

Il Manuale di Erasmo da Rotterdam



di Carlo Nardi • Erasmo da Rotterdam (1466/69-1536), in una pagina del *Manuale del cristiano in guerra contro il peccato*, con la sua finezza di buon conoscitore degli uomini, rileva alcuni sintomi dell'affievolirsi della vita di fede. Quali sono questi campanelli d'allarme? Con la sua amabile ironia che conosce le nostre umane debolezze, con più efficacia dei disperanti censori, esorta a prenderci sul serio davanti a Dio, a noi stessi, al prossimo.

Primo sintomo. È il disinteresse, si direbbe un'uggia dinanzi alla parola di Dio. Così, quando lo stomaco ha le nausee, non è un buon segno di salute. Probabilmente Erasmo ha in mente sant'Agostino, a lui carissimo, il quale nelle *Confessioni* definisce la memoria 'stomaco dell'anima'. Quindi attenti alla disappetenza per l'ascolto e lettura della Sacra Scrittura, che Erasmo voleva tradotta nelle lingue correnti, soprattutto amata, studiata possibilmente in ebraico, greco e latino, comunque pregata, anzi cantata.

Secondo punto dolente. Col rinviare di volta in volta la preghiera si finisce per non pregare più: prima la disattenzione, poi la disaffezione per i momenti di colloquio con Dio, per quei tempi preziosi. Erasmo, uomo della libertà dello spirito, è pungente circa esterioresità imbonitrici o meschinità avviliti che fanno di una meccanica superstiziosa. Ma egli sa anche quanti infingimenti e scuse possiamo trovare nelle nostre coscienze svagolate per non pregare. Nella preghiera è questione di gusto, ma di un gusto orientato e disciplinato. Governato da nostro signore Gesù Cristo.

Altrimenti l'insensibilità invade la mente e la vita, propria e altrui. A questo proposito Erasmo, parlando ad un tu ipotetico, non è meno concreto: «Vedi un fratello che soffre e nulla ti commuove, perché i beni tuoi stanno al sicuro? Ancora un esempio più chiaro. Hai ingannato, hai commesso adulterio: l'anima ha ricevuto una ferita, eppure non solo non ne soffri, ma te ne compiaci, come di un guadagno e te ne vanti. Perché l'anima non sente nulla? Proprio perché è morta. Ma in che senso è morta? Perché non ha la vita, cioè Dio, che è carità?» (*Manuale* cap. 1: trad. ital. A.M. Erba, Roma 1994, pp. 100-101).

«Tra radicalità e misericordia». Considerazioni sulla proposta morale di papa Francesco a partire da un saggio di Giannino Piana



di Gianni Cioli • Il libro *La Casa fondata sulla roccia. L'etica evangelica tra radicalità e misericordia* (Assisi 2015), del noto teologo morale Giannino Piana, è una raccolta di saggi, già apparsi in buona parte sulle riviste *Servitium* e *Credere oggi*, e qui riproposti con opportune integrazioni e aggiornamenti in

modo da costituire i capitoli di un insieme organico. Si tratta di testi brevi, in un linguaggio semplice, privi di note a piè di pagina e di bibliografia dettagliata. Il libro si presenta pertanto come un'opera di carattere eminentemente divulgativo, strumento utile per introdurre i non addetti ai lavori a cogliere aspetti essenziali dell'etica evangelica.

Il libro di Piana è però anche qualcosa di più che una buona sintesi divulgativa circa i fondamenti della morale cristiana. Già nel titolo l'opera offre un orizzonte interpretativo, illuminante anche per una riflessione scientifica sulla teologia morale fondamentale e su problematiche pastorali connesse ai giudizi morali. L'orizzonte che Piana prospetta per interpretare l'etica del vangelo e profilarne l'attualità di fronte alle sfide odierne sta innanzitutto nella profonda correlazione che intercorre tra "radicalità", esigenze morali fissate da Gesù nel discorso della montagna (Mt 5-7) per quanti vogliono entrare nel regno dei cieli, e l'atteggiamento di "misericordia" che lo stesso Gesù manifesta verso i peccatori nell'annunciare la buona notizia come testimonianza dell'amore del Padre.

«L'affermazione della radicalità evangelica», sottolinea l'autore nell'introduzione, «si coniuga [...] costantemente con l'esercizio della misericordia, quando si tratta di accostare le situazioni personali. Nonostante le apparenze contrarie, non vi è alcuna contraddizione fra questi due atteggiamenti. La fermezza nel proporre l'integralità del messaggio fa infatti credito alle infinite risorse dell'uomo, alla possibilità che ha di attingere mete insospettate di perfezione e di santità. Mentre, a sua volta, la misericordia prende corpo a partire dalla considerazione dello status di precarietà e di limite proprio della condizione umana, e più ancora dalla constatazione della presenza del mistero del peccato e del male, che esercita un forte condizionamento sulle decisioni umane. Se è dunque, da una lato, importante piegarsi con il proprio cuore e la propria comprensione – di

qui viene una delle radici etimologiche di “misericordia” – sulla debolezza umana, è, dall’altro, altrettanto importante (e necessario) non rinunciare ad annunciare con forza e sine glossa il messaggio evangelico, sollecitando un’adesione ad esso, che non può avvenire se non imboccando la via di una permanente metanoia» (pp. 8-9).

Radicalità e misericordia, piuttosto che come poli di una dialettica non risolvibile una volta per tutte, andrebbero comprese come i due fuochi di un’ellisse: la morale cristiana sussiste nel reciproco stare insieme, in una tensione vitale e dinamica, di entrambi gli elementi.

Questo orizzonte interpretativo, semplice ad essere annunciato, meno ovvio ad essere concretizzato, appare particolarmente interessante nell’attuale scenario profilatosi attraverso le sfide offerte alla teologia pratica dal magistero di papa Francesco che ha eletto la misericordia come categoria fondamentale per delineare l’essenza e la missione della Chiesa (cf. S. Morra, Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale, Bologna 2015). L’invito alla perfezione di Mt 5 non viene banalizzato e perduto, ma collocato entro una logica d’incarnazione: «Vediamo così che l’impegno evangelizzatore si muove tra i limiti del linguaggio e delle circostanze. Esso cerca sempre di comunicare meglio la verità del Vangelo in un contesto determinato, senza rinunciare alla verità, al bene e alla luce che può apportare quando la perfezione non è possibile. Un cuore missionario è consapevole di questi limiti e si fa “debole con i deboli [...] tutto per tutti” (1Cor 9,22). Mai si chiude, mai si ripiega sulle proprie sicurezze, mai opta per la rigidità autodifensiva. Sa che egli stesso deve crescere nella comprensione del Vangelo e nel discernimento dei sentieri dello Spirito, e allora non rinuncia al bene possibile, benché corra il rischio di sporcarsi con il fango della strada» (Francesco, Evangelii gaudium 45).

A dire il vero nel libro di Piana i riferimenti a papa

Francesco sono occasionali e marginali, ma l'orizzonte interpretativo in cui l'autore si muove segnala una interessante sintonia. Il binomio "radicalità e misericordia", se non risolve, sfida comunque a ripensare con coraggio i non pochi nodi problematici della teologia morale del terzo millennio. Non solo: potrebbe offrire anche una chiave di lettura efficace per meglio comprendere il magistero del papa attuale, mediante una rivisitazione della controversa categoria del "compromesso in campo etico".

La Merlin e «l'infame schiavitù del nostro secolo»



di Antonio Lovascio • E' "l'infame schiavitù del nostro secolo", come l'ha definita nella tradizionale Festa dell'8 marzo al Quirinale, il Capo dello Stato Sergio Mattarella. È

quella che caratterizza le donne vittime di sfruttamento sessuale. Donne – spesso di minore età e talvolta provenienti da vere e proprie tratte – di cui si approfittano uomini di ogni età e censo. Vittime non meno di quelle che vengono uccise (i femminicidi in Italia sono purtroppo in aumento!) per mano di mariti, compagni e fidanzati. E' un fenomeno diffuso che sicuramente svilisce il grado di civiltà del nostro Paese. Ma per debellarlo non servono i "colpi di genio" alla Salvini, che – mentre si autoproclama difensore della famiglia – vorrebbe il ritorno alle "case chiuse", ignorando che In Olanda, ad Amsterdam, in Germania, dove da decenni le "case di tolleranza" ci sono, stanno facendo marcia indietro perché sia il mercato legale che quello illegale sono in mano

al racket; e che altre Nazioni, come la Francia e la Norvegia, tentano di scoraggiare la domanda e dunque il rapporto prostituzione con norme punitive nei confronti dei clienti.

Ad abbassare i toni del vicepremier e leader della Lega, a fargli riporre (momentaneamente ?) nel cassetto una proposta oltre che profondamente ingiusta ormai vecchia, superata ed obsoleta, è intervenuta la sentenza della Corte Costituzionale che ha dichiarato non fondate le questioni di legittimità riguardanti il reclutamento e il favoreggiamento della prostituzione, puniti dalla legge Merlin. Questa resta in vigore tutta intera, anche per il mercato del sesso "libero-professionale" delle escort, disponibili e prenotabili. La decisione della Consulta è netta: reclutare, agevolare, favorire la prostituzione resta un delitto anche oggi, come 60 anni fa.

E la prostituta ne è vittima, diciamolo subito, a scanso di equivoci: come con inconfutabili argomentazioni ha commentato su "Avvenire" Giuseppe Anzani (raffinato giurista già magistrato), l'oggetto del divieto penale non è la sua condotta, costretta o libera che sia, forzata o intraprendente, pur sempre toccata da stigma sociale di sprezzo (o di pietà) per il "turpe mestiere", ma l'attività altrui che l'attornia e che come una rete ne impania la vita, o un segmento di vita, con differenti gravità di figure criminose, dalla tratta schiavizzante al lenocinio alla mera agevolazione di una scelta predecisa.

La legge che porta il nome di Lina Merlin (combattiva senatrice socialista, maestra elementare di Pozzonovo in provincia di Padova), è rimasta ferma, anzi salda. Ma il dibattito ha smosso tanti problemi che meriterebbero un altro profondo scandaglio rispetto alla sociologia dei mutamenti del costume dall'epoca delle "case chiuse" a oggi. È vero, i tempi sono cambiati dal 1958, come hanno sottolineato diversi opinionisti. Ora esistono i centri massaggi, esistono i privé dei locali a luci rosse, esistono gli annunci sul web. Il

sesto a pagamento è offerto ovunque, è cresciuta anche la prostituzione maschile. Ma la sostanza non è affatto mutata, né la domanda fondamentale: è libertà, questa? Esiste qualcuno che onestamente può pensare che, fatta salva qualche rara eccezione, esercitare la prostituzione sia una espressione di autodeterminazione? Non mistifichiamo la realtà: hanno scritto o affermato in interviste alcuni autorevoli costituzionalisti. La prostituzione è sempre subordinazione e negazione della relazione. Non c'è esercizio di libertà sessuale in una prestazione offerta dietro compenso, perché lo scambio di denaro presuppone il potere del cliente di disporre a piacimento del corpo dell'altro.

Occorre prendere atto che accostare la parola autodeterminazione, in particolare femminile, all'esercizio della prostituzione è del tutto fuorviante. E proprio l'autodeterminazione – il motivo dominante del dubbio sollevato sull'incriminazione del reclutamento e del favoreggiamento della prostituzione – è diventata, più che uno slogan, un vortice del pensiero. “Se decidi di prostituirti ne hai libertà; di più, ne hai diritto; anzi tale diritto fa parte dei diritti inviolabili protetti dall'art. 2 della Costituzione”: così si è andati dicendo. “Che senso avrebbe, dunque, punire chi aiuta un altro a realizzare una sua libertà, un suo diritto?” Così ragionando, non si è forse aperto uno spiraglio analogo, seppure ancora incerto, in tema di suicidio? (Anche questo s'è purtroppo sentito!). Forse un giorno il consumo personale di droga, che la legge dice non punibile, sarà pensato come libero-diritto siccome autodeterminato, e la sua agevolazione un fatto indifferente? Potremmo proseguire con altri esempi sulle orme dell'analisi di Giuseppe Anzani, ampiamente condivisa da altri esperti di Diritto e di diritti. Ponendo altri interrogativi per sintetizzare le aberranti linee di pensiero di chi non vuole arginare lo sfruttamento sessuale delle donne. Ma fermiamoci alle parole forti di Mattarella: la prostituzione corrompe una società intera, perché distrugge la dignità femminile.

«Era perduto ed è stato ritrovato». Note su una parabola



di Stefano Tarocchi • Una delle pagine più commoventi (e più alte) della letteratura di ogni tempo, la terza delle tre parabole della misericordia del capitolo 15 del Vangelo secondo Luca, deve essere letta ai giorni nostri con un doppio scarto rispetto al tradizionale titolo del “figlio prodigo”.

Il primo scarto sarà quello linguistico: oggi nessuno, o quasi, comprende il vocabolario desueto della prodigalità, che peraltro è solo una conseguenza delle azioni del figlio minore del testo lucano (esiste anche il figlio maggiore!). E comunque questo figlio, che ha la «tendenza a spendere o a donare con larghezza eccessiva e senza riflessione» è un esempio di sperpero dissennato. Lo dice la stessa narrazione evangelica per ben due volte: «là – nel paese remoto dove ha scelto di vivere la sua vita, lontano dal padre e dalla famiglia – sperperò il suo patrimonio (lett. “la sua esistenza”) vivendo in modo dissoluto (lett.: “senza speranza di salvezza”); «ha divorato le tue sostanze (lett. “la tua vita”) con le prostitute» (Lc 15,13.30). Non potrebbero esserci verbi più eloquenti di questi ultimi due nel descrivere l’uso dei beni che ha fatto questo figlio

Questo figlio aveva voluto conoscere il mondo: un «paese lontano», fuori dalla terra di Israele – infatti vi si allevano i porci – «fuori dal perimetro chiuso del sistema familiare». Inoltre «il suo viaggio inizia con un atto di violenza, uno strappo alla legge»: ecco così l'imperativo «dammi», capace di provocare «una rottura irreversibile» (Massimo Recalcati).

Il padre narrato dalla parabola ha lasciato che si compisse fino in fondo la richiesta di avere accesso al suo patrimonio e quindi decidere un'esistenza distante da lui: «“padre, dammi la parte di patrimonio che mi spetta”. Ed egli divise tra loro le sue sostanze (lett. “la sua vita”)» (Lc 15,1-2).

Quando tuttavia il figlio ritorna, dopo aver provato tutte le conseguenze della sua libertà dissennata e dissipata, ciò che era irreversibile si apre in maniera inattesa. Il suo viaggio lontano da casa si conclude con la riconciliazione, dapprima con il padre, e poi, attraverso lui, con il fratello.

Si potrebbe scrivere che «Dio è colui che «ha preso [questo suo figlio] con un amo invisibile e con una lenza invisibile, che è abbastanza lunga per lasciarlo vagare sino ai confini del mondo, e, tuttavia, riportarlo indietro con una sola tirata del filo» (Gilbert Keith Chesterton).

Il secondo scarto, secondo il percorso che ho voluto evidenziare nel rileggere questa parabola, sarà quello di indicare il vero protagonista della parabola: il padre che, rivolgendosi al figlio maggiore, che gli ha appena detto «è tornato questo tuo figlio» (Lc 15,30), riassume il senso profondo del testo evangelico: «“Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato”» (Lc 15,31). È solo il padre a restituire ad ognuno dei suoi due figli la loro vera natura di comunione: due fratelli e non solo «tuo figlio», come vorrebbe l'orizzonte gretto del maggiore. Dopo

aver accettato il perdono del figlio minore, il padre insegna all'altro che cosa significa essere riconciliato, nella festa senza limiti della misericordia divina: «portate qui il vestito più bello e fateglielo indossare, mettetegli l'anello al dito e i sandali ai piedi. Prendete il vitello grasso (lett. "nutrito con il frumento", che rende la sua carne tenera"), ammazzatelo, mangiamo e facciamo festa» (Lc 15,22-23).

Forse è vero che se «nessuno sopporta di non essere perdonato: soltanto Dio ne è capace», come ha scritto Graham Greene.

Così, come nel celebre dipinto di Rembrandt, si svelano anche lo spessore e la complessità della figura del padre, rappresentato appunto con una mano di uomo e una di donna. Dio che è padre e anche madre.

Il percorso della parabola evangelica si centra su un perenne percorso dove liberamente ciascuno dei figli deve recuperare sé stesso di fronte al padre, e al cielo, che egli rende presente.

Facciamoci trascinare dalla santità dei giovani



di Stefano Liccioli • Lunedì 25 marzo 2019 Papa Francesco ha firmato l'esortazione apostolica frutto del Sinodo dedicato ai giovani. Il titolo di questo importante documento è "Christus vivit – Cristo vive" e verrà pubblicato il 2 aprile del 2019,

una data che non credo sia stata scelta a caso visto che

coincide con il quattordicesimo anniversario della nascita al Cielo di San Giovanni Paolo II, un papa che ha avuto molto a cuore i giovani. Vi posso anticipare che nel prossimo numero de' "Il Mantello della Giustizia" offrirò una presentazione di questa esortazione, completando, per certi versi, un percorso che la nostra rivista ha fatto accompagnando, a più voci, questo sinodo, fin dalle sue fasi preparatorie.

Nel frattempo volevo richiamare, in questa sede, un passaggio del documento finale del suddetto sinodo: «È stato chiaro fin dall'inizio del percorso sinodale che i giovani sono parte integrante della Chiesa. Lo è quindi anche la loro santità, che in questi ultimi decenni ha prodotto una multiforme fioritura in tutte le parti del mondo: contemplare e meditare durante il Sinodo il coraggio di tanti giovani che hanno rinunciato alla loro vita pur di mantenersi fedeli al Vangelo è stato per noi commovente; [...] Attraverso la santità dei giovani la Chiesa può rinnovare il suo ardore spirituale e il suo vigore apostolico. Il balsamo della santità generata dalla vita buona di tanti giovani può curare le ferite della Chiesa e del mondo, riportandoci a quella pienezza dell'amore a cui da sempre siamo stati chiamati: i giovani santi ci spingono a ritornare al nostro primo amore (cfr. Ap 2,4)». La santità che viene indicata dal Santo Padre non è solo quella riconosciuta formalmente dalla Chiesa, ma anche e soprattutto quella che sempre il pontefice definisce nell'esortazione apostolica "Gaudete et exsultate" la santità "della porta accanto", di quelli cioè «che vivono vicino a noi e sono un riflesso della presenza di Dio, o, per usare un'altra espressione, "la classe media della santità"». (GE, 4). A testimonianza di ciò, durante il sinodo sono stati indicati come giovani testimoni anche ragazzi e ragazze che non sono stati canonizzati o beatificati, ma hanno comunque testimoniato, in diverse situazioni di vita, il loro amore per Dio e per i fratelli.

Le riflessioni di Papa Francesco ci aiutano, a mio avviso, ad avere in generale uno sguardo positivo sulla condizione dei

giovani, abbandonando i soliti luoghi comuni. A volte siamo tentati di pensare che nel cammino di fede le nuove generazioni abbiano tutto da imparare dagli adulti, ma non è così. In tal senso mi hanno colpito le parole del Santo Padre pronunciate la scorsa estate al circo massimo in occasione di una veglia di preghiera con i giovani italiani. Prendendo spunto dalla corsa degli apostoli Pietro e Giovanni al sepolcro vuoto di Gesù, Papa Bergoglio disse: «Poiché siete giovani, io, come Pietro, sono felice di vedervi correre più veloci, come Giovanni, spinti dall'impulso del vostro cuore, sensibile alla voce dello Spirito che anima i vostri sogni. [...] Sarò felice di vedervi correre più forte di chi nella Chiesa è un po' lento e timoroso, attratti da quel Volto tanto amato, che adoriamo nella santa Eucaristia e riconosciamo nella carne del fratello sofferente. Lo Spirito Santo vi spinga in questa corsa in avanti. La Chiesa ha bisogno del vostro slancio, delle vostre intuizioni, della vostra fede. Abbiamo bisogno! E quando arriverete dove noi non siamo ancora giunti, abbiate la pazienza di aspettarci, come Giovanni aspettò Pietro davanti al sepolcro vuoto».

Valorizzare i giovani non vuol dire metterli al centro della nostra attenzione in qualche occasione, ma promuovere il loro sano protagonismo, facendoci trascinare anche nel cammino di fede dai loro slanci, dal loro entusiasmo, dai loro esempi di santità.

**Tanta abbondanza insieme a
tanta povertà**



di Giovanni Campanella • Nel mese di ottobre 2018, la casa editrice Arianna ha pubblicato un libro, intitolato *L'inganno e la sfida – Dalla società post-industriale a quella post-capitalistica – 2019: le ragioni di una crisi finanziaria*, all'interno della collana "Free

writers". L'autore è Antonino (talvolta chiamato Nino) Galloni.

Antonino Galloni è figlio del noto avvocato, politico, vicepresidente del CSM e professore di diritto Giovanni Galloni. Quest'ultimo, al tempo in cui era ordinario di Diritto Agrario a Firenze, insegnò anche al direttore di questa rivista. Nel mese di maggio 2018, il nostro Giovanni Pallanti scrisse un articolo in memoria dell'esimio professore (articolo).

A distanza di un anno, mi cimento nella recensione dell'ultimo scritto del figlio Antonino. Nino si è molto distinto nello studio dell'altra grande branca delle scienze sociali, l'economia. Nato a Roma nel 1953, è stato funzionario di ruolo del Ministero del Bilancio, direttore generale del Ministero del Lavoro e ha svolto controlli contabili all'INPDAP, all'INPS ed all'INAIL. È stato tra i più stretti collaboratori del celebre economista Federico Caffè.

Al centro di questo saggio di Galloni sta la stridente contraddizione tra il superato limite della scarsità dell'offerta dei beni, raggiunto finalmente nel '900 dopo secoli di imponenti sforzi, e la palese persistenza di grandi sacche di povertà. L'eccessiva finanziarizzazione dell'economia e un uso improvvido di strumenti di politica monetaria hanno portato agli attuali scenari di crisi.

Com'è possibile questa paradossale coesistenza di abbondanza e

povertà, benessere e malessere? Lasciando da parte il fatto che a volte si può essere poveri nell'abbondanza (essere afflitti da diversi tipi di povertà), sembrerebbe proprio che sussistano ancora gravi problemi di distribuzione. Problema di distribuzione vuol dire problema di interconnessione. E problema di connessione è problema di relazione. L'universo delle relazioni è sempre stato elemento fondamentale nella vita dell'uomo. Sembra però che oggi tale problema si sia ancora più approfondito, "arricchito", "sfaccettato", bussando più insistentemente alle nostre coscienze. Già nella premessa, la psicologa Roberta Lasi suggerisce che una possibile via di risoluzione sia quella di non pensare più al benessere come a qualcosa di individuale e puntuale ma come a qualcosa di necessariamente diffuso. Benessere individuale è illusione. Lo era già prima ma ancora più lo è nell'odierna società delle connessioni.

La solita vecchia rincorsa alla massimizzazione del profitto è ciò che sempre ci frega. Ora però ci frega ancor di più: infatti è ormai dalla metà del secolo scorso che gli investimenti finanziari promettono molto, molto di più degli investimenti nell'economia reale. Questo drena moltissime risorse e capitale dalle attività reali verso attività puramente finanziarie e speculative. Ciò va a discapito del lavoro e di prospettive di crescita per tutti. Ma, appunto, profitto è davvero sinonimo di benessere? Siccome sembra che il singolo privato non sia ancora in grado di darsi una buona risposta da solo, è necessario che gli Stati facciano la loro parte nell'arginare il nefasto fenomeno dell'ultrafinanziarizzazione.

Dato il problema dell'assenza di liquidità per l'economia reale, Galloni avanza l'ipotesi di organizzarsi con credito alternativo, piattaforme finanziarie alternative, moneta alternativa.

«Una tipologia simile, che nacque ai tempi della carenza di euro in Grecia, prevedeva l'emissione di una moneta, il Civic,

da parte di una pubblica amministrazione (pa) piena di impegni, ma priva di euro. Funzionava così: la pa emetteva civics (del valore teorico di 50 euro ciascuno) e li destinava a paga giornaliera di disoccupati che aggiustassero le strade o curassero i giardini; poi apriva un servizio pubblico a pagamento (ad esempio un nuovo asilo nido) e chiedeva agli utenti di pagare metà in euro e metà in civics; i genitori (nell'esempio dell'asilo nido) se li procurano dai disoccupati neo-assunti. Ed ecco: senza spendere un euro che la pa non aveva, veniva dato un lavoro e un reddito ai disoccupati, sistemate strade e giardini, aperto un nuovo servizio (seppure a pagamento)» (p. 100).

L'ultimo paragrafo è dedicato al fenomeno delle migrazioni africane. I disastri del colonialismo europeo hanno portato in Africa ciò che per millenni non c'era: la fame. Le corrotte classi dirigenti locali sono quasi sempre "figlie" delle politiche sfruttatrici europee. Pochissime sono state le eccezioni. Galloni ricorda ottimi esempi da seguire: l'Eni di Enrico Mattei (e mi riallaccio a uno dei miei recenti articoli) riuscì a portare, anche se per poco tempo, una cultura di sviluppo locale e di condivisione degli utili.

Ricordo di Carlo Donat Cattin



di Giovanni Pallanti • Carlo Donat Cattin nacque a Finale Ligure, in provincia di Savona, il 26 giugno 1919. La madre era di una nobile famiglia e il padre, antifascista e iscritto al Partito Popolare di Don Luigi Sturzo era originario della Savoia. Quest'anno è il centenario

della nascita di questo grande leader politico cristiano democratico torinese. Il quotidiano cattolico "Avvenire" e il giornale della Santa Sede "L'Osservatore Romano" gli hanno dedicato un'intera pagina, alla vita e alle lotte per il progresso dei lavoratori e la libertà che hanno contraddistinto il suo l'impegno sindacale e politico. Su "L'Osservatore Romano" è stato pubblicato, come già ricordato, l'intervento dello storico Francesco Malgeri alla commemorazione di Donat Cattin organizzata dal Senato della Repubblica, alla presenza della Presidente Casellati, a cui è intervenuto anche Pier Ferdinando Casini. "Rai storia" ha dedicato un documentario - il coraggio della politica- di Roberto Fagiolo sulla vita del democristiano piemontese (Donat Cattin pur essendo nato in Liguria ha vissuto lungamente a Torino dove diventò segretario della Cisl di quella provincia poi consigliere comunale, consigliere provinciale e segretario provinciale della Democrazia Cristiana prima di diventare deputato e senatore della Repubblica). In questo documentario della Rai realizzato subito dopo la sua morte avvenuta nel 1991 c'è una bellissima testimonianza di Francesco Cossiga (registrata nel 1991) che spiega come la parabola politica ed esistenziale di Donat Cattin può essere compresa solo se si pensa alla storia dei Santi Sociali Torinesi: Don Bosco, Faà di Bruno, Piergiorgio Frassati, ecc.. Solo in questa prospettiva si può capire, infatti, l'impegno e le scelte politiche di Donat Cattin.

Dopo la lotta partigiana (è stato ufficiale dei granatieri e dopo l'8 settembre 1943 passò alla Resistenza antifascista) diventò leader per i lavoratori cristiani della CGIL per poi aderire alla CISL fondata da Giulio Pastore. Dirigente delle ACLI, nel 1954 fu eletto consigliere nazionale della Democrazia Cristiana. Successivamente diventerà, come già ricordato, consigliere comunale e provinciale di Torino e deputato e senatore per lo Scudo Crociato.

Ministro in diversi governi del Lavoro, del Mezzogiorno, dell'Industria e della Sanità Donat Cattin è sempre stato un

cattolico, impegnato in politica, che aveva fatto propria una dimensione laica, nei metodi e nella prassi, all'opposto di ogni clericalismo. La schiettezza verbale e comportamentale di Donat Cattin era leggendaria. Come ha scritto il quotidiano "Avvenire" per lui esisteva prevalentemente il Sì o il No. Conosceva l'arte della politica e della mediazione tra interessi contrapposti ma non era disponibile a quella sudditanza opportunistica, tipica di tanti cattolici, che pensano che non avere nemici sia la prova di una giusta e buona vita.

Donat Cattin è stato un combattente sia nella vita privata, dove soffersse molto la tragedia del figlio Marco terrorista del gruppo "Prima linea" coinvolto in fatti di sangue e morto, dopo aver espiato le sue colpe in carcere, in modo eroico tentando di bloccare un tamponamento su un'autostrada, tentativo che gli costò la vita venendo travolto da un camion che in quella pubblica. Io l'ho conosciuto molto bene: quando diventai per la seconda volta segretario provinciale della Democrazia Cristiana fiorentina, nel 1987, lo invitai alla mia prima manifestazione pubblica. Al teatro dell'Oriolo tenemmo una pubblica assemblea dal titolo: "La Democrazia Cristiana partito di Popolo". Donat Cattin è stato un mio riferimento politico (pur non facendo io parte di "Forze Nuove" ma della sinistra di base) come Francesco Cossiga, per le sue lotte contro i padroni a favore dei lavoratori. Donat Cattin fu il ministro che nel 1970 varò lo Statuto dei Lavoratori ed è stato il più autentico rappresentante europeo di un popolarismo combattivo, democratico e mai subalterno ad interessi padronali e all'egemonia culturale comunista sulle masse lavoratrici. Con lui ho fatto tante cose. Quando era Ministro della Sanità e io segretario provinciale della Democrazia cristiana fiorentina si visitarono le cliniche ospedaliere di Careggi. Ricordo ancora, per far capire come si muoveva Donat Cattin nell'esercizio del suo potere anche nelle piccole cose, che prima di incontrare i medici primari ospedalieri volle visitare, assieme a me, i gabinetti e le cucine delle cliniche. Mi disse: "E' inutile parlare con i

capi bastone della sanità se poi la gente è costretta a vivere male la degenza ospedaliera”.

Questo episodio può ben far comprendere come questo uomo di cultura cattolica francese sia riuscito a diventare un protagonista di primo piano di un partito di centro che guardava a sinistra come la DC. Di fronte alla incultura che contraddistingue i politici di oggi ricordo che questo uomo nato cento anni fa, aveva costruito il proprio pensiero politico leggendo Dostoevskij, Maritain, Emmanuel Mounier, Francois Mauriac, Georges Bernanos. Donat Cattin amava, in modo particolare, la poesia. I suoi poeti preferiti erano Eugenio Montale e Camillo Sbarbaro. Alla fine degli anni '60 lessi sul quotidiano milanese "il Giorno" un'intervista che gli fece Marco Nozza. Era un'intervista estiva di una serie intitolata "Sotto l'ombrellone". Durante lo svolgimento dell'intervista Egli disse che sotto l'ombrellone leggeva poesie e che aveva scoperto un grande libro: "Un po' di febbre" di Sandro Penna. Corsi a comprarlo. E ne rimasi anch'io positivamente colpito. Poi anni dopo quando conobbi bene Donat Cattin scoprii, che pure essendo di generazioni diverse, avevamo fatto tutti e due le stesse letture diventando, pur a livello diverso, esponenti della Democrazia Cristiana animati dallo stesso spirito di lotta per la libertà, la democrazia e il progresso dei lavoratori.

Il 13 dicembre 2011 il Consiglio Regionale della Toscana organizzò, nel ventesimo anniversario della morte, un ricordo al grande leader di "Forze Nuove" (così si chiamava la sinistra sociale democristiana fondata e guidata da Donat Cattin).

Oltre al consigliere regionale Giuseppe del Carlo parteciparono all'iniziativa Ettore Buonalberty, esponente storico di "Forze Nuove", Ezio Cartotto già direttore de "Il Popolo Lombardo", Gianni Conti esponente fiorentino e toscano di "Forze Nuove" ed io.

Durante l'incontro quando toccò a me parlare mi commossi più volte: in tempi diversi Donat Cattin ed io avevamo fatto le stesse esperienze, oltretutto le stesse letture giovanili,

essendo stati lui nel 1947 e io nel 1974 candidati alla segreteria nazionale della gioventù democristiana. Poi tutti e due consiglieri comunali e provinciali delle nostre città e delle nostre province. Io a differenza di lui non diventai deputato della Democrazia Cristiana per la fortissima opposizione alla mia candidatura degli industriali e commercianti fiorentini che mi combattevano in ogni modo. Tutti e due eravamo stati segretari provinciali della Democrazia Cristiana. Lui a Torino e io a Firenze. Donat Cattin negli anni '80 fu vice segretario nazionale della Democrazia Cristiana quando era segretario Flaminio Piccoli. Troppe le cose che ci univano. Lui nel 2011 era morto da vent'anni e la Dc era finita da più di quindici anni. Inutile che spieghi il perché mi commossi parlando di un tempo andato pieno di speranze e ormai svanito.

L'Apostoliki Diakonia da papa Francesco. Sugli ultimi passi del cammino della Chiesa cattolica romana con la Chiesa ortodossa di Grecia



di Dario Chiapetti • Lo scorso 25 febbraio papa Francesco ha ricevuto una Delegazione dell'*Apostoliki Diakonia*, l'organismo ecclesiastico

ufficiale del Santo Sinodo della Chiesa di Grecia, che si occupa della programmazione, dell'organizzazione e della

realizzazione dell'opera educativa e missionaria della suddetta Chiesa (web).

In tale occasione il papa ha pronunciato un breve ma denso discorso. Dopo aver rivolto i suoi cordiali saluti alla Delegazione, e in particolare al Direttore Agathangelos, vescovo di Fanarion, ha espresso apprezzamento per la collaborazione tra quest'ultima e il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani iniziata da oltre quindici anni e che ha dato vita a tanti lodabili progetti culturali e formativi, segno di una volontà di camminare insieme nella reciproca conoscenza e azione per una testimonianza comune. In particolare, Francesco ha invitato a un impegno nella pastorale familiare proprio quale «fecondo campo di collaborazione tra ortodossi e cattolici». E ciò, sia facendo riscoprire ai fedeli coniugati il «dono del matrimonio»; sia accompagnando coloro che si trovano a vivere situazioni in cui «la vita familiare non si realizza secondo la pienezza dell'ideale evangelico e non si svolge nella pace e nella gioia»; sia a «collaborare attivamente per promuovere, in vari contesti, nazionali e internazionali, attività e proposte che riguardano le famiglie e i valori familiari».

L'incontro, svoltosi in un clima di fraternità, segna un'ulteriore importante tappa del dialogo tra Chiesa cattolica romana e ortodossa di Grecia e si inserisce in un cammino che le due Chiese stanno condividendo da tempo. Ricordo qua brevemente le sue ultime più importanti tappe.

Il 4 maggio 2001 fu firmata la Dichiarazione comune di Giovanni Paolo II e il Vescovo di Atene e tutta la Grecia, Christodoulos. All'Areopago di Atene avvenne ciò che, secondo Walter Kasper, allora Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, aprì una nuova pagina delle relazioni tra le due Chiese e del loro rapporto talvolta difficile. In tale occasione, i due capi ecclesiastici espressero il loro desiderio di comunione e l'impegno comune nella testimonianza cristiana relativamente alle problematiche

connesse all'evoluzione sociale e scientifica, alle guerre, alla globalizzazione e all'Europa.

Nel marzo 2002 una Delegazione del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa di Grecia fu ricevuta in visita da Giovanni Paolo II e il 14 febbraio 2003 il già ricordato Kasper contraccambiò la visita a Christodoulos. In tale occasione il porporato portò a Sua Beatitudine le parole di Giovanni Paolo II, parole di apprezzamento per il cammino svolto e pieno di auspici per un suo sviluppo, e soprattutto per quanto concerne l'urgenza di una testimonianza di unità «in modo che le radici cristiane dell'Europa rivivano di linfa nuova». Sempre in tale occasione, Kasper parlò del cammino insieme delle due Chiese come un cammino che suscita molteplici speranze. La speranza di una riconciliazione tra le parti; la speranza di ritrovare un favorevole contesto da cui far scaturire progetti e collaborazioni che possano avere un vero influsso sui bisogni dell'Europa; la speranza di ripristinare un profondo dialogo teologico; e ovviamente la speranza che la Chiesa ortodossa di Grecia sia consapevole dell'impegno della Chiesa cattolica romana a promuovere un'intesa e uno scambio all'insegna di autentici contatti fraterni.

Infine, il 14 dicembre 2006, a Roma, Benedetto XVI e Christodoulos firmarono la Dichiarazione comune che richiamava l'urgenza di un «dialogo della verità» e di un «dialogo della carità»; del dialogo teologico costruttivo come «una delle vie essenziali di cui disponiamo per ristabilire l'unità [...] affinché tutti gli uomini siano, anch'essi, in comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e che la loro gioia sia perfetta»; dell'importanza delle religioni al fine di promuovere la pace; dell'imperativo per la scienza di rispettare la dignità della persona, per l'Europa di difendere i diritti fondamentali dell'uomo, per la tecnologia e l'economia di difendere il creato.

Questa veloce carrellata dei passi svolti nel dialogo tra le due Chiese mette in luce come *conoscenza reciproca* e *azione*

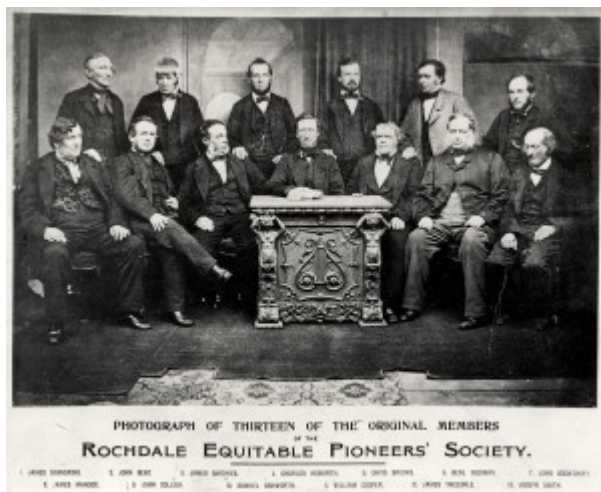
comune sono i termini su cui – di fatto dalle spinte del Concilio Ecumenico Vaticano II – si stanno muovendo i rapporti tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa di Grecia – e l'ecumenismo in generale – e che, da più di quindici anni, nel caso di queste due Chiese, si è passati a una vera attuazione pratica di un cammino comune.

Ciò che davvero occorre è *conoscersi per agire e agire per conoscersi*. Quanto al primo aspetto, se la conoscenza reciproca non può prescindere dall'esame degli aspetti dottrinali e tale sforzo deve consistere in un esercizio intellettuale teso ad un approfondimento della verità, il fine della conoscenza reciproca deve essere un'azione comune. Tale azione deve qualificarsi come testimonianza – *intra* e *extra*-ecclesiale – e, precisamente, manifestazione del giovanneo *ut unum sint*, laddove l'*unum* dice non monadicità, e quindi uniformità (il plotiniano dissolvimento dei molti nell'uno), ma i molti, rivela cioè un'ontologia dell'*alterità stabilita in comunione* e della *comunione stabilita in alterità*. Quanto invece al secondo aspetto – dell'agire per conoscersi -, vale quanto affermato da Bergoglio e cioè che «fare insieme aiuta a riscoprirsi fratelli». In tal senso, sono personalmente convinto che valga il principio gnoseologico secondo cui *la comunione conosce* e ciò in quanto *la comunione è la verità*. L'amore, ciò che caratterizza un vero incontro tra persone e che coinvolge l'umano e l'esistenza con le sue istanze e urgenze, conosce.

L'uomo ecumenico deve esporsi all'incontro, o – per dirla con Emmanuel Lévinas – al volto dell'altro. E per far questo – per dirla con Gesù di Nazaret – deve prendere il largo.

Non è questa la vocazione del cristiano?

La proposta cooperativa per «vincere la solitudine che trasforma la vita in un inferno»



di Leonardo Salutati •
Nell'Enciclica *Rerum novarum*, al n. 37 Papa Leone XIII introduceva il tema sul diritto naturale di associazione con due citazioni bibliche: «Guai a chi è solo; se cade non ha una mano che lo sollevi» (Qo 4,9-10) e «Il fratello aiutato dal fratello è simile a una città fortificata» (Pro 18,19). La fraternità, la libertà, la partecipazione, la solidarietà, la sussidiarietà, il bene comune, il rifiuto dell'indifferenza, la gratuità sono il più basilare rimedio ai conflitti, anche economici, e il punto di partenza per costruire una società giusta ed equa, tesa a rispecchiare in quanto possibile la patria definitiva, dove «non vi sarà più ... né lutto né lamento né affanno» (Ap 21,4). Nella visione di Leone XIII, l'associazionismo cattolico, che includeva anche il movimento cooperativo, era un decisivo strumento per la costruzione di una società impregnata di valori umani e cristiani.

Da allora il Magistero sociale della Chiesa ha mantenuto e sviluppato lo stesso messaggio: una società che voglia rispettare la dignità umana non può essere edificata dal gioco di forze lasciate a se stesse, siano esse la lotta di classe o il mercato. Solo il costante impegno per la giustizia, guidato e completato dall'amore vicendevole, può costruire una società fraterna e solidale e, sulla linea inaugurata da *Rerum*

novarum, le imprese cooperative sono menzionate, in modo più o meno esplicito, in molti documenti sociali successivi tra i quali: *Quadragesimo anno* (nn. 33-34); *Radiomessaggio del 1° settembre 1944 di Pio XII*; *Mater et magistra* (nn. 72, 76-77); *Gaudium et spes* (n. 71); *Laborem exercens* (n. 14); *Centesimus annus* (n. 43). In particolare in S. Giovanni Paolo II troviamo interventi di grande intensità.

In tale contesto, come hanno riaffermato recentemente sia Benedetto XVI (2011) che Papa Francesco ancora lo scorso 16 marzo nel *Discorso ai membri della Confederazione delle Cooperative Italiane* in occasione del centenario dalla fondazione, l'azione cooperativa rimane un esempio paradigmatico di un'economia impostata sulla logica della comunione e della fraternità.

Il tempo della *Rerum Novarum*, contrassegnato da estreme disuguaglianze sociali che, tuttavia, permangono ancora oggi – come rileva Papa Francesco: «Dappertutto la convivenza tra ricchezza e miseria è uno scandalo, è una vergogna per l'umanità» (2015) – spinse al rifiorire in Europa della tradizione cooperativa come reazione alla natura fortemente individualistica dell'impresa capitalistica.

Il 21 dicembre 1844 a Rochdale (cittadina a Nord di Manchester) fu fondata la prima cooperativa di consumo la *Rochdale equitable pioneers society* per iniziativa di una trentina di tessitori. In seguito si formarono, diffondendosi in tutta Europa e anche in Italia, cooperative di produzione, di lavoro, di credito, culturali, sociali. Dal 1895 l'*Alleanza cooperativa internazionale* (ICA) fa da garante e custode dell'identità cooperativa, associando circa 240 organizzazioni cooperative di 90 Paesi, attive in tutti i settori dell'economia, che rappresentano oltre 800 milioni di operatori: si tratta della più grande organizzazione non governativa riconosciuta dalle Nazioni Unite. In Italia il movimento cooperativo si diede una prima strutturazione nel 1886 con la nascita della *Federazione fra le cooperative*

italiane, che nel 1893 cambiò la propria denominazione in *Legazione nazionale delle cooperative italiane*. Nel 1919 la componente cattolica costituì una organizzazione autonoma, la *Confederazione cooperativa italiana*, che insieme alle altre fu forzatamente inglobata nell'ente fascista delle cooperative nel 1926 e rinacque il 15 maggio del 1945.

Il fenomeno cooperativo, nella realtà pratica della società cristiana, precede gli appelli di Leone XIII tanto che le Banche di Credito Cooperativo, le Casse Rurali e di Risparmio, sono state le "pronipoti" dei Monti di pietà, nati dai Francescani nella seconda metà del Quattrocento, generati da carismi religiosi e civili assieme. Nella Chiesa, infatti, la vita del popolo di Dio e gli sviluppi dottrinali si intrecciano costantemente, l'associazionismo e il credito popolare anticipano la formulazione degli insegnamenti sociali cristiani, per cui talvolta risulta difficile discernere quale abbia avuto la precedenza storica. In tal senso, il testo di *Rerum Novarum* non contiene un riferimento diretto al movimento cooperativo, che è già vivo ed operante nel popolo di Dio, ma prende atto della sua realtà, che stimola il rafforzamento delle cooperative esistenti e la nascita di nuove in tutti gli ambienti della vita economica e civile, in particolare in Italia.

Il cooperativismo è una risposta ai riduzionismi economici e ricorda che l'economia è una realtà che non esaurisce tutta la socialità, ma si colloca all'interno della medesima e si subordina ad essa. Ma soprattutto, ricorda papa Francesco riprendendo idealmente le citazioni bibliche di *Rerum novarum* n. 37, «il vantaggio più importante ed evidente della cooperazione è vincere la solitudine che trasforma la vita in un inferno. (...) Il nostro mondo è malato di solitudine (...) per questo ha bisogno di iniziative che permettano di affrontare insieme ad altri ciò che la vita impone. Camminando e lavorando insieme si sperimenta il grande miracolo della speranza». In questo senso la cooperazione è un modo per

rendere concreta la speranza nella vita delle persone, «un altro modo di declinare la prossimità che Gesù ha insegnato nel Vangelo».

Cinque anni dopo



di Andrea Drigani • Nell'aprile del 2014 usciva il primo numero di questa Rivista online: «Il mantello della giustizia». Trascorsi cinque anni è forse il caso di fare delle constatazioni e delle considerazioni. Nell'editoriale di presentazione

osservavo, tra l'altro, che il titolo riprendeva una citazione del Libro di Isaia (61,10), nella quale il profeta esprime la sua gioia e la sua esultanza per essere nel Signore e del Signore, e la consapevolezza che Dio lo ha avvolto con il mantello della giustizia. Rammentavo, altresì, che la giustizia è la virtù per la quale si deve dare ad ognuno ciò che è suo diritto. Facevo presente, poi, che tra questi diritti vi è anche quello di conoscere e di seguire l'insegnamento cristiano, nelle diverse circostanze personali, sociali e culturali. Concludevo che il compito de «Il mantello della giustizia» era quello di aiutare a far sì che questo diritto venisse sempre meglio garantito e sviluppato. In questo primo quinquennio che ha visto la produzione di oltre 600 articoli (con una media di 5.000 visite al mese), si può affermare, senza enfasi, che è stato offerto un contributo per la promozione del diritto all'educazione cristiana (cfr. can. 217 CIC), con cui i fedeli possono essere formati a conseguire la maturità umana e contemporaneamente a conoscere e vivere il mistero della salvezza. Dopo aver reso grazie a Dio, come

sempre, la gratitudine si estende alla redazione ed ai collaboratori, per la costanza e la solerzia, per il livello e lo stile degli scritti, per la condivisione di questo progetto. Ci siamo mossi nelle nostre riflessioni dall'attualità ecclesiale, ma anche sociale, politica e internazionale, tenendo conto delle indicazioni del Magistero ed anche della storia, convinti che senza memoria non c'è futuro. Si è preferito un linguaggio divulgativo ma profondo, affrontando argomenti inerenti al mistero della Chiesa e alla sua azione pastorale, alla vita morale e virtuosa, al diritto canonico, alla spiritualità, all'esegesi biblica, alla tradizione patristica, alle relazioni con l'Ortodossia, al rapporto con le altre religioni, alla dottrina sociale cristiana, al necessario ricordo di vescovi, preti e laici autentici testimoni della fede, per non far mai dimenticare l'universale vocazione alla santità. Ma abbiamo rivolto pure la nostra attenzione a temi più specificamente politici (interni ed internazionali), giuridici, etici, economici, artistici, cercando però di leggerli «sub lumine rationis et Revelationis». E' proprio il caso di rivolgere un augurio: di continuare, con l'aiuto di Dio, in quest'opera di approfondimento culturale cristiano a servizio di tutti coloro che, più o meno consapevolmente, ricercano Colui che ha detto di sé: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8,12).

**La comunione ecclesiale si
attu all'interno di una**

società organizzata

giuridicamente



di Francesco Romano • Il “bene comune della Chiesa”, come bene del singolo e della comunità, trova la sua sintesi nel concetto di *communio*. Se unico e indivisibile è il sacerdozio di Cristo, il sacerdozio

ministeriale dei chierici si distingue, e li distingue all'interno del popolo di Dio, per il servizio svolto a vantaggio dell'intero Corpo di Cristo espresso dal sacerdozio comune e dal sacerdozio ministeriale, dai laici e dai chierici. La chiamata alla santità, invece, non può avere distinzioni dentro il popolo di Dio, ma è universale.

Superata la nozione di Chiesa come *societas inequalis*, il Vaticano II offre l'immagine di Chiesa comunità sacramentale. *Communio* e *sacramentum* formano un binomio inscindibile. L'azione salvifica di Cristo è visibilmente ed efficacemente presente nella Chiesa nella sua struttura comunionale.

Il diritto canonico, essendo ordinamento della Chiesa, dovrà riflettere la sua natura *comunionale* ed esprimere il carattere della *sacramentalità*, per essere lo strumento utile ed efficace al servizio della sua azione salvifica.

L'ecclesiologia di comunione è il fondamento per l'ordine della Chiesa e per le corrette relazioni che si stabiliscono al suo interno, perché questo popolo di Dio sia veramente messianico (LG 9) nella comunione, quale segno e strumento di unità della fede, dei sacramenti e dell'unità gerarchica (can. 205).

La conservazione della comunione con la Chiesa è posta al

vertice degli obblighi di tutti i fedeli, sia laici che chierici, anche nel loro modo di agire (can. 209). Il bene comune della Chiesa, i diritti altrui e i propri doveri nei confronti degli altri sono il criterio che i fedeli hanno per esercitare in modo retto i propri diritti (can. 223 §1). Anche l'autorità ecclesiastica, che deve regolare l'esercizio dei diritti che sono propri dei fedeli, opererà il suo discernimento guidata dal criterio del bene comune (can. 223 §2).

L'appartenenza dell'uomo a Cristo gli rivela la sua nuova natura comunionale modellata sulla vita trinitaria, alla quale viene ammesso, e vissuta all'interno della Chiesa. Il criterio comunionale del bene comune assicura al fedele l'esercizio dei diritti e dei doveri in relazione alla partecipazione all'edificazione del Corpo di Cristo.

La comunione ecclesiale non è un concetto astratto, è un principio costituzionale della Chiesa che trova concretamente attuazione all'interno di una società giuridicamente organizzata. Il popolo di Dio e le relazioni che si stabiliscono al suo interno fondano la loro ragion d'essere nella comune radice che si riassume nella nozione di *christifidelis*, il fedele battezzato che è nella piena comunione con la Chiesa cattolica (can. 205), sulla quale prendono poi forma le tre figure di laico, di chierico e di consacrato. Sul piano ecclesiale l'uguaglianza fondamentale (can. 204) trova la sua radice nel battesimo che incorpora l'uomo alla Chiesa di Cristo e in essa lo costituisce "persona" (can. 96). Antecedentemente a ogni differenziazione tra laico e chierico esiste questa unità ontologica che è principio di uguaglianza e di condivisione del triplice ufficio profetico, sacerdotale e regale di Cristo.

È su questa base comune di appartenenza e di uguaglianza che si inserisce il principio di varietà per cui ogni fedele, o in forza del solo battesimo o in forza anche della sacra ordinazione, sarà reso partecipe nel modo proprio (*suo modo*

participes) dell'ufficio sacerdotale profetico e regale di Cristo, secondo la condizione giuridica propria [*secundum propriam cuiusque condicionem*] (can. 204).

La condizione giuridica del fedele nel corso della sua vita può cambiare entrando a far parte dello stato clericale, ma il dato permanente e immutabile è che "fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno" (can. 208).

La natura comunionale del battezzato nella Chiesa cattolica lo coinvolge a pieno titolo nelle relazioni che interagiscono all'interno del Corpo di Cristo del quale viene a far parte per la sua nuova condizione ontologica. Non deve sfuggire la grande novità introdotta nel *Codex* 1983 che estende a tutti i fedeli laici la possibilità di *cooperare* con i pastori e secondo i propri carismi alla *potestas regiminis* nell'edificazione del Corpo di Cristo: «Nell'esercizio della medesima potestà [di coloro che sono insigniti dell'ordine sacro (§1)] i fedeli possono cooperare a norma del diritto» (can. 129 §2). Novità significativa quale espressione immediata della riconosciuta radicale uguaglianza, non per mera concessione, ma per la partecipazione ai *munera* di Cristo che scaturisce dal sacramento del battesimo.

Pertanto, la partecipazione al sacerdozio comune dei fedeli determinerà l'assunzione di obblighi e diritti comuni a qualunque stato giuridico di appartenenza, in quanto radicati nel battesimo, comportando la capacità di esercitare la missione affidata a tutta la Chiesa: "Principio di uguaglianza nella dignità e nell'agire (can. 208); obbligo di conservare sempre la comunione con la Chiesa e di adempiere ai propri doveri (can. 209); obbligo per tutti di condurre una vita santa e di promuovere la crescita della Chiesa e la sua santificazione (can. 210); dovere-diritto di tutti i fedeli di diffondere l'annuncio divino della salvezza (can. 211); dovere

dei fedeli di osservare ciò che i Pastori dichiarano come maestri della fede o dispongono come capi della Chiesa (can. 212 §1), diritto dei fedeli di manifestare ai Pastori le proprie necessità spirituali e i desideri (can. 212 §2), diritto e dovere, in base alla propria scienza e competenza, di manifestare ai Pastori il proprio pensiero sul bene della Chiesa (can. 212 §3); diritto di ricevere dai Pastori gli aiuti spirituali (can. 213); diritto ad avere un proprio rito e a seguire un proprio metodo di vita spirituale conforme alla dottrina della Chiesa (can. 214); diritto di fondare associazioni e di tenere riunioni (can. 215); diritto di promuovere e sostenere l'attività apostolica (can. 216); diritto ad avere l'educazione cristiana (can. 217); diritto alla libertà di ricerca per chi si occupa di scienze sacre (can. 218); diritto di essere liberi nella scelta del proprio stato di vita (can. 219); diritto alla buona fama e alla tutela della propria intimità (can. 220); diritto di rivendicare i propri diritti nel tribunale ecclesiastico, di essere giudicati secondo le disposizioni di legge, di non essere colpiti da pene canoniche se non a norma di legge (can. 221 § 1-3); obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa e di promuovere la giustizia sociale (can. 222 §§2 e 3); bene comune della Chiesa, diritti altrui e doveri propri quali criteri guida per tutti i fedeli nell'esercizio dei propri diritti (can. 223)".

Quindi, il principio di uguaglianza di tutti i fedeli cristiani appartiene al solido substrato dell'ecclesiologia conciliare e trova il suo riflesso immediato nella sistematica del Libro II del *Codex* 1983, operando un capovolgimento di impostazione rispetto al *Codex* 1917.

Dopo aver definito lo statuto giuridico di ogni fedele sulla base dei diritti e dei doveri radicati nel battesimo, il *Codex* 1983 delinea prima lo statuto giuridico dei fedeli laici e poi quello dei chierici. Segue, nella Parte II del Libro II la "costituzione gerarchica della Chiesa" presentando la nuova

accezione del principio di gerarchia come fonte di comunione e di unità nella pluralità, a differenza della precedente configurazione più di tipo “gerarcologico”.

Quanto è vero Dio. Il contributo di Sergio Givone



di Alessandro Clemenza • “Perché non possiamo fare a meno della religione”. Questo è il sottotitolo dell’ultimo saggio di Sergio Givone, *Quant’è vero Dio* (Solferino, 2018): un interessante itinerario filosofico circa la necessità dell’esperienza religiosa per ogni uomo.

Più che presentare il volume, vorrei prendere in considerazione due aspetti su cui Givone sofferma l’attenzione, di particolare interesse anche per l’attuale riflessione teologica: la “religione” come forma di conoscenza e l’assunzione in Dio della contrapposizione e del negativo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, è l’autore stesso a spiegarne il significato: la religione è «quella forma di intelligenza del nostro essere al mondo» (p. 19). Non si tratta, quindi, di capire che senso abbia la religione per l’uomo, ma quale senso la religione offre al mio, al «nostro essere al mondo, anzi (al)l’essere in quanto tale» (p. 23). La scoperta di un senso di sé e della realtà in cui si vive,

spiega ancora Givone, appartiene al desiderio di ogni uomo, così come «la ricerca della verità o il perseguimento del bene comune» (p. 22). In questa accezione, dunque, la religione è una modalità di sguardo radicalmente nuova su ciò che già esiste. Per questo, afferma l'autore, «credere in Dio significa credere che il mondo abbia un senso» (p. 24); e ciò, per l'esperienza cristiana, in virtù del farsi carne del Verbo divino, del suo aver assunto la materia (e cioè il non-Dio). E farsi una domanda sul senso del mondo significa contemporaneamente affermare l'essere del mondo; la questione è di natura ontologica: «che la questione del senso sia una questione ontologica e non soltanto logica sembra implicito già nel fatto che l'essere del mondo è in gioco ogniqualvolta qualcuno si chiede che senso abbia il mondo» (p. 25). La misura, tuttavia, di questo senso è la verità escatologica, vale a dire non una verità contestuale e provvisoria, ma una che è da sempre e per sempre.

Una prima risposta che la religione offre sul senso della realtà è la seguente: «Tutto, in una prospettiva religiosa, ha senso. Tutto: anche ciò che ripugna la coscienza morale, anche ciò che urta più profondamente la ragione, anche ciò che appare assolutamente scandaloso» (pp. 25-26). E questo «perché tutto rinvia a una verità nascosta ma che vuole essere rivelata» (p. 26). Una verità nascosta e che vuole essere rivelata spiega chiaramente di che tipo di verità stiamo parlando: «La verità di cui si tratta non è attuale, non fotografa la realtà, ma viene a noi dal futuro anteriore. Non si impone a noi, ma semmai siamo noi a evocarla e a supporla. Non è una verità ontologica, bensì una verità escatologica» (p. 29). Da queste parole di Givone scopriamo fondamentalmente due caratteristiche di questa "verità". In primo luogo, della verità non si dispone, come se fosse qualcosa che l'uomo raggiunge dal passato; al tempo stesso non si dispone di essa neanche come un "futurum" costruibile dalla ricerca di senso dell'uomo (nel qui ed ora). In secondo luogo, la verità si rivela all'uomo che la evoca per ciò che realmente essa è,

proprio nel modo del suo darsi all'uomo. O meglio, dal modo del suo darsi e non darsi all'uomo: la verità si dice in quel darsi/non darsi, come affermazione della libertà, «non solo come il tratto peculiare dell'essere umano, ma come il cuore stesso della realtà» (p. 30).

Un secondo elemento degno di nota riguarda il principio della contrapposizione. Givone introduce il contributo di Hegel, secondo il quale la religione è *re-ligio*, vale a dire «rilegamento di ciò che è opposto e contrapposto, a opera di un principio unificatore» (p. 36). Nella religione, infatti, si raggiunge una ricomposizione armonica di tutto ciò che è lacerato nella realtà. Eppure, «ci può essere nella religione una contrapposizione che non può essere tolta?» (p. 38), vale a dire una contrapposizione assoluta. Quest'ultima, secondo Givone, «riguarda non soltanto il rapporto che c'è fra Dio e il mondo, ma raggiunge Dio stesso, si pone in Dio, e in Dio opera la scissione più grande e spaventosa: fra il Vivente e la morte. Al punto che a morire è Dio» (p. 44).

Entriamo più a fondo in questa contrapposizione che c'è "in Dio". Affermare che Dio è Amore significa riconoscere una relazionalità eterna che si allontana radicalmente dalla staticità del dio metafisico di Aristotele. Questa vita divina, che è Trinità, è capace di accogliere in sé la morte: «Dio ama di fronte alla morte e nella morte, cui dice sì come ha detto sì alla vita. Quasi che solo dicendo sì alla morte, la vita potesse essere tratta fuori e salvata dal suo stesso annientamento» (p. 52). Qui si intravede il tipico movimento divino: Dio assume la realtà più altra-da-sé per risemantizzarla ontologicamente dal di sotto e dal di dentro; al tempo stesso, però, da quell'eternizzazione della morte, «l'amore divino è intimamente lacerato, per sempre. La morte diventa il contenuto stesso dell'amore [...]. La lacerazione non conosce superamento. È assoluta» (p. 52). La contrapposizione assoluta e la lacerazione assoluta sono, per il cristiano, il luogo attraverso cui si è raggiunti dalla verità dell'Amore di

Dio. Non solo; come sottolinea Givone, la sofferenza può divenire per l'uomo origine di conoscenza e ri-conoscenza. E qui la creatura può vivere la medesima dinamica divina: «Nel momento in cui questa assolutezza diventa oggetto di conoscenza, come nel tragico, allora quella contrapposizione cessa di essere assoluta, così come cessa di essere assoluta quella lacerazione» (p. 57). L'uomo, così, partecipa esperienzialmente di quell'amore che Dio è; e Dio stesso, in ogni espressione di questo amore umano, ritrova se stesso (cf. p. 48).

La metà dei lavori svolti nel mondo potranno essere automatizzati: una sfida decisiva per l'umanità



di Carlo Parenti • Torno sul tema della robotica, dopo aver affrontato nell'articolo di marzo il pensiero del Papa sul il rischio di consegnare la vita alla logica delle macchine.

Nell'ultimo *World Economic Forum*, tenutosi dal 22 al 25 gennaio 2019 cioè l'incontro annuale organizzato a Davos, in Svizzera, che riunisce i leader del panorama politico,

finanziario ed economico del mondo si è affrontato il tema della nuova globalizzazione nell'ambito della quarta rivoluzione industriale: in particolare si è parlato dei cambiamenti tecnologici e del loro impatto sulla finanza e l'industria.

Un aspetto fondamentale dei nostri tempi è la nuova fase della globalizzazione denominata *digitech* nella quale i beni e i servizi verranno sempre più realizzati in un posto, piuttosto che in un altro, senza lo spostamento fisico dei lavoratori.

La società di consulenza americana McKinsey si è soffermata recentemente su tale cambiamento (JOBS LOST, JOBS GAINED: WORKFORCE TRANSITIONS IN A TIME OF AUTOMATION-DECEMBER 2017). Si osserva come la leva fondamentale della globalizzazione – tecnologia a caccia di bassi salari – ha esaurito la sua spinta. Meno del 20 per cento delle catene globali di valore ormai trova ancora la sua ragione d'essere nello sforzo di ridurre il costo del lavoro, soprattutto attraverso la delocalizzazione. Infatti gli investimenti oltre frontiera delle multinazionali sono diminuiti, l'anno scorso, del 20 per cento. Non è una novità. Fra il 2007 e il 2018 sono passati – secondo i dati Onu – dal 3,5 per cento all'1,3 per cento del Pil mondiale. La ragione del minor interesse per i bassi salari è costituito dai robot e dai software (intelligenza artificiale) che consentono grandi risparmi in termini di lavoratori occupati. In altre parole le fabbriche tornano in patria, i posti di lavoro no. Scompaiono.

Si stima che solo negli Stati Uniti l' 80 % dei lavoratori occupati nelle fabbriche possano essere esposti all'automazione e che fra 39 e 73 milioni di posti di lavoro saranno sostituiti dall'automazione dei processi, pari più o meno ad un terzo della forza lavoro.

Il fenomeno è globale : *“La cassa automatica sostituisce il cassiere, il bancomat il bancario allo sportello. Amazon cancella commessi e agenti di commercio, Airbnb e Booking gli*

addetti degli hotel e delle agenzie di viaggio. L'email il postino. I robot gli operai. App e siti web i telefonisti dei call center"(cfr : L. Baratta, linkiesta.it del 25 gennaio 2017). Io stesso non vado più in banca e uso l'home banking. Faccio benzina ai distributori automatici.

Nel mondo Il World Economic Forum parla di una perdita di 7,1 milioni di posti di lavoro entro il 2020, compensata da un guadagno di due milioni di posti di lavoro. Quindi, il saldo negativo è di cinque milioni di posti in meno nel mondo entro i prossimi tre anni.

Sempre per la *McKinsey* quasi la metà (il 49%) dei lavori svolti oggi nel mondo da persone fisiche potranno essere automatizzati. Nel mondo entro il 2030 circa 800 milioni di posti di lavoro potrebbero essere teoricamente persi per via della automazione: un effetto drastico sulle vite lavorative, paragonabile all'abbandono delle società agricole durante la Rivoluzione Industriale. Lo studio stesso suggerisce una stima "media" di circa 400 milioni di posti di lavoro (che comunque sono un'enormità) persi per via dell'automazione. Anche in Italia, dove il tasso di sostituzione si aggirerebbe tra il 49 e il 51 per cento. Significa che più della metà dei lavoratori italiani, circa 11 milioni di persone, potrebbero essere sostituiti da una macchina.

Naturalmente i nostri politici non sembrano occuparsene e addirittura agevolano la collocazione in pensione dei lavoratori illudendosi che saranno sostituiti da nuovi assunti in numero maggiore di quelli che andranno via.

Si sostiene –e lo speriamo vivamente- che, come avvenuto in passato, la tecnologia non sarà solamente una forza distruttiva. Grazie ai nuovi progressi scientifici, infatti, verrebbero create nuove figure professionali e quelle attuali verranno ridefinite permettendo agli attuali mestieri di essere modificati per rispondere alle rinnovate esigenze del mercato del lavoro.

Sarà così? Intanto segnalo che il Papa ha chiesto alla Pontificia Accademia per la Vita una ricerca sulle sfide e le opportunità della cibernetica. Una sfida decisiva per l'umanità alla quale la Santa Sede non si sottrae.

Anselmo d'Aosta: l'esistenza di Dio, la preghiera, la vita



di Francesco Vermigli • «Ma tu, “o Signore, fino a quando? Fino a quando, o Signore, ti dimenticherai di noi, fino a quando ci nasconderai il tuo volto?” Quando ci guarderai e ci esaudirai? Quando illuminerai i nostri occhi e ci mostrerai “il

tuo volto”? Quando ti restituirai a noi? Guardaci, o Signore, esaudiscici, illuminaci, mostraci te stesso» (*Proslogion*, cap. I): così si legge all'inizio dell'opera più celebre del grande abate del Bec, poi arcivescovo di Canterbury, Anselmo di Aosta (1033/1034-1109). Come noto, il *Proslogion* ha lo scopo di cercare un argomento unico e autosufficiente («incominciasti a chiedermi se per caso non si potesse trovare un unico argomento, che per dimostrare la sua validità non avesse bisogno d'altro argomento che di se stesso»: *Proemio*) in grado di dimostrare l'esistenza di Dio; essendo Anselmo rimasto insoddisfatto dai molti argomenti da lui portati nel precedente *Monologion*. E come noto questa prova unica e autosufficiente si basa sul concetto di Dio come *id quo majus cogitari non potest* (cap. III), cioè come ciò di cui non può essere pensato niente di maggiore.

Ma all'inizio di questo articolo in cui vogliamo presentare la figura e il pensiero di Anselmo, la nostra attenzione è attratta da quella preghiera che svela qualcosa di decisivo. Si tratta di qualche riga infarcita di riferimenti ai salmi, in modo particolare ai salmi che si lamentano della distanza di Dio, del suo silenzio; i salmi che invocano la sua presenza, la sua manifestazione, la rivelazione del suo volto (cfr. Sal 80,4). Sono, queste, le preghiere del lamento per l'abbandono e le preghiere che chiedono il rinnovamento dell'alleanza con il popolo: in modo specifico sono le preghiere che invocano lo svelamento del vero volto di Dio nella vita di Israele.

È decisivo proprio questo all'inizio dell'opera che mostra lo sforzo di Anselmo di cercare l'unico argomento su Dio: che questo medesimo unico argomento non può essere donato che da Dio stesso. In altri termini, la preghiera accorata che di fatto occupa l'intero primo capitolo del *Proslogion*, mostra che Dio è ad un tempo oggetto della conoscenza e soggetto della stessa: Egli è Colui che viene conosciuto, ma ancora prima è Colui che rende possibile la sua conoscenza. Solo se Dio si rivela, l'uomo può giungere a quell'unico argomento tanto desiderato. La conoscenza su Dio, la risposta alla *quaestio de Deo, an sit* acquista allora la forma di un'illuminazione soprannaturale, la forma della rivelazione e della grazia.

Se questo accade – se accade che Dio si riveli all'uomo, che nella preghiera chiede di conoscere il suo vero volto – è perché l'uomo è capace di Dio, è capace di ricevere la sua manifestazione. Se Dio illumina la mente dell'uomo e si fa conoscere è perché il *Logos* eterno si comunica ai *logoi* umani, che sono il costitutivo umano su cui può agire la rivelazione di Dio; il costitutivo antropologico, cioè, che fa sì che la sua manifestazione non possa accadere invano.

La tradizione cristiana ha usato la categoria dell'*imago Dei* per rappresentare il vincolo di comunicazione tra Dio e

l'uomo: l'uomo può entrare in relazione con Dio, perché possiede in se stesso l'immagine creaturale che rimanda all'essenza di Dio. E non casualmente questa categoria compare proprio nel primo capitolo del *Proslogion*, da cui abbiamo tratto la preghiera che sopra abbiamo presentato: «Riconosco, o Signore, e te ne ringrazio, che hai creato in me questa tua immagine affinché, memore di te, ti pensi e ti ami. Ma questa immagine è così cancellata dallo sfregamento dei vizi ed è così offuscata dal fumo dei peccati, che non può fare ciò per cui è stata fatta, se tu non la rinnovi e la riformi» (cap. I). Questo brano di poco successivo a quello che apre l'articolo, ci aiuta a fare ulteriori considerazioni.

Nella vita, l'uomo ha a che fare in se stesso con un'immagine di Dio che è offuscata dal peccato, appesantita dagli inganni dei vizi: in breve ha a che fare con un'immagine che pare incapace di accogliere la rivelazione di Dio. Non solo dobbiamo affermare che la verità su Dio può essere conosciuta dal *logos* umano, solo se Dio la comunica all'uomo che prega; ma bisogna anche affermare che prima ancora Dio deve rinnovare l'immagine di Dio nell'uomo, per poterlo rendere capace di accogliere il suo disvelamento.

L'uomo è posto nella propria vita in una dialettica fondamentale, che lo colloca come sospeso tra la capacità costitutiva e l'incapacità funzionale di conoscere l'esistenza di Dio: ha lo strumento, il modo per conoscere Dio, ma vive nella condizione di non poterlo usare. L'Anselmo monaco, abate e pastore di una comunità, l'Anselmo che vive l'esperienza della lacerazione e del peccato, della fragilità e del cammino nella *regio dissimilitudinis* – la “regione della dissomiglianza”, secondo la formula assai diffusa alla sua epoca – sa che l'uomo è posto tra capacità e incapacità. Per questo la preghiera del credente che chiede la verità su Dio, deve chiedere innanzitutto la purificazione e il rinnovamento della propria immagine, a cui Dio svela se stesso e la sua esistenza.

La politica statunitense verso il Venezuela: come mai Maduro rimane al potere?



di Mario Alexis Portella • Il 23 gennaio di quest'anno, l'Assemblea nazionale venezuelana ha accettato il giuramento del trentacinquenne Juan Guaidó come presidente ad interim del paese. Nelle ore e nei giorni seguenti, gli Stati Uniti e più di 50 altri paesi hanno

riconosciuto Guaidó come capo del Venezuela, dichiarando illegittimo il regime del presidente Nicolás Maduro. In quel momento, sembrava che il governo di Maduro potesse crollare in pochi giorni, ma non è stato così. Ora, quasi tre mesi dopo, la situazione politica in Venezuela è diventata ancora peggiore di quanto non fosse prima. Devastato da crisi economiche e umanitarie e da un governo e un esercito predatori, il paese è ora chiuso in una situazione di stallo tra due uomini che rivendicano di esserne il legittimo presidente.

La responsabilità della tragedia in Venezuela ha avuto inizio con il predecessore di Maduro, l'ex presidente Hugo Chávez – il quale introdusse un socialismo dittatoriale: appropriandosi del settore privato e ridistribuendo i guadagni più ai suoi sostenitori nell'esercito e nel governo che ai poveri. Ma i tentativi degli Stati Uniti e dei suoi alleati di forzare il cambio di regime rischiano di peggiorare le cose.

L'amministrazione del presidente Donald Trump ha provato a fare pressione su Maduro a ritirarsi attraverso chiacchiere, minacce e sanzioni, tra cui un embargo petrolifero e il tentativo di costringere (mi sembrerebbe più calzante forzare) una carovana che trasportava aiuti umanitari attraverso il confine colombiano-venezuelano. Queste tattiche non sono riuscite a provocare il crollo del regime di Maduro o una defezione significativa del personale militare all'opposizione. Nemmeno i blackout a livello nazionale, che hanno recentemente colpito il paese, hanno minato Maduro. Una delle ragioni principali per questo è che il dittatore venezuelano, come Chávez, è sostenuto dalla Cina e dalla Russia per interessi di petrolio.

Il sostegno alla strategia di Washington, quello di appoggiare Guaidó contro il corrotto e fraudolentemente eletto Maduro, è avvincente, e senza dubbio ha gioco facile con le sue diaspore americane cubane e venezuelane; la maggior parte di loro si trovano nello Stato della Florida. Ma la convinzione dell'amministrazione di Trump di poter esercitare una pressione sufficiente sui segmenti all'interno del governo (in particolare le forze armate) per forzare una rapida e facile transizione democratica si è manifestata imperfetta.

Da gennaio, gli Usa hanno lavorato duramente per isolare Maduro. Washington ha sanzionato più di 600 amici e associati di Maduro, ha impedito al governo venezuelano di vendere petrolio negli Stati Uniti e ha lavorato con altri governi dell'America Latina e oltre per estendere il riconoscimento diplomatico internazionale a Guaidó.

Questa politica ha, lodevolmente, coinvolto una stretta cooperazione con altri paesi – tale cooperazione ha portato

gli Stati Uniti a moderare parte della sua retorica. In precedenza, Trump e altri politici statunitensi, tra cui il senatore della Florida Marco Rubio, avevano insistito per un'opzione militare. Ma mettere a terra gli stivali degli Stati Uniti significherebbe spezzare la coalizione internazionale che sostiene Guaidó. Verso la fine di febbraio, il vicepresidente Mike Pence ha frenato le precedenti minacce degli Stati Uniti, affermando che l'America continuerà "a isolare Maduro economicamente e diplomaticamente finché la democrazia non sarà ripristinata". In altre parole, Pence ha escluso apertamente la possibilità che le truppe statunitensi vadano in soccorso.

Ma sebbene l'amministrazione Trump abbia fatto bene a garantire la cooperazione internazionale, la sua strategia per spodestare la massima pressione esercitata da Maduro sul regime, nella speranza di scatenare diffuse defezioni militari contro l'opposizione, ha fallito. I militari sono rimasti fedeli. Questo non dovrebbe sorprendere: con l'assistenza dei consiglieri cubani, Maduro ha politicizzato e corrotto l'alto comando militare venezuelano. Il paese ha oltre 1.000 generali e molti sono stati assegnati a posti di riguardo che permettono loro di trafficare armi e droghe o estorcere quelli che lo fanno, rendendoli parte integrante di ciò che Insight Crime – una fondazione dedicata allo studio delle minacce principali contro la sicurezza nazionale e cittadina in America Latina e nel Caraibe – ha chiamato il Venezuela lo "Stato mafioso del Venezuela".

Sebbene la campagna di pressione degli Stati Uniti non sia riuscita a estromettere Maduro, c'è un percorso moderato da prendere. Il 7 febbraio, 11 dei 13 membri dell'International Contact Group, formato da stati dell'Europa e dell'America Latina, hanno chiesto il dialogo tra il regime e l'opposizione

per preparare una nuova elezione presidenziale “libera, trasparente e credibile”. Inizialmente questa proposta fu derisa da elementi dell’opposizione e dall’Inviato speciale degli Stati Uniti per il Venezuela, l’ex Ministro per i diritti umani sotto il presidente Ronald Reagan, Elliot Abrams, che invitò la comunità internazionale a “mettere in discussione lo scopo e il probabile esito” del dialogo con Maduro.

In ogni modo, i tentativi del passato di mediazione hanno permesso a Maduro di rimanere e consolidare il potere e dividere l’opposizione. A mio parere, gli Stati Uniti non dovrebbero rispondere a questi fallimenti passati rifiutando il dialogo. Piuttosto, Washington dovrebbe collaborare con i suoi partner europei e latinoamericani per sostenere qualsiasi nuovo round di negoziati con la minaccia di sanzioni se Maduro non dovesse soddisfare alcune condizioni preliminari per i colloqui di successo (come liberare i prigionieri politici, rispettare una linea temporale stabilita e scendere a favore di un governo provvisorio una volta stabilita una data per le elezioni). Ogni possibile accordo per nuove elezioni tra Maduro e l’opposizione deve anche consentire la ricostruzione delle istituzioni statali corrotte del Venezuela in collaborazione con i Chavisti moderati. Riforme necessarie includono la ristrutturazione delle forze armate, con linee meno partigiane e il disarmo dei due gruppi paramilitari che rispondono a Maduro, alle forze speciali di intervento e ai gruppi di civili armati (chiamati “colectivos”). Un accordo provvisorio dovrebbe anche ricostruire la Corte suprema del Venezuela e il Consiglio elettorale nazionale, attualmente pieno di sostenitori di Maduro, nominando candidati indipendenti e di consenso per tali organismi.

Fino ad ora, solo una manciata degli oltre 50 paesi che sostengono Guaidó – Canada, Panama e alcuni paesi europei – hanno rafforzato le maglie diplomatiche ed economiche su

Maduro. Anziché cercare unilateralmente un cambio di regime, gli Stati Uniti dovrebbero concentrarsi sul coordinamento delle pressioni internazionali su Maduro per costringerlo a partecipare a un processo che alla fine porterà a elezioni libere ed eque.