa, dell'esercizio del potere al suo interno.

Nella decade del '70 si conìò il detto: 'la Chiesa che nasce dal popolo'. In seguito, per evitare fraintendimenti, si aggiunse 'per la forza dello Spirito Santo'. E questa Chiesa era pensata a partire dalle comunità ecclesiali di base. Si temeva che tale visione mettesse a repentaglio il principio gerarchico. E in fondo si tendeva al sogno di Giovanni XXIII di una Chiesa dei poveri, della base.

Nonostante la situazione dei poveri non sia migliorata per nulla, la caduta del socialismo, il neoliberalismo globalizzato e la cultura postmoderna modificarono profondamente la comprensione della relazione tra giustizia e fede.

Negli anni '60 la sfida per la fede era la secolarizzazione, e per quel che riguardava la giustizia era necessario che questa non fosse relegata come inutile nel processo di liberazione. In quel momento, militanti dell'Azione Cattolica abbandonarono non solo la pratica religiosa, ma anche la fede. Si giustificavano con la ragione che, conoscendo gli strumenti di trasformazione della realtà offerti dal marxismo, non sapevano più che farsene della fede. Se ci fosse stata allora la comprensione di una 'fede che fa giustizia', certamente quei militanti idealisti, che venivano dalle fila della Chiesa, non l'avrebbero lasciata. Oggi la minaccia per la fede cristiana viene dall'esplosione di diversi credo religiosi che mina la sua forza critica. La dimensione più sentita non è quella dell'ingiustizia, sebbene questa continui a crescere. Le classi sociali più povere persero in gran parte la speranza di una trasformazione profonda della società. La caduta del socialismo nel 1989 lasciò il mondo orfano dell'ideologia. Il neoliberalismo non merita nemmeno il nome di ideologia, dal momento che non offre alcuna prospettiva di speranza a nessuno, ma unicamente il benessere consumista, ricercato nel breve termine e per una minoranza sempre più piccola in proporzione alle masse di miserabili.

A servizio di queste masse di poveri ci sono le organizzazioni pentecostali e neopentecostali, assieme ad alcuni segmenti carismatici cattolici. L'offerta non è quella di una fede critica che si sposi con la giustizia, ma di una quantità di espressioni, riti e segni che svolgono la funzione di consolare o di fare miracoli. Sono forme di religiosità più che di fede, in vista della soluzione di

---

*Gutiérrez, quando gli si pose la domanda su quale spiritualità fosse adatta per la liberazione, non esitò a indicare quella ignaziana*

---

problemi immediati in modo rapido ed efficace. La stessa mancanza di senso si ritrova nelle classi alte. Anch'esse, inserite in una società di piacere e di consumo, sono in cerca di consolazione e piacere di vivere. Una fede critica che mira alla giustizia non serve a questo scopo. La si abbandona in cambio di assemblee di preghiera, di pomeriggi di lode, di Conquiste di Gerico, di immensi incontri di festa, specialmente di giovani. Nel frattempo la situazione dei poveri peggiora nel mondo intero, sia in termini di numero che di bisogni. Il nuovo povero è colui che si avvicina sempre più alla morte fisica, culturale, religiosa. Egli semplicemente non serve a nulla. Una volta un tale accusava un impresario di sfruttamento del povero. Questi rispose immediatamente: "io non intendo assolutamente regolarizzarlo". Questa è la più terribile delle dominazioni: si prescinde dal povero, egli non esiste per la società e questo vale per milioni, miliardi di individui.

La forma neoliberista del capitalismo non ha volto, non ha nome. Sono flussi finanziari che circolano nel mondo come in un girotondo febbrile, con l'ausilio dei veloci mezzi della telematica. Alla fede che fa giustizia non bastano più le opere assistenziali, anche se producono sempre qualcosa di buono. Non riescono nemmeno a graffiare il sistema finanziario, tale è il suo dominio. È necessario allora trovar nuove forme d'azione.

Il Forum Sociale Mondiale di Porto Alegre apre nuove prospettive per una presenza consistente di cristiani impegnati carichi di fede. Oltre a criticare lo sfruttamento dei poveri, che continua, violento, si tratta di articolare e mettere in rete quante più esperienze in ogni parte del mondo. Tanto la Chiesa quanto la Compagnia dispongono di risorse e soprattutto di persone intelligenti e dedicate, per camminare nella direzione della nuova utopia, collaborando con la parte migliore della società: un altro mondo è possibile.

Originale in Portoghese  
Traduzione di Sergio Sala SJ

João Batista Libânio SJ  
Instituto Santo Inácio, C. Postal 5047  
31611-970 Belo Horizonte, MG—BRASILE  
<jblibanio@cesjesuit.br>

## IMPEGNO SOCIALE ED ESPERIENZA DI FEDE: COME ESPRIMERLI E TENERLI INSIEME?

Alain Thomasset SJ

**P**iuttosto che parlare in maniera teorica del nuovo rapporto tra fede, giustizia e cultura, vorrei fare riferimento al modo in cui alcuni cristiani, attualmente coinvolti in vari campi del settore sociale in Francia, parlano della relazione tra la loro fede e il loro impegno sociale e di come, attraverso ciò, esprimono una nuova comprensione della loro relazione con Dio. Mi sembra che la difficoltà attuale nell'esprimere la relazione tra fede e giustizia viene in parte dalla mancanza di un vocabolario adatto alla nuova situazione in cui i cristiani vivono. I giovani in particolare non trovano nella recente tradizione della Chiesa un'espressione della loro particolare e unica esperienza. La domanda è dunque tanto culturale e teologica, quanto sociale e politica.

Per almeno quattro anni, abbiamo invitato i cristiani impegnati nel campo sociale, economico o politico a parlare ad un seminario di ricerca organizzato dal Centro

*La difficoltà attuale  
nell'esprimere la  
relazione fede-  
giustizia viene in parte  
dalla mancanza di un  
vocabolario adatto*

Sevre per esprimere quanto la loro fede influenzi il loro lavoro, ma anche quanto il loro impegno contribuisca allo sviluppo della loro fede. In un certo numero di casi, lo studio delle testimonianze ha rivelato strutture comuni. Le comunicazioni di vita spesso sono impregnate su crisi esistenziali vissute come momenti di verità e come momenti di trasformazione essenziale per il proprio percorso di fede. Si può dire che il loro itinerario di fede è strutturato in due soglie o momenti di rottura. La prima soglia che può essere chiamata "morale", corrisponde al momento in cui i testimoni descrivono la situazione di distanza critica dal loro retroterra cristiano e dalla società. Questo momento è segnato da un certo radicalismo, spesso direttamente ispirato dalla loro fede, caratterizzato da una visione utopica della società, un forte e perfino esclusivo impegno militante, e un'ispirazione piuttosto profetica, nella quale la dimensione della chiamata di Cristo è fortemente sentita. Una seconda soglia corrisponde ad una considerazione della tragedia dell'esistenza e conduce ad una vita più radicata in una realtà che è più relazionale, e in una fede che è più umile e più semplificata. Questa è la soglia della 'speranza', dove l'impegno privilegiato dalla prima soglia è moderato da una distanza e da una saggezza che non lo cancella, ma in cui è vissuto in maniera diversa, maggiormente caratterizzato dalla preghiera ed in cui le immagini di Dio sono segnate più dal perdono, dalla Croce e dalla Resurrezione. C'è un movimento che va da un impegno attivo a una fiducia acquisita in Dio, da un periodo

utopico e radicale a un periodo segnato dalla tolleranza e dalla speranza...”questo passaggio avviene generalmente in una sorta di crisi che emerge dalle forme di coinvolgimento con altri, dai conflitti che nascono nella collaborazione, dal fallimento personale nella relazione con gli altri, nella vita di coppia, dalla prova della vita a fianco del povero, da divergenze e battaglie politiche, o conflitti con la società.

Questi incontri in verità sono spesso l'occasione di una rivelazione di Dio. È il passaggio attraverso l'esperienza dell'alterità, esperienza che è un invito a vivere una certa passività e fiducia, un atteggiamento di ascolto e compassione. Uno dei testimoni descrive il suo non breve itinerario e la sua maniera di vedere Cristo come il passaggio da un Gesù 'Che Guevara', che è un profeta sociale, a un Gesù che prega, entra in relazione con suo Padre e che invita a riconoscerci a nostra volta come figlio o figlia. Un'altra citazione è il brano del giovane ricco (Mt 19,16-30). All'inizio della sua testimonianza, questo passo è usato per giustificare un distacco radicale dalla propria famiglia e dalle comodità della classe media. Alla fine, lo stesso passo è usato di nuovo, al contrario, per illustrare la compassione unita al rispetto per questo giovane che se ne va via triste. In tal modo diviene un invito a un atteggiamento di tolleranza e di rispetto per coloro che restano chiusi nelle loro sicurezze.

E' importante sottolineare anche che questo passaggio da un'istanza utopica ad una relazionale, caratterizzata dalla compassione e dall'umiltà, è anche accompagnata dalla scomparsa di alcune immagini che descrivono la realtà sociale. Questa visione ideale e globale della vita sociale che li anima all'inizio (la lotta per la giustizia, il rinnovamento della società, l'impegno a favore degli oppressi...), parzialmente ispirata dalla fede cristiana e da una certa interpretazione del Vangelo, lascia il posto ad una crescente insistenza sulle relazioni individuali, sulle dinamiche interpersonali, sulla solidarietà locale e sull'impegno nel proprio quartiere. Questa attenzione alle relazioni personali e alla domanda di conversione che porta con sé, non è più accompagnata da un nuovo modo di guardare la società su una scala più ampia. E' come se le rappresentazioni e le parole che esprimono l'importanza di una giustizia strutturale (la cui importanza rimane viva) fossero scomparse, e non si stimasse possibile una chiara alternativa. D'altro canto sorgono nuove immagini di Chiesa e esperienze parzialmente collettive: ad esempio, la comunione dei popoli, l'esperienza di comunità di solidarietà, luoghi di celebrazione di una realtà umana ricca di senso, l'importanza della dimensione liturgica per simbolizzare un sentimento comune ancora germinale. Per molti di loro, la relazione con la dimensione politica rimane problematica. Ma il sociale, e non solo il mondo interpersonale, rimane il luogo del loro impegno e coinvolgimento. Certamente, non più come una costruzione ideale, ma come un luogo anch'esso

attraversato da contraddizioni come violenza e ingiustizia, ma allo stesso tempo aperto ad una più ampia solidarietà. In questa frattura, in questo luogo di prova, i nostri testimoni si scoprono invitati a vivere una 'presenza'. Infine, abbiamo notato una differenza tra la generazione più giovane (25-35 anni) e quella più matura (45-55), in particolare sul modo in cui si rapportano alla Parola di Dio. In sintesi, le persone adulte sembrano avere una relazione indiretta con i testi biblici, mentre i giovani (per i quali l'esperienza degli Esercizi spirituali è centrale) parlano di questi testi in un modo più personale e diretto. Certamente anche gli adulti citano passaggi della Bibbia come ispiratori della loro fede e del loro impegno, ma sembra che li citino per spiegare un atteggiamento che trova la sua consistenza altrove (ad esempio, l'ospitalità in rapporto a quella vissuta da Gesù quando mangia con i peccatori). Ovviamente una lunga tradizione li sostiene (in particolare quella dell'Azione Cattolica), dove il Vangelo ha già un'interpretazione sociale e dà vita ad un modo di vivere comunemente accettato. Per i giovani, invece, per i quali non esiste una tradizione di azione sociale ovvia nell'evoluzione della loro fede, tutto accade come se ogni volta sia richiesta una forte esperienza spirituale, così che tale impegno sociale possa ancorarsi nella loro vita di fede. Nello stesso tempo è tra loro che possiamo trovare vie di conversione dove la fede è trovata percorrendo nuove vie, che passano attraverso l'azione. L'itinerario di tali giovani è sintomatico di un progresso 'induttivo', dove la fede è veramente scoperta come esperienza personale per mezzo di un serio impegno sociale. Per loro, potremmo dire, è la giustizia che fa nascere la fede, piuttosto che viceversa. Come possiamo notare da queste brevi note, è necessario procedere per nuove vie; per questi testimoni la pratica sociale è fonte di senso e fornisce una griglia di lettura per una nuova comprensione del mistero di Dio. Soprattutto quando l'impegno sociale è vissuto all'esterno, in stretta vicinanza con le persone, in modo tale che il testimone stesso sperimenti la propria fragilità. La pratica sociale, che all'inizio può essere vissuta come naturale conseguenza della fede ricevuta, diventa il luogo della rivelazione di Dio che si fa prossimo agli esseri umani nella loro vulnerabilità e povertà. L'esperienza della comune umanità con i "poveri" (con le loro debolezze ed i loro punti di forza) e la scoperta del volto di Gesù Cristo morto e risorto sono allora percepiti in connessione l'uno con l'altro. Potremmo anche dire che costituiscono le due facce della stessa realtà sociale vissuta nella fede. Ciò suggerisce che stia nascendo un nuovo modo di esprimere il legame tra impegno sociale ed esperienza di fede.

Originale in Inglese  
Traduzione di Piani Roberto SJ

Alain Thomasset SJ  
CERAS, 14, rue d'Assas, 75006 Paris - FRANCIA  
<alain.thomasset@jesuites.com>

## L'ECLISSI DELLA GIUSTIZIA NELL'ORIZZONTE EPOCALE Pedro Trigo SJ

**L**a prima cosa da notare è l'eclissi della giustizia nell'orizzonte pubblico e la conseguente scomparsa del concetto di giustizia dall'orizzonte ecclesiale, ed in particolare da quello teologico. Dico 'conseguente', perché mi sembra che ci sia una relazione di causa-effetto. In un certo numero di casi ciò emerge da una mancanza positiva di trascendenza, per cui molte delle istituzioni, che costituiscono lo scenario ecclesiale ed in particolare la vita religiosa, stanno acquisendo 'un'etica corporativa', tentando di distinguersi l'una dall'altra ed offrendo qualcosa di specifico a un settore del mercato che esse provano a preservare e incrementare in tutti i modi possibili. Lo stesso accade, a grandi linee, nella teologia scritta: essa è espressione dell'intero mondo in cui è inserita e delle connessioni intellettuali con le ideologie che esprimono la direzione dominante di questa realtà storica.

Credo che la ragione fondamentale per cui la giustizia stia uscendo dall'orizzonte pubblico e vitale sia il totalitarismo del mercato imposto dalla globalizzazione. Nel mercato ogni cosa è privata, incluso il contratto di lavoro. L'unica cosa che conta è l'incontro tra domanda e offerta. La giustizia diventa l'adempimento di questo contratto sottoscritto nel rispetto dei requisiti di legge. I tribunali determinano la giustizia. Non c'è nessun legame essenziale. La società è una pista di atletica: ognuno corre nella sua corsia e se perde nella competizione non può incolpare nessuno. Se egli non può vendere qualcosa, deve rassegnarsi a non comprare. L'allocatione ottimale delle risorse si ha quando queste sono il risultato della competitività. Ciascuno può consumare nella misura in cui produce. La tendenza è quella di far rientrare ogni cosa in questa logica.

Oggi è generalmente accettato che una gran parte del mondo compete sul mercato con un insormontabile svantaggio. È degno di onore aiutare questi paesi all'inizio, e un tale comportamento altruistico va incoraggiato. Possiamo essere d'accordo che è necessario soddisfare l'obbligo di assegnare la famosa quota dello 0.7% del PIL ad essi, e potremmo perfino discutere della possibilità di aumentare questa quota. Ma dobbiamo essere chiari: questa generosità utilitaristica non ha niente a che fare con la giustizia. In termini di giustizia noi non dobbiamo nulla ad essi ed essi non hanno nulla da reclamare.

### La giustizia come riconoscimento responsabile dei legami essenziali

Da un punto di vista cristiano, la proposta di giustizia ha a che fare con il riconoscimento che non siamo individui isolati. Ci costituiamo come persone accogliendo la relazione di Dio con noi, una relazione

che ci fa suoi figli, e accogliendo i legami di fraternità che uniscono i figli di Dio. La fraternità dei figli di Dio è fondata sulla qualità relazionale di tutti gli esseri umani, che, a sua volta, diventa il fondamento-base dell'umanità, concepita come corpo sociale reale e non solo come qualcosa di meramente ideale. A sua volta, l'umanità è radicata in questo sistema dei sistemi che costituiscono la terra. L'umanità appartiene realmente alla terra, e, nello stesso tempo, è la più alta espressione dell'evoluzione della vita in essa. La libertà morale, che è il livello di realtà in cui l'essere umano è tale, agisce e si muove, non è autarchico, cioè non determina il proprio paradigma di scelta. La libertà, dato che è distinta dal libero arbitrio, diventa libera e si realizza quando ogni persona si assume la responsabilità della sua condizione terrena e accetta il suo essere membro dell'umanità. Questa prospettiva previene dal sacralizzare i legami etnici o istituzionali, impedisce di ridurre il suo essere persona ad un mero essere individuale e di identificarlo con le relazioni e i contatti che stabilisce sulla base di pure preferenze. C'è un sentiero intermedio che deve essere percorso tra due estremi. Il primo estremo è quello

---

*La ragione per cui la giustizia sta uscendo dall'orizzonte pubblico e vitale è il totalitarismo del mercato*

---

secondo cui l'essere umano è pienamente determinato, nel suo comportamento, dalla famiglia, dal gruppo etnico o dall'istituzione (perfino da un'istituzione ecclesiastica). Il secondo estremo rifiuta la concezione di una 'società del rischio' in cui ognuno riceve

integralmente il suo guadagno e costruisce privatamente la sua propria sicurezza sociale senza la mediazione dello Stato. Eliminando le istituzioni ed i meccanismi che canalizzano la solidarietà, riduce la giustizia ai legami che ci formano; è una specie di irresponsabilità che rende difficile – anzi che positivamente ostacola – la vita degli altri e disumanizza la vita di coloro che la accettano. C'è certamente, in questo mondo privatizzato, una maggiore mobilità, ma anche una accresciuta polarizzazione, che è in sé sia causa di terribile violenza nei confronti degli sconfitti (dei poveri), sia perdita di umanità nei conquistatori (i ricchi). Delegare la responsabilità di stabilire la solidarietà completamente allo Stato o a qualche altra istituzione è anche un'abdicazione di responsabilità, dal momento in cui, in entrambi i casi, si vuole spostare sugli altri il carico di portare la terra e l'umanità. La mia proposta è che abbiamo bisogno di trovare un equilibrio aperto a molteplici possibilità, tra rappresentare e partecipare.

### La Giustizia nella Costituzione pastorale della Chiesa nel mondo d'oggi

Il Concilio Vaticano II ha ancorato la giustizia al destino universale dei beni della terra: "Dio ha destinato la terra, con tutto quanto essa contiene all'uso di tutti gli uomini e popoli. Pertanto, (...) i beni creati debbono essere

partecipati equamente a tutti, secondo la regola della giustizia, inseparabile dalla carità, Pertanto, quali che siano le forme della proprietà, adattate alle legittime istituzioni dei popoli secondo circostanze diverse e mutevoli, si deve sempre tener conto di questa destinazione universale dei beni. L'uomo, usando di questi beni, deve considerare le cose esteriori che legittimamente possiede non solo come proprie, ma anche come comuni, nel senso che possano giovare non unicamente a lui ma anche agli altri". (GS 69a; cf. 12a). Le disuguaglianze scandalose che esistono oggi sono un segno autentico che questa destinazione universale non è stata soddisfatta: "benché tra gli uomini vi siano giuste diversità, la uguale dignità delle persone richiede che si giunga a condizioni di vita più umane e giuste. Infatti le disuguaglianze economiche e sociali eccessive tra membri e tra popoli dell'unica famiglia umana, suscitano scandalo e sono contrarie alla giustizia sociale, all'equità, alla dignità della persona umana, nonché alla pace sociale e internazionale". (GS 29c; 66a).

In questo mondo unificato un'etica individualistica non è ammissibile: "La profonda e rapida trasformazione delle cose esige, con più urgenza, che non vi sia alcuno che, non prestando attenzione al corso delle cose e intorpidito dall'inerzia, si contenti di un'etica puramente individualistica. Il dovere della giustizia e dell'amore viene sempre più assolto per il fatto che ognuno, interessandosi al bene comune secondo le proprie capacità e le necessità degli altri, promuove e aiuta anche le istituzioni pubbliche e private che servono a migliorare le condizioni di vita degli uomini" (GS 30a). L'accresciuto potere dell'umanità richiede che la sua responsabilità sociale sia accresciuta nella stessa misura: "quanto più cresce la potenza degli uomini, tanto più si estende e si allarga la loro responsabilità, sia individuale che collettiva" (GS 34c).

L'evoluzione dell'umanità è diretta verso una progressiva autonomia, che include una responsabilità crescente: "In tutto il mondo si sviluppa sempre più il senso dell'autonomia e della responsabilità, cosa che è di somma importanza per la maturità spirituale e morale dell'umanità. Ciò appare ancor più chiaramente se teniamo presente l'unificazione del mondo e il compito che ci si impone di costruire un mondo migliore nella verità e nella giustizia. In tal modo siamo testimoni della nascita d'un nuovo umanesimo, in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia" (GS 55). Così la destinazione universale dei beni della terra non è un comando capriccioso di Dio. Esso è basato sul fatto che la possibilità della vita sulla terra è unita anche al fatto che la vita costituisce un sistema di sistemi. L'umanità costituisce parte di questo sistema. L'esistenza di ciascuno è possibile in virtù della co-esistenza di tutti. La struttura dinamica della realtà ha un valore più alto

perché rende possibile la crescita simultanea dell'autonomia per ogni individuo quanto della responsabilità di tutti. Se fallisce in questa responsabilità l'individuo non fa giustizia alla realtà. Dal momento che la forma dell'esistenza delle persone è la libertà morale, la responsabilità non può imporsi solo per mezzo della pressione sociale, al contrario, questa deve essere anche una scelta. Pertanto, c'è bisogno di una democrazia reale e, meglio ancora, di una cultura della democrazia.

Questa democrazia non esiste. Oggi, la libertà assoluta riconosciuta dalla legge è quella della proprietà privata. Questa rende tutte le altre cose relative e subordinate. L'applicazione più significativa di questo relativismo si trova nell'ambito della così detta proprietà intellettuale, che è una vera e propria pirateria nel nome dei privilegi assicurati dalla globalizzazione. È incomprendibile che questi diritti esistano, ma mentre i guadagni ottenuti con questo metodo restano sproporzionati rispetto allo sforzo investito, abbiamo il diritto di resistere ad esso, e gli strumenti politici utilizzati dagli Stati per evitare ciò sono un abuso di potere.

## La Giustizia del Regno

Per Paolo, la giustizia è la giustificazione dei peccatori che Dio ha dato attraverso Gesù. La giustizia del Regno, di cui parla Matteo, ed anche i Sinottici, si riferisce all'adeguatezza del modo di Dio di agire con noi, che culmina nella vita di Gesù. Dio, in Gesù, si rivela come il Padre materno che, incondizionatamente, perdona e che ci fa suoi figli nel suo unico Figlio, Gesù. Seguire la giustizia del Regno è accettare la condizione di essere figli, fidandosi del Padre, incondizionatamente. Così noi siamo liberi dalle preoccupazioni e da ogni bramosia. Quando la nostra libertà è liberata, possiamo dedicarci ad agire come il Padre celeste: fare il bene senza discriminazioni. Mettendolo al negativo: deve condurci a de-enfazzare il nostro ambito di relazioni (i vicini, la famiglia, il gruppo etnico e la comunità politica), a privilegiare coloro che sono nel bisogno, e a non escludere il nemico. In breve, la giustizia del Regno significa innanzitutto la nostra responsabilità verso l'intera umanità; in secondo luogo, la nostra convinzione che aiutare il bisognoso è la più alta forma di successo; e terzo, la prova ultima della nostra vita è fare il bene ai nostri nemici. Nell'essere tutto questo, la giustizia del Regno diventa una forma radicale di esistenza.

Originale in Spagnolo  
Traduzione di Gaetano Piccolo SJ

Pedro Trigo SJ  
Teologado Pedro Arrupe, Apartado 30.025  
Caracas 1030-A—VENEZUELA  
<trigo@gumilla.org.ve>

## **Amarezza e Paradossi. Il Grido delle mie Lagrime Insanguinate**

*Bienvenu Mayemba K.-B. SJ*

***Africa! Africa! Africa!***

***Apri gli occhi ai paradossi e alle tragedie***

***Apri le orecchie alle raffiche e alle esplosioni***

***Ascolta il grido delle mie lagrime insanguinate***

***Ascolta la melopea delirante di tante anime senza armi***

***Africa! Africa! Africa!***

***Piango mio padre strangolato da ribelli ubriachi***

***Piango mia madre straziata da mine antiuomo***

***Piango mio fratello in fuga dalle ostilità, perso nel folto della foresta***

***Piango mia sorella giustiziata senza processo né appello***

***Piango tutti i morti di cui i media tacciono***

***Penso a tutte le Chiese incendiate o profanate***

***Penso a tutte le donne rapite o violentate***

***Penso ai bambini-soldato drogati e sfruttati***

***Penso a tutti i miei che soffrono e muoiono***

***Penso a tutti gli innocenti torturati o massacrati***

***Vittime di guerre omicide e violenze arbitrarie***

***Consegnati nelle mani insanguinate di politici***

***contorti e corrotti***

***arroganti e altezzosi***

***compiaciuti e criminali***

***Africa! Africa! Africa!***

***Amare sono le mie lagrime!***

***Minacciato è il mio destino***

***Buio è il mio avvenire***

***Rischiosa la mia erranza***

***Doloroso il mio andare***

***Lontana la mia liberazione***

***Declinante la mia forza***

***Africa! Africa! Africa!***

***La dignità mi è stata strappata con la forza***

***La mia libertà non è più che un miraggio***

***La sicurezza si allontana dalla mia vita***

***La mia esistenza non è più che dramma e tragedia***

***Il mio destino si copre di tenebre spesse***

***Le mie grida di allarme scuotono le montagne e le colline,***

***Ma incapaci di rompere il silenzio costruito***

***dall'indifferenza di cuori di pietra***

***Africa! Africa! Africa!***

***Dove vai Africa?***

***Su quale sentiero sei incamminata?***

***Verso quale orizzonte dirigi i tuoi passi?***

***Verso quale tramonto ti orienti?***

***Verso quale stella volgi il tuo sguardo?***

***Africa! Africa! Africa!***

***Tu, Culla dell'umanità!***

***Tu, Terra dei miei Antenati!***

***Tu, così colma di ricchezze!***

***Tu, così piena di risorse!***

***Tu, tanto foriera di promesse!***

***Tu, così sensibile al Sacro, all'umano e al Divino!***

*Africa! Africa! Africa!  
Perché tante miserie!  
Perché tante guerre?  
Perché tante violenze?  
Perché tante sofferenze?  
Perché tante armi?  
Perché tante lagrime?*

*Africa! Africa! Africa!  
Guarda gli altri popoli!  
Cercano l'unità  
Cercano la fraternità  
Tendono alla comunione  
Incoraggiano il dialogo  
Promuovono il perdono  
Favoriscono la riconciliazione  
Valorizzano la giustizia  
Lavorano per la pace*

*Africa! Africa! Africa!  
Dicci, Africa!  
Quando la fine delle ingiustizie?  
Quando la fine delle violenze?  
Quando la felicità per noi?  
Quando la pace del cuore per noi?  
Quando la spensieratezza per noi?  
Quando la liberazione per noi?  
Quando la trasfigurazione per noi?  
Quando il sole che sorge per noi?*

*Perché contempliamo l'alba  
Perché celebriamo l'aurora  
Perché cantiamo la nascita di un giorno nuovo*

*Giorno di Gioia e di Danza  
Giorno di Verità e di Rispetto reciproco  
Giorno di Coabitazione senza discriminazioni  
Giorno di Perdono e di Riconciliazione  
Giorno di Dialogo e di Pace  
Giorno di Bene Comune e di Diritti Umani  
Giorno di Giustizia, di Allegria e di Festa..*

*Africa! Africa! Africa!  
Perché tutti questi negoziati politici?  
Perché tutte queste violazioni giuridiche?  
Perché tutte queste aggressioni territoriali?  
Perché tutte queste manipolazioni costituzionali?  
Perché tutte queste corruzioni anticostituzionali?  
Perché tutti questi arresti arbitrari?  
Perché tutte queste esecuzioni sommarie?*

*Africa! Africa! Africa!  
Guarda i tuoi popoli!  
Guarda i frutti delle tue viscere:  
Sempre in conflitto  
Sempre in discordia  
Sempre divisi  
Sempre in tensione  
Sempre in ribellione  
Sempre tra armi e lagrime  
Sempre privi del senso del bene comune  
Sempre come marionette*