

# La traduzione CEI del 1971: una traduzione fiorentina?



di Stefano Tarocchi • «Ogni traduzione, anche la più accurata, anche quella che più si preoccupa di rendere il senso genuino dei testi originali, è pur sempre un'“interpretazione”, una serie di scelte esegetiche, legate per forza alla

sensibilità, alla formazione culturale, alle preferenze» di quanti vi si accingono. Così scriveva l'arcivescovo Florit in una premessa rimasta inedita della traduzione della CEI del 1971.

Il concilio Vaticano II aveva detto: «È necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla sacra Scrittura. Per questo motivo, la Chiesa fin dagli inizi fece sua l'antichissima traduzione greca del Vecchio Testamento detta dei Settanta, e ha sempre in onore le altre versioni orientali e le versioni latine, particolarmente quella che è detta Volgata. Poiché, però, la parola di Dio deve essere a disposizione di tutti in ogni tempo, la Chiesa cura con materna sollecitudine che si facciano traduzioni appropriate e corrette nelle varie lingue, di preferenza a partire dai testi originali dei sacri libri» (*Dei Verbum* 22).

Negl'intendimenti di Florit nella fase immediatamente postconciliare, la nuova traduzione della Bibbia in lingua italiana, o piuttosto la revisione di quella curata da Galbiati, Penna e Rossano, doveva essere riversata prevalentemente nella liturgia e doveva avere le seguenti caratteristiche: 1. che fosse, quanto possibile, esatta nel rendere il testo originale; 2. che avesse una sua modernità di linguaggio ed una eufonia della frase per favorire la

proclamazione nelle assemblee; 3. che fosse curata nel ritmo, secondo le esigenze della recitazione e del canto».

Nella sostanza, con «un vocabolario, quanto più possibile, moderno e vivo, un periodare abbastanza agile e spezzato» ottenuto con «la purificazione del testo da eventuali sviste e da asprezze lessicali e sintattiche».

Florit manifesta la preoccupazione «attraverso, la revisione letteraria, di giungere ad un testo corretto e apprezzabile dal punto di vista linguistico» e che deve «lasciare intatte le scelte di carattere interpretativo fatte dai biblisti», che avendo un «compito prevalentemente di natura esegetica e teologica» hanno «potuto occuparsi solo di riflesso dell'aspetto linguistico».

Il compito dei «letterati fiorentini», voluti da Florit e dai suoi collaboratori (si tratta di Chiari, Lisi, Betocchi, Bargellini, Devoto, Pieraccioni, Pampaloni, Paolo Sacchi, L.M. Personé, e Carlo Bo), è stato quello di eliminare le forme arcaiche, i «semitismi di difficile comprensione, i periodi eccessivamente lunghi», tipici dell'epistolario paolino. Nella lettera loro indirizzata Florit scriverà espressamente che la «terza fase del lavoro, per quanto si riferisce al Nuovo Testamento, si vorrebbe realizzare a Firenze, tenuto conto dell'opportunità di "risciacquare i panni in Arno"».

L'arcivescovo di Firenze era saggiamente consapevole che «l'opera non [avrebbe potuto] soddisfare tutte le esigenze». Perciò Florit mostra di gradire, anzi solleciterà «rilievi, annotazioni, critiche... tali da permettere «nelle future edizioni gli opportuni miglioramenti sia dal punto di vista interpretativo che linguistico».

Firenze inevitabilmente assume un ruolo decisivo, ma nel quadro di una oralità che renda il testo sempre più coinvolgente, dopo la lunga stagione di estraneità dei credenti davanti alla Vulgata. Questo era possibile

nell'orizzonte letterario del tempo, sia per l'importanza di quanti erano stati chiamati a condividere il progetto, sia per il quadro culturale che scaturiva dalla città. La lingua italiana di quaranta anni fa era Firenze e la Toscana, prima che il linguaggio televisivo e i suoi influssi romani e lombardi creassero un'altra stagione, e un altro tipo di lingua, una lingua comune forse non migliore ma certo diversa.

Secondo le intenzioni di Florit non si traduce la Bibbia solo far comprendere il testo a chi non conosce il greco e l'ebraico – esistevano già eccellenti traduzioni in lingua italiana –, ma perché la proclamazione nell'assemblea ridia nuovo vigore alla parola, al pari dell'interprete di uno spartito musicale che trasmette a quanti ascoltano la forza della parola. L'interprete può leggere lo spartito musicale, come si distende nella sua mente, dopo che si trova sul pentagramma davanti ai suoi occhi: finché rimane in questo stadio la Parola rivelata non comunica a nessuno la sua verità, che è fatta di suono vivo ed efficace anche in una traduzione. L'interprete, come il traduttore, ha il compito di far risuonare la parola nel cuore e nella mente di quanti ascoltano.

Siamo in sostanza all'orizzonte determinato dalla lettura pubblica della Parola, in quella duplice mensa che questa condivide con il pane della vita, l'Eucaristia, in sintonia con il libro di Neemia: «Allora tutto il popolo si radunò come un solo uomo sulla piazza davanti alla porta delle Acque e disse allo scriba Esdra di portare il libro della legge di Mosè, che il Signore aveva dato a Israele. Il primo giorno del settimo mese, il sacerdote Esdra portò la legge davanti all'assemblea degli uomini, delle donne e di quanti erano capaci di intendere. Lesse il libro sulla piazza davanti alla porta delle Acque, dallo spuntare della luce fino a mezzogiorno, in presenza degli uomini, delle donne e di quelli che erano capaci d'intendere; tutto il popolo tendeva l'orecchio al libro della legge» (Neemia 8,1-3).

Come dice il Vangelo di Luca: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (Luca 4,21)»

---

## **“Il Patto delle Catacombe”: il testamento segreto del Concilio Vaticano II**



di Stefano Liccioli • E' stato pubblicato sull'ultimo numero de' "La Civiltà Cattolica" dello scorso dicembre un interessante articolo, a firma di Giancarlo Pani, che ricorda il "Patto delle Catacombe", un accordo che

cinquantasette Padri conciliari sottoscrissero il 16 novembre 1965 nella basilica delle Catacombe di Santa Domitilla. Precisa Pani: «Non fu un incontro organizzato, ma un insieme di vescovi che, uniti da legame di amicizia, intesero riunirsi per celebrare l'Eucarestia, per impegnarsi a vivere lo spirito del Concilio come "Chiesa dei poveri", per essere testimoni di una Chiesa "serva e povera", come l'aveva desiderata Papa Giovanni un mese prima che iniziasse il Vaticano II». Mons. Charles Himmer, vescovo di Tournai, nell'omelia pronunciata durante questa concelebrazione illustrò alcuni impegni che i vescovi presenti erano chiamati ad assumere. In sostanza l'idea era quella di una Chiesa povera, che doveva testimoniare il messaggio cristiano con la propria vita, prima che con la parola. Il luogo, le Catacombe di Santa Domitilla, probabilmente non furono scelte a caso dal momento che circa due mesi prima papa Paolo VI vi si era recato per celebrare una liturgia durante la quale aveva affermato: «Qui il

cristianesimo affondò le sue radici nella povertà, nell'ostracismo dei poteri costituiti, nella sofferenza d'ingiuste e sanguinose persecuzioni; qui la Chiesa fu spoglia d'ogni umano potere, fu povera, fu umile, fu pia, fu oppressa, fu eroica. Qui il primato dello spirito, di cui ci parla il Vangelo, ebbe la sua oscura, quasi misteriosa, ma invitta affermazione, la sua testimonianza incomparabile, il suo martirio».

Il Patto, che fu firmato sull'altare dell'Eucarestia durante la concelebrazione, si articolava in tredici punti, fortemente radicati nel Nuovo Testamento. Senza analizzarli in dettaglio, vale la pena mettere in risalto l'invito a condividere lo stile di vita ordinario del proprio popolo ed a vivere in povertà, rinunciando ad ogni forma di ricchezza ed anche ai titoli, ai privilegi del potere, per essere più vicini ai poveri. Compito dei vescovi deve essere quello di dedicarsi al servizio apostolico e pastorale dei deboli e dei diseredati, si direbbe scegliere l'opzione preferenziale per i poveri. Significativo il riferimento contenuto nel Patto alla collegialità dei vescovi ed alla responsabilità evangelica che essa porta con sé.

I cinquantasette firmatari del Patto provenivano da quindici paesi diversi: ventisette dall'America Latina, dieci dall'Africa, nove dall'Asia, uno dal Canada, dieci dall'Europa tra cui quattro dalla Francia e uno dall'Italia (Mons. Luigi Bettazzi, tuttora vivente ed all'epoca il più giovane vescovo al concilio). Proprio Bettazzi ha rivelato che il testo del Patto fu scritto da Mons. Hélder Câmara che però non lo sottoscrisse quel 16 novembre perché impegnato in una riunione per la redazione finale della *Gaudium et Spes*.

Nel suo articolo Giancarlo Pani ricorda che il 7 dicembre 1965, vigilia della conclusione del Concilio, il Patto fu consegnato a tutti i Padri conciliari (senza le firme dei sottoscrittori) così come una volta tornati nei loro Paesi i vescovi firmatari lo fecero conoscere anche ad altri. Fu così

che alle cinquasette firme iniziali se ne aggiunsero altre cinquecento, tra cui quella di Oscar Romero, ora beato.

Il Patto delle Catacombe fu recapitato anche a Paolo VI dal cardinale Lercaro. In questa ottica Pani osserva come due passi della *Populorum progressio*, l'enciclica di papa Montini pubblicata nel 1967, riflettano proprio alcuni auspici espressi nel Patto.

L'articolo si conclude sottolineando come lo stesso spirito che animava il Patto delle Catacombe caratterizzi il pontificato di Papa Francesco (al quale due vescovi dell'America Latina hanno consegnato in un'udienza privata una copia del Patto) la cui peculiarità è proprio nel rifarsi alla "Chiesa dei poveri".

---

## In principio era l'amore. Un saggio di Julia Kristeva



di Francesco Vita • Il saggio di Julia Kristeva edito da Il Mulino nel 2015 affronta in poche e dense pagine in maniera originale il rapporto tra psicoanalisi e fede. Il testo si propone di indagare sulla fede con particolare riferimento a

quella cattolica, con gli strumenti della psicoanalisi freudiana. Il risultato che ne viene fuori non è però la decostruzione completa della religione come pensava Freud, ma al contrario una domanda di senso che viene dal profondo dell'essere umano.

Nello scorrere delle pagine infatti che è fluido benché discorsi e termini usati non siano di immediata comprensione per i profani o per chi non è interessato alla materia, si analizza la fede, la religione e la pratica di essa fino anche al Credo, con risultati forse opinabili ma che celano un anelito profondo che trova risposta solo in altro...o meglio in un Altro.

Per sua stessa ammissione l'autrice non è credente, tuttavia i punti di contatto tra fede e psicoanalisi che essa trova sono molteplici: il primato della parola e la fede nell'amore. Il credente che prega e il paziente che si affida all'analisi infatti hanno questo in comune. Sono mossi da una sofferenza interiore ed entrambi investono nell'Altro, nella speranza di riceverne una rivelazione pacificante e salvifica. Le loro esperienze tuttavia, benché così vicine da coincidere quasi, divengono diverse nei risultati e nella percezione di essi da parte del soggetto: la fusione spirituale in un caso, l'apprendimento della separatezza e della perdita nell'altro. Al di là quindi delle conclusioni, sulle quali si può essere d'accordo o meno, si ha però la percezione di trovarsi di fronte a qualcuno che sebbene con sguardo prudente e disilluso, non si accosta alla fede con pregiudizio ma anzi, utilizza la ragione e la scienza di cui è esperta in maniera aperta al mistero e al trascendente. Appare chiaro tra le righe di questo saggio che l'uomo di cui si parla non è un uomo chiuso in se stesso, con in mano tutte le ricette per poter conoscere e governare il mondo, ma al contrario è un uomo che naturalmente si sente chiamato ad affidarsi ad un altro, che nella propria vocazione ha il desiderio profondo di amare poiché si concepisce essenzialmente come un essere amato fin dal principio, anche se non sa come e da chi. Questo è quello che i cristiani chiamano "il senso religioso" dell'uomo e che considerano innato in esso in quanto l'uomo già nell'atto della creazione prima e nel processo di redenzione poi è amato da Dio nonostante i suoi tradimenti, le sue mancanze, le sofferenze e la croce.

Il saggio in questione quindi è interessante perché dà atto che è possibile un'investigazione del mistero, un'apertura al trascendente, una ricerca del senso della vita non chiusa in aride formule anche senza rinnegare le certezze e le verità date dalle scienze e allo stesso tempo perché ai cristiani ricorda che il Signore sparge i "semi del Verbo" anche fuori dal solco sicuro della rivelazione. In principio era l'amore: potrà essere questo un punto di partenza per uno sguardo più sereno sull'uomo e la sua fede?

---

## **“Globalizzazione e teologia” di Joerg Rieger**



di Dario Chiapetti • La teologica dell'incarnazione impone una riflessione sulla fede cristiana e su tutti gli aspetti, interni ed esterni, ad essa connessi che non prescinda dai fenomeni storici in cui vive e si esprime. Tra questi non si può non pensare alla globalizzazione. Tale termine fu «adoperato, a partire dagli anni 1990, per indicare un insieme assai ampio di fenomeni, connessi con la crescita dell'integrazione economica, sociale e culturale tra le diverse aree del mondo» (Enciclopedia Treccani).

Il teologo Joerg Rieger in *Globalizzazione e teologia* (Queriniana, 2015) mette a fuoco proprio il rapporto di interdipendenza tra teologia e globalizzazione, al fine di una maggiore comprensione delle loro prospettive e dei loro



metodi.

Globalizzazione e teologia – osserva innanzitutto l'Autore – procedono secondo due strade: dall'alto al basso e dal basso all'alto; e secondo l'esercizio di due forme di potere, duro e morbido. La tipologia di globalizzazione più diffusa, almeno nella consapevolezza collettiva, è quella dall'alto al basso per mezzo di un potere duro. Essa è assai antica: ha avuto le sue prime espressioni già con l'Impero romano. Quest'ultimo mirava a espandersi su tutta la terra inglobando le realtà che incontrava. Gli elementi "innocui" venivano fatti propri mentre «le alternative reali [al potere], come appunto quelle fornite dal cristianesimo delle origini» venivano – per così dire – "ammaestrate". L'Imperatore si interessò quindi al cristianesimo con l'intenzione di controllarlo e orientarlo e così mantenere (e accrescere) il controllo politico sull'Impero. Non a caso i primi concili della Chiesa furono convocati, presieduti e ratificati dagli imperatori. Questo controllo non veniva esercitato solo a un livello estrinseco: si cercò di legittimare la forma di potere attraverso la teologia. Ora, il teismo classico concepiva Dio come onnipotente, impassibile e immutabile; la figura di Gesù attribuiva a sé ben altre caratteristiche: onnipotenza nel sacrificio, passibilità, dinamicità. Per questo motivo si operò lo spostamento da una cristologia dal basso, storica, soteriologico-messianica, a una dall'alto, filosofica, ontologica. Anche per quanto concerne la forma delle asserzioni teologiche si è passati dalla pluralità del canone del NT ai decreti imperiali universali. L'Imperatore avrebbe, per così dire, spinto per immettere il teismo classico nella fede cristiana facendo di Cristo un sostenitore del potere dall'alto: in questo senso è da interpretare l'affermazione circa la consustanzialità del Figlio col Padre.

A ciò si contrappone una costruttiva globalizzazione e teologia dal basso: lo stesso movimento di Gesù. Anch'esso mirava a raggiungere gli estremi confini della terra, ma

procedendo attraverso la costituzione *in unum* di coloro che sono oppressi, generando un nuovo modo di essere nel mondo. La *Chiesa corpo di Cristo* chiede di non abolire le differenze (come, entro certi limiti, anche l'Impero) e soprattutto conferisce «“maggior onore alle membra inferiori” (1Cor 12,24)».

Rieger osserva però – a svelare l'esattezza teologica della formula! – come la consustanzialità del Figlio col Padre sia in realtà un'arma a doppio taglio, motivo per cui Costantino avrebbe svoltato verso l'arianesimo con il suo monarchianismo: essa introduce la relazione tra eguali, che, se estesa – ancora oltre – alla relazione trinitaria con anche lo Spirito Santo, e secondo un'oculata teologia kenotica – come risulta dalla Scrittura – porta a visioni di Dio e della realtà ben differenti.

Tra i fenomeni di globalizzazione e teologie nel contesto di un potere morbido Rieger menziona l'ellenismo, che era la tradizione delle classi agiate dell'Impero: «la divisione qui non era tanto tra “ebrei” e “greci”, bensì tra classi agiate e no». Essa, proponendo i suoi principi come universali, non fece uso del potere duro. Calcedonia confessò così la pienezza dell'umanità e della divinità in Cristo ma non spiegò cosa esse significassero, rimandando alle concezioni del teismo classico.

Anche la recente politica dei progetti di sviluppo dei paesi del Terzo Mondo rientra nelle forme di potere morbido facendo però sì che alla risoluzione del problema (neanche avvenuta) della povertà assoluta non si accompagni quello della diseguaglianza sociale. Essa è supportata dalla teologia dello sviluppo e della prosperità che «evidenziano – scrive Rosario Gibellini nella prefazione – solo effetti positivi dell'esercizio del potere economico»; a queste si oppongono le varie teologie della liberazione che indicano Dio nel povero e questi diventa oggetto di attenzione.

Occorre cautela verso ogni forma di “pensiero unico”, anche se si autogiustifica come lotta contro il relativismo: esso non è capace «di realizzare una vera universalità. La sola cosa che viene realizzata è l’universalizzazione della relatività particolare»; ma, positivamente, occorre lasciarsi informare da una nuova visione della realtà alla luce della quale giungere a una più profonda comprensione del significato dell’altro e della pluralità.

---

## Più educazione, più virtù e più fiducia in economia



di Giovanni Campanella • *Il mercato e il dono – Gli spiriti del capitalismo* è un libro scritto da Luigino Bruni, professore ordinario di Microeconomia e Storia del pensiero economico alla LUMSA, e

pubblicato da Università Bocconi Editore nell’Ottobre del 2015. Il libro si incentra sugli intrecci tra dono e mercato nella storia economica, soprattutto negli ultimi secoli. I primi capitoli danno alcune definizioni e inquadrano i capitalismi attualmente esistenti. I capitoli centrali presentano la tradizione dell’Economia civile e i primi grandi teorici di questa corrente di pensiero e di azione (che comunque affonda le sue radici nei primi secoli del cristianesimo), tra cui Antonio Genovesi e Giacinto Dragonetti. Gli ultimi capitoli trattano dell’impatto della riforma protestante sull’economia mondiale.

All’inizio Bruni ci avverte che oggi non esiste un solo

capitalismo. Egli ne individua principalmente quattro. Il primo è fatto «quasi sempre di grandi organizzazioni con proprietari molto frazionati, gestiti da manager pagati oltre qualsiasi buon senso, che, operando a livello globale, scelgono i luoghi dove porre la sede fiscale e le unità produttive al solo scopo di minimizzare la tassazione e di massimizzare i guadagni. Questo tipo di capitalismo produce anche bilanci sociali patinati, crea efficienti organizzazioni filantropiche, sponsorizza con dosi omeopatiche dei propri profitti la ricerca scientifica e il sociale; ma l'unico vero scopo che lo muove è fare più soldi possibili nel minor tempo» (p. 12). Il secondo capitalismo è quello «delle imprese familiari: aziende industriali, artigianali, commerciali, tante agricole. (...) non è di per sé garanzia di correttezza, di buona gestione e di eticità (lo vediamo tutti i giorni), perché il bene e il male attraversano ogni ambito dell'umano, e quindi anche l'economia e l'impresa, che non sono altro che la nostra vita. Tuttavia la presenza di una famiglia alla guida di un'impresa è spesso garanzia che i proprietari sono interessati a durare nel tempo e non a massimizzare profitti di brevissimo periodo. (...). Questa seconda economia è ancora oggi il muro maestro del nostro sistema economico e civile. C'è poi una terza economia, quella che qualcuno chiama terzo settore. E' quella di molta economia cooperativa e sociale, delle organizzazioni senza scopo di lucro, della finanza territoriale ed etica, di molte opere educative e assistenziali generate da carismi religiosi, e da tutto quel pullulare di attività economiche della società civile organizzata. (...) c'è anche un quarto capitalismo, quello che crea lavoro e innova nel campo della cosiddetta economia della condivisione (la *sharing economy*), che cerca i finanziamenti per le nuove imprese non nei circuiti tradizionali ma sulla rete (il *crowdfunding*), che cresce a ritmi esponenziali. E' il lavoro che sta nascendo dal variegato mondo del consumo critico, da molta agricoltura biologica di ultima generazione (...). Un'economia ad alta intensità di giovani, dove la ricerca del massimo profitto non è il primo movente, perché le

priorità sono la sostenibilità ambientale, la dimensione estetica, il gusto della creatività collettiva, la gioia di vedere territori malati o abbandonati rifiorire, inventare Apps che gestiscano i prodotti freschi in scadenza nei supermercati, trasformando così scarti in testata d'angolo delle case di molti poveri. Una nuova economia dove gratuità e mercato convivono e crescono assieme. Il capitalismo finanziario e speculativo sta entrando pesantemente non solo nella seconda economia delle imprese familiari, ma, con i suoi potenti mezzi e con un'ottima retorica, sta occupando anche il terzo settore. La sola grande opportunità perché queste economie ancora diverse possano salvarsi e crescere, è quella di dar vita a una grande alleanza con la quarta economia giovane e creativa» (pp. 13-15).

Un interessantissimo sottocapitolo di Bruni sottolinea che il termine "innovazione" è mutuato dall'ambito della botanica. "Innovazione" è «in botanica, giovane ramo di muschi e di altre piante inferiori; nelle spermatofite, sono innovazioni i germogli e particolarmente quelli basali delle graminacee» (vocabolario Treccani online). «Un primo messaggio che ci arriva dalla logica dell'innovazione-germoglio si chiama *sussidiarietà*: le nostre mani e la tecnologia possono solo subsidiare l'innovazione, possono cioè aiutare il germoglio a fiorire; non possono inventarlo. La parte più importante del processo di innovazione dipende poco dagli interventi artificiali delle varie mani: essa sboccia, prima di tutto, per la sua forza intrinseca.» (!!)

«Per questa ragione è solo illusione pensare di aumentare le innovazioni nella nostra economia senza occuparci prima della salute dell'humus, degli alberi e delle piante. La prima ragione della mancanza di innovazioni non sta nel germoglio che ha deciso di non fiorire più o nella pigrizia dei giardinieri. La crisi del nostro tempo dipende dall'inaridimento dell'humus civile secolare che ha nutrito la nostra società e la nostra economia, un humus fatto di etica delle virtù e del sacrificio generativo» (pp. 16-17).

Attualmente c'è carenza di disponibilità a essere vulnerabili nelle relazioni. Ma le relazioni autentiche nascono e crescono laddove c'è vulnerabilità. Bruni puntualizza «che i team di lavoro più creativi sono quelli dove le persone ricevono un'autentica, quindi rischiosa, apertura di credito. (...). La vita è generata da rapporti aperti alla possibilità della ferita relazionale. (...). Ma la cultura delle grandi imprese globali oggi cerca l'impossibile: vuole la creatività dei loro lavoratori senza accogliere la vulnerabilità delle relazioni. (...) la cultura che si insegna in tutte le business school odia la vulnerabilità, la considera il suo grande nemico. E per molte ragioni. La civiltà occidentale ha operato attraverso i secoli una netta separazione tra i luoghi della buona e quelli della cattiva vulnerabilità. Non ne ha accettato l'*ambivalenza* e così ha creato la *dicotomia*. La buona vulnerabilità capace di generare benedizione l'ha invece associata alla vita privata, alla famiglia e alla donna, che è la prima immagine della ferita generativa. Nella sfera pubblica, interamente costruita sul registro maschile, la vulnerabilità è sempre cattiva. Così anche la vita economica e organizzativa si è fondata sulla invulnerabilità. Mostrare ferite e fragilità nei luoghi di lavoro è solo e sempre un disvalore, inefficienza, demerito. Gli ultimi decenni di capitalismo finanziario hanno accelerato la natura invulnerabile della cultura lavorativa nelle grandi imprese globali, dove ogni vulnerabilità deve allora essere espulsa. Il grande mezzo per eliminare la vulnerabilità nelle comunità è sempre stata l'*immunità*. L'immunità è oggi la nota principale delle grandi imprese capitalistiche. Ogni cultura invulnerabile è anche una cultura *immunitaria*: se non voglio essere ferito dalla relazione con te, devo impedirti di toccarmi, costruendo un sistema di relazioni che eviti ogni forma di contaminazione. L'immunità è l'assenza di esposizione al tocco dell'altro. L'*immunitas* è la negazione della *communitas*: l'anima della *communitas* è il *munus* (dono e obbligo) reciproco; quella dell'*immunitas* è l'ingratitude reciproca, l'assenza e l'opposto del dono (*in-munus*, immune)» (pp. 29-31).

Alla base della crisi odierna sta un forte pessimismo antropologico. Si pensa molto spesso che l'uomo sia totalmente incapace di fare spontaneamente del bene, non sia naturalmente capace di cooperare. Aristotele non la pensava affatto così: per lui l'uomo è animale politico, capace di virtù, capace di compiere azioni buone anche per gli altri. La tradizione cristiana ereditò questo ottimismo e lo sviluppò fino alla fine del Medioevo. I monasteri furono insostituibili e straordinari luoghi non solo di cooperazione e di conservazione, ma anche e soprattutto di innovazione. Lì il legame tra innovazione e botanica appariva ancora più evidente. I monaci innovarono sia nei germogli che in economia.

Purtroppo però esistono nell'uomo gli effetti di una ferita primordiale che lo portano in sentieri malsani. Lo scandalo del mercato delle indulgenze e della compravendita della grazia, che ha valore infinito, suscitò ripugnanza in molti. Lutero, legittimamente impressionato da un tale eccesso, costruì la sua teologia sull'eccesso opposto: l'uomo, meschino e miserabile, non può nulla, non ha alcun senso parlare di virtù, non può fare alcunché di buono se non fidarsi di Dio solo in un rapporto pressoché privato senza troppe mediazioni umane. Il suo pensiero attecchì in buona parte dell'Europa. In quest'ottica, l'uomo, inguaribile egoista, si rivolga a Dio privatamente e sia conscio di poter mettere solo la sua meschinità di fronte a Lui. Pubblicamente, dice Hobbes, sottostia a ferree mediazioni superiori, indispensabili per la sopravvivenza.

Il presbitero Antonio Genovesi, «primo cattedratico di Economia in Europa (nel 1754, a Napoli, nella cattedra di Commercio e meccanica, istituita dal riformatore toscano Bartolomeo Intieri)» (p. 59), si inserì in una linea mediana più tendente all'ottimismo. E' vero che non esiste nell'uomo solo una forza diffusiva, l'amore della specie, ma anche una forza "concentriva", l'amor proprio, che tende a soverchiare

l'altra. E' vero che nel commercio bisogna distinguere tra lo spirito di conquista e lo spirito civile di reciprocità. Ma, con un buon esercizio della virtù, ben lungi dall'esser vano, e con un buon sistema di istituzioni mirante non tanto a guidare tutto l'uomo ma a rafforzarne appunto l'esercizio della virtù, l'economia può portare pace e accresciuto benessere all'umanità. Giacinto Dragonetti, discepolo di Genovesi, sviluppa il pensiero del maestro e scrive *Delle virtù e dei premi*. Bruni cita alcuni passaggi: «"E' vero, che tutti i membri dello stato gli debbono i servigj comandati dalle leggi, ma è altresì fuor di dubbio, che i Cittadini debbono essere distinti, e premiati, a proporzione de' loro servigj *gratuiti*. Le Virtù sono tanti servigj considerabili, e arbitrari, che si prestano allo stato. Sono più che umane quelle Virtù, *che bastano a se stesse*" (p. 12, corsivo mio» di Bruni «). Le espressioni "servigi gratuiti" e "bastano a se stesse" sono due espressioni che ci svelano un ingrediente chiave di una teoria delle virtù civili: la ricompensa delle virtù è la virtù stessa. Quindi, anche se la collettività deve ricompensare dall'esterno, in qualche modo, le virtù, la ricompensa esterna si appoggia sulla ed è complementare e sussidiaria alla prima forma di remunerazione che è intrinseca, interna al soggetto virtuoso. In altre parole, perché un'etica delle virtù funzioni e si implementi nella società c'è bisogno di educazione e di *cultura*» (p. 75).

Calvino, pur condividendo in buona sostanza il pessimismo antropologico di Lutero, ha più fiducia nella politica e nella sfera sociale: in qualche modo Dio conduce gli individui nel posto che a loro si addice, senza troppo bisogno di quello Stato leviatano di cui parlerà Hobbes un secolo più tardi. Calvino influenzò Adam Smith, considerato il padre del pensiero economico moderno. Secondo Smith, gli spiriti intrinsecamente egoisti dei singoli individui sono orientati tutti verso un bene comune, come condotti da una mano invisibile, vista non come un rigido meccanismo ma come un'immanente tensione verso un ordine. Più di due secoli dopo



Smith, gli economisti hanno dovuto più volte correggere il suo tiro a seguito dei cosiddetti "fallimenti del mercato" che continuano vistosamente a verificarsi nella storia.

Vico e Genovesi furono assai meno ascoltati rispetto a Smith ma, ben prima di lui, svilupparono un'idea di Provvidenza in politica ed in economia. Tale Provvidenza deve però essere agevolata da privati e istituzioni, il cui egoismo non è inguaribile: essi possono e devono essere educati alla virtù.

Interessantissimo è anche il legame che Bruni individua tra calvinismo e giansenismo.

Le ultime pagine del suo libro sono "affidate" ad Amintore Fanfani. Storico dell'economia e poi politico, egli fa una distinzione tra dottrine volontariste e naturaliste. Il volontarismo ammette che esista nell'uomo una tendenza a deviare dal giusto tracciato ma ammette anche la possibilità che l'uomo possa essere corretto, allenandolo alla virtù e affiancandolo a istituzioni comunitarie, relazionali, non anonime. Il naturalismo crede che l'uomo sia completamente incapace di virtù ma crede in un ordine economico immanente razionale che si attua secondo le leggi naturali. Conseguentemente, il naturalismo riduce «tutte le possibili norme ad una sola, quella di lasciare operare le leggi naturali in libertà» (Fanfani come citato a p. 157). Il pensiero di Fanfani, Bruni e degli esponenti dell'Economia civile rientra nel filone volontarista.

Una possibile terapia che ci suggeriscono per l'attuale economia malata consiste quindi in «educazione, scuola, premi e istituzioni che rafforzino la virtù» (p. 156), la fiducia nell'altro e nell'Altro.

---

# Anno Santo e indulgenza giubilare: itinerario storico e condizioni



di Francesco Romano •  
“Misericordiae vultus” sono le  
prime parole che danno il titolo  
alla bolla di indizione del  
“Giubileo Straordinario della  
Misericordia” pubblicata da Papa  
Francesco l’11 aprile 2015,  
vigilia della II domenica di

Pasqua o della Divina Misericordia. Per comprendere la portata di questo evento è utile iniziare col chiarire il significato delle tre parole contenute nel titolo della bolla: “giubileo”, “straordinario”, “Misericordia”.

Il giubileo affonda le sue radici nella tradizione ebraica. *Jubilaeum* è la trascrizione latina fatta da S. Girolamo nel IV sec. di derivazione dalle tre parole ebraiche *jôbel*, per indicare l’ariete dalle cui corna si ricavava un particolare tipo di tromba; *jôbil* “richiamo” nel senso di conversione; *jôbal*, remissione dei peccati. Il Libro del Levitico (cap. 25) contiene le norme della celebrazione dell’anno particolarmente consacrato al Signore o “anno giubilare”. Al popolo ebraico veniva chiesto di far suonare il corno (*jôbel*) ogni quarantanove anni per richiamare (*jôbil*) il popolo a vivere la santità del cinquantesimo anno e a proclamare la remissione o liberazione (*jôbal*) per tutti gli abitanti. Ogni cinquanta anni con il riposo della terra per rendere più fertile la coltivazione, era proclamata la *liberazione* per tutti gli ebrei con il recupero della proprietà venduta per necessità o confiscata e l’emancipazione dalla condizione di schiavitù in cui erano caduti. Era una ricorrenza che restaurava l’ordine sociale, l’equa ripartizione dei beni, i rapporti fraterni

nella giustizia e solidarietà, attenuando gli effetti della miseria ed emarginazione prodotti in cinquanta anni.

Il giubileo fa il suo ingresso nel Nuovo Testamento quando Gesù recatosi a Nazareth, entra nella sinagoga e legge un passo di Isaia che proclama "l'anno di grazia del Signore" (Lc 4, 18-19; Is 61, 1-2) e l'adempimento della Scrittura di cui parlava il profeta. Gesù porta a pienezza il significato dei precetti del giubileo ebraico e rivela che è lui il Messia di cui si parla nel brano di Isaia dando inizio alla salvezza e alla "pienezza del tempo". Tutti i giubilei si riferiscono a questo tempo e riguardano la missione messianica di Gesù. Nella Chiesa cattolica l'anno giubilare è l'anno di Cristo, cioè l'anno della remissione dei peccati, della riconciliazione, della conversione e della penitenza sacramentale. Giubileo è detto anche "Anno Santo" perché la sua finalità è di promuovere la santità della vita apportatrice anche di gioia, da qui *jubilium* e *jubilaeum* accomunati dalla stessa etimologia. Il primo giubileo ordinario romano a carattere universale che nasce come indulgenza plenaria risale al 22 febbraio 1300 indetto da Bonifacio VIII con la bolla *Antiquorum habet* per assicurare ai fedeli in stato di grazia la remissione totale delle pene temporali dovute ai peccati attingendo al patrimonio inesauribile della Chiesa per i meriti di Cristo, della Beata Vergine e dei Santi per il principio di solidarietà fraterna che unisce i vivi e i defunti, una solidarietà soprannaturale basata sulla reversibilità dei beni.

I termini "ordinario" e "straordinario" fanno riferimento ai giubilei indetti negli anni santi secondo scadenze fissate dai Pontefici, oppure indetti in via straordinaria per le motivazioni contingenti del momento. Bonifacio VIII stabilì che il giubileo venisse celebrato ogni 100 anni, ma in realtà già nel 1350 fu indetto il secondo giubileo perché Clemente VI il 27 gennaio 1343 con la bolla *Unigenitus Dei Filius* fissò la periodicità delle celebrazioni a 50 anni. Urbano VI con la

bolla *Salvator noster Unigenitus* dell'8 aprile 1389 abbassò a 33 anni la ricorrenza del giubileo in ricordo degli anni di vita terrena di Gesù. I successivi giubilei furono indetti a intervalli variabili, così fecero Martino V nel 1423 e Niccolò V nel 1450. Paolo II con la bolla *Ineffabilis providentia* del 19 aprile 1470 stabilì che i giubilei venissero celebrati ogni 25 anni a partire dal 1475 e tale frequenza è rimasta in vigore fino ai nostri tempi. I giubilei ordinari o "massimi", incluso quello del 2000, fino a oggi sono stati 26, mentre il prossimo Anno Santo sarà nel 2025. Dal XVI secolo furono intervallati numerosi giubilei straordinari o "minori" durati da soli pochi giorni fino a un anno, indetti per intensificare la pietà dei fedeli in particolari circostanze o nelle ricorrenze di carattere religioso come quelli indetti da Pio XI nel 1933-'34 e da Giovanni Paolo II nel 1983-'84 rispettivamente per la ricorrenza del 1900° e 1950° anno della morte di Cristo, oppure quello indetto da Benedetto XVI come speciale anno giubilare dal 28 giugno 2008 al 29 giugno 2009 in occasione del bimillenario della nascita dell'Apostolo Paolo di Tarso.

Il Giubileo straordinario della "Misericordia" è stato indetto da Papa Francesco "come tempo favorevole per la Chiesa perché renda più forte ed efficace la testimonianza dei credenti" (*Bolla*, n. 3) che ha scelto come data di inizio la giornata dell'8 dicembre 2015 per ricordare il 50° anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II e il sentiero da esso tracciato secondo le parole pronunciate da San Giovanni XXIII all'apertura del Concilio: "Ora la Sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia invece di imbracciare le armi del rigore [...] mostrarsi madre amorevolissima di tutti, benigna, paziente, mossa da misericordia e da bontà verso i figli da lei separati" (*Bolla*, n. 4). La parola misericordia esprime il grande mistero d'amore nel quale Gesù pone l'istituzione dell'Eucaristia e con il quale ha vissuto la sua passione e morte che si sarebbe compiuto sulla croce (*Bolla*, n. 7). Secondo le parabole di Gesù la misericordia rivela la

natura di Dio come quella di un Padre, è la parola chiave per indicare l'agire di Dio verso di noi (*Bolla*, n. 9), è l'architrave che sorregge la vita della Chiesa. L'amore misericordioso e compassionevole è il percorso che la Chiesa deve fare per essere credibile (*Bolla*, n. 10). Il motto dell'Anno Santo è "Misericordiosi come il Padre" e nella misericordia abbiamo la prova di come Dio ci ama. Per esserne capaci dobbiamo prima di tutto metterci in ascolto della Parola di Dio (*Bolla*, nn. 13-14). In questo senso il Papa auspica che i fedeli riflettano sulle opere di misericordia corporale (dare da mangiare agli affamati, dare da bere agli assetati, vestire gli ignudi, accogliere i forestieri, assistere i malati, visitare i carcerati, seppellire i morti) e spirituale (consigliare i dubbiosi, insegnare agli ignoranti, ammonire i peccatori, consolare gli afflitti, perdonare le offese, sopportare pazientemente le persone moleste, pregare Dio per i vivi e per i morti).

Le condizioni per ottenere l'indulgenza giubilare in linea generale fanno riferimento alle norme sulla disciplina delle indulgenze e segnatamente alla Costituzione Apostolica *Indulgentiarum doctrina* di Paolo VI e all'*Enchiridion indulgentiarum* della Penitenzieria Apostolica. La definizione di "indulgenza" si ritrova anche al can. 992 del Codice di Diritto Canonico. Ulteriori precisazioni sono contenute nella "Lettera del Santo Padre Francesco con la quale si concede l'indulgenza in occasione del Giubileo Straordinario della Misericordia" pubblicata il 1° settembre 2015. Purtroppo, l'accentuazione mediatica sull'apertura della Porta Santa, a non pochi fedeli ha dato l'impressione che per ottenere l'indulgenza giubilare sia sufficiente il solo varcarla. In realtà, nella bolla d'indizione Papa Francesco richiama la centralità del sacramento della Riconciliazione per poter toccare con mano la grandezza della misericordia (*Bolla*, n. 17). I presupposti per beneficiare dell'indulgenza plenaria, cioè della remissione di tutta la pena temporale (pena eterna) dovuta ai peccati, sono: a) essere battezzato, b) non

scomunicato, c) in stato di grazia mediante la confessione sacramentale e l'assoluzione del sacerdote; d) escludere qualsiasi affetto anche per il solo peccato veniale; e) pregare secondo le intenzioni del Papa e fare la professione di fede; f) compiere a scelta un'opera di misericordia, di carità, di penitenza; g) fare un pellegrinaggio verso una Porta Santa. L'indulgenza può essere applicata anche a favore dei defunti a modo di suffragio, ma nessuno può applicare le indulgenze a favore di altri che siano ancora in vita (cf. *Enchiridion indulgentiarum*, nn. 3-4).

Un pensiero particolare del Papa è rivolto alle donne che portano nel loro cuore la ferita per aver fatto la scelta sofferta e dolorosa dell'aborto. Per rendere più facile accostarsi al sacramento della Riconciliazione a chi si è reso responsabile del delitto di aborto, il Papa ha esteso per l'Anno Giubilare a tutti i presbiteri, incluso i sacerdoti della Fraternità San Pio X, la facoltà di rimettere la pena della scomunica esortandoli a coniugare parole di genuina accoglienza con una riflessione che aiuti a comprendere il peccato commesso e indicare un percorso di conversione. Un'altra iniziativa del Papa è di inviare nella Quaresima di questo Anno Santo i "Missionari della Misericordia", sacerdoti con l'autorità di perdonare anche i peccati riservati alla Sede Apostolica. Nelle Diocesi i Vescovi organizzeranno le "missioni al popolo" in modo che questi Missionari siano annunciatori della gioia del perdono. Il Papa rivolge il suo pensiero anche ai malati. Il mistero della passione e morte del Signore indica la via maestra per dare senso al dolore e alla solitudine. Vivere con fede e gioiosa speranza questo momento di prova ricevendo la comunione o partecipando alla santa Messa, anche attraverso i mezzi di comunicazione, sarà per loro il modo di ottenere l'indulgenza giubilare. Riguardo ai carcerati, nelle cappelle delle carceri potranno ottenere l'indulgenza, e ogni volta che passeranno la porta della loro cella, rivolgendo il pensiero e la preghiera al Padre, possa questo gesto significare per loro il passaggio della Porta

Santa.

La conclusione del Giubileo avverrà il 20 novembre 2016, solennità liturgica di Gesù Cristo Signore dell'universo con la chiusura della Porta Santa.

---

## A distanza di due mesi dagli attentati di Parigi



di Leonardo Salutati • Secondo alcuni osservatori e orientalisti alla radice del jihadismo europeo che ha portato agli attentati del 13 novembre 2015 a Parigi, non ci sono né la rabbia né il desiderio di rivalsa che potrebbero essere generati, ad esempio, da emarginazione e discriminazione, perché «nessuno ha discriminato i ragazzi francesi, anche di buona famiglia, che si convertono e vanno in Siria pensando di tornare per fare stragi». Piuttosto la ragione di queste e altre stragi cui si è assistito (negli Stati Uniti; in Norvegia; in Canada; in Australia) è il nichilismo, «la rivolta radicale e totale», che «in Europa prende la forma del jihadismo tra alcuni musulmani di origine o convertiti».

Un ulteriore movente per questa evoluzione del terrorismo sarebbe rappresentato da una crisi generazionale nel mondo musulmano che vive nel nostro continente. Infatti non vi sono stati problemi con gli immigrati musulmani arrivati nei decenni scorsi. Ve ne sono con alcuni dei loro figli, la seconda generazione, che sono nati in Europa, che parlano il

francese meglio dei padri e si sono secolarizzati. I futuri terroristi, a un certo punto, in contrapposizione ai padri lasciano l'Islam e vivono all'occidentale: si dedicano al rap, bevono alcol, fumano spinelli e poi, all'improvviso, cambiano, si lasciano crescere la barba, diventano islamisti integralisti. Per questo si dovrebbe parlare non di «radicalizzazione dell'Islam», ma di «islamizzazione del radicalismo».

A questo si aggiunga le conseguenze prodotte dal pregiudizio che ha per anni guidato non solo i governi, ma anche l'opinione pubblica in Europa e negli Stati Uniti. Si è ritenuto infatti che se l'Islam non «si fosse riformato», se non avesse intrapreso un processo di «secolarizzazione», di «laicizzazione», non avrebbe mai potuto essere «compatibile con la democrazia». Sulla base di questo assunto l'Occidente ha appoggiato per decenni le dittature «laiche» o «secolariste» di Mubarak in Egitto, Ben Ali in Tunisia, Gheddafi in Libia, pensando che fosse meglio trattare con tiranni comunque riconducibili a un codice comune (per esempio quello del business) piuttosto che con religiosi incontrollabili. Ma ora che i dittatori sono spariti, intellettuali e politici americani, francesi, inglesi e, in parte anche italiani, sono impegnati a tempo pieno nella «ricerca affannosa» di pensatori musulmani «liberal», teologi «riformisti», islamici «moderati».

Alla luce di tutto questo non si può non condividere il monito di Papa Francesco quando osserva che: «L'estremismo e il fondamentalismo trovano un terreno fertile non solo in una strumentalizzazione della religione per fini di potere, ma anche nel vuoto di ideali e nella perdita d'identità – anche religiosa –, che drammaticamente connota il cosiddetto Occidente. Da tale vuoto nasce la paura che spinge a vedere l'altro come un pericolo ed un nemico, a chiudersi in sé stessi, arroccandosi su posizioni preconcepite» (Auguri al corpo diplomatico, gennaio 2016). Il terrorismo jihadista



rischia di essere il frutto maturo del nichilismo che, in questo modo, toccherebbe un nuovo drammatico traguardo nel suo precipitare dalle altezze delle filosofie del niente, più o meno sofisticate, per depositarsi non solo, come avviene da tempo, nei riti senza senso di una borghesia narcisista (il rap, l'alcol e gli spinelli di cui sopra), ma anche nella disumana scelta degli uomini bomba, che prendono alla lettera l'occidentale credenza del nulla fino a realizzarla e sbatterla rabbiosamente sotto gli sbigottiti occhi di tutti.

Al riguardo ritorna di grande attualità la lezione di Benedetto XVI a Regensburg nel 2006 che tanto fece discutere, quando constatava che il paradigma scientifico contemporaneo non consente lo spazio per «gli interrogativi propriamente umani, cioè quelli del “da dove” e del “verso dove”, gli interrogativi della religione e dell'ethos», spostandoli nella dimensione soggettiva. Così facendo succede però che la “coscienza” soggettiva diventa l'unica istanza etica, che impedisce all'ethos e alla religione con la loro forza di creare una comunità, relegandoli nell'ambito della discrezionalità personale in una «condizione pericolosa per l'umanità: lo constatiamo nelle patologie minacciose della religione e della ragione – patologie che necessariamente devono scoppiare, quando la ragione viene ridotta a tal punto che le questioni della religione e dell'ethos non la riguardano più. Ciò che rimane dei tentativi di costruire un'etica partendo dalle regole dell'evoluzione o dalla psicologia e dalla sociologia, è semplicemente insufficiente.»

Da qui il famoso invito ad «un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa», che soltanto recuperando il dialogo con la fede potrà favorire «un vero dialogo delle culture e delle religioni – un dialogo di cui abbiamo un così urgente bisogno».

---

# Dire «ho meritato i tuoi castighi» nell'atto di dolore è di ostacolo o di aiuto a comprendere la misericordia di Dio?



di Gianni Cioli • Mi è stata posta la seguente domanda: «Nell'atto di dolore si dice "mi dolgo dei miei peccati perché ho meritato i tuoi castighi...". Quali sono i castighi di Dio? E come può un Padre misericordioso assegnare castighi all'uomo? La parabola ci insegna che quando il "figliol prodigo" torna a casa non viene punito per aver dilapidato il patrimonio paterno, ma accolto con una grande festa».

La questione, particolarmente stimolante nell'ambito del Giubileo della misericordia indetto da papa Francesco, merita certamente una risposta articolata.

Diciamo innanzitutto che la formulazione tradizionale dell'atto di dolore può anche non piacere e che è legittimo fare uso di formule alternative. Lo stesso *Rito della penitenza* ne prevede ben nove più semplici e ispirate alle parole dei salmi o dei vangeli. Per esempio, la più concisa dice: «Signore Gesù, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore». In ogni caso il penitente può trovare altre espressioni che lo mettano più a proprio agio anche facendo

ricorso a preghiere spontanee.

Tornado all'atto di dolore tradizionale si può certamente riconoscere che il riferimento ai castighi presente nella formulazione tradizionale possa suscitare imbarazzo in alcuni fedeli. E non è un fatto nuovo: se ben ricordo quando ero piccolo – e parlo di circa cinquant'anni fa – mi era stata insegnata una versione edulcorata dell'atto di dolore che ometteva il riferimento. Non nego inoltre che talora, la catechesi, la predicazione e la stessa prassi della confessione, possano aver veicolato una visione distorta e terroristica dei castighi di Dio col rischio di far perdere all'annuncio del vangelo la sua qualità di essenziale di «buona notizia». Su queste problematiche appaiono opportune e illuminanti le considerazioni offerte da papa Francesco nella *Evangelii gaudium*, nella *Misericordiae vultus*, nei suoi interventi al Sinodo e, soprattutto, nel suo magistero quotidiano.

Premesso questo bisogna anche dire che l'affermazione «ho meritato i tuoi castighi» non è scorretta da un punto di vista teologico e antropologico e, se ben compresa, risulta infondo un'esaltazione della misericordia di Dio. Proprio la parabola del figlio prodigo ci fa comprendere questo: quando il figlio ritorna è consapevole non di meritare altro che di essere trattato come l'ultimo dei servi, ma il padre lo sorprende non solo reintegrandolo come figlio, ma addirittura facendo festa. Se il figlio si fosse presentato invece con la pretesa arrogante di essere riaccolto senza neanche scusarsi, ignorando la gravità di quello che aveva fatto, che tipo di reazione ed emozione susciterebbe in noi la parabola? Probabilmente la percepiremmo come una deprimente affermazione della «banalità del male».

Dire «ho meritato i tuoi castighi» può infondo significare semplicemente che nel sacramento della riconciliazione vogliamo metterci di fronte alla misericordia del Padre con umiltà, senza arroganza e senza presunzione, proprio come il

figlio della parabola, consapevoli che il perdono di Dio non è un atto dovuto, lasciandoci sorprendere ogni volta dalla misericordia divina.

Si tratta in sostanza di elaborare la consapevolezza che il peccato è un male serio perché, proprio come era successo al figlio prodigo, ci separa e ci allontana da Colui che ci ama ed è la sorgente della nostra vita.

A partire da quest'ultima considerazione si può giungere a riconoscere che il peccato, in sé e nelle sue conseguenze, è infondo già castigo a se stesso nella misura in cui ci separa da Dio. Il percepire questo e lo sperimentare tutto il malessere che ne può derivare è, se ci pensiamo bene, un'autentica grazia di Dio che ci aiuta a rimetterci, proprio come il figlio prodigo, in cammino per ritrovare la strada di casa, ovvero per ritornare in comunione con il Padre, sorgente della nostra vita e della nostra gioia. E, se possiamo riconoscere nella percezione delle conseguenze negative dei peccati una grazia che ci aiuta a svegliarci dalla nostra improvvida presunzione, potremmo anche giungere ad intendere l'affermazione «ho meritato i tuoi castighi» come un'espressione di gratitudine al Dio della grazia, che non resta indifferente davanti ai nostri peccati e non ci abbandona alla nostra sorte pur rispettando fino in fondo la nostra libertà.

---

## **Quattro prospettive per un cammino ecumenico**



di Andrea Drigani • In un recente articolo su «L'osservatore romano», il cardinale Kurt Koch, Presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, ha ricordato che Papa

Francesco ha espresso, sin dall'inizio del suo pontificato, la ferma volontà di proseguire, sulla scia dei suoi predecessori, il cammino del dialogo ecumenico. Ma insieme alla consapevolezza di trovarsi in continuità con chi lo ha preceduto, Papa Francesco – scrive il cardinale Koch – ha pure indicato, in una serie di interventi, la propria visione ecumenica. Una visione nella quale, secondo Koch, sono riconoscibili quattro dimensioni fondamentali. La prima dimensione è quella dell'«ecumenismo della carità, della fratellanza e dell'amicizia», nel senso di promuovere una cultura che punti all'incontro diretto tra i cristiani e la varie Chiese e Comunità ecclesiali, un incontro che comporti anche la disponibilità di riconoscere in maniera autocritica le proprie debolezze e di ammettere con umiltà i propri peccati. La seconda dimensione – continua il cardinale Koch – riguarda l'«ecumenismo della verità», precisando che il dialogo teologico è importante, ma deve essere nutrito dalla fede, dalla speranza e dall'amore, per generare una vera *scientia Dei*, partecipazione allo sguardo che Dio ha di se stesso e su di noi. Nella dichiarazione comune, del maggio 2014, Papa Francesco e il Patriarca Bartolomeo hanno ribadito che il dialogo teologico non cerca un minimo comune denominatore, ma si basa piuttosto sull'approfondimento della verità tutta intera, che Cristo ha donato alla Chiesa e che si deve sempre comprendere meglio. Koch annota che Papa Francesco ha utilizzato un'espressione, già usata da San Giovanni Paolo II, quella dello «scambio di doni» per conoscere a fondo le reciproche tradizioni teologiche e, talora, anche per apprendere da esse. Una terza dimensione può essere denominata dell'«ecumenismo pratico», nel quale si tenta di fare tutto

ciò che può essere fatto insieme. La collaborazione tra le varie Chiese e Comunità ecclesiali è urgente soprattutto alla luce delle grandi sfide del nostro tempo, come l'impegno a favore dei poveri e della salvaguardia del creato, la promozione della pace e della giustizia sociale, la difesa della libertà religiosa e la tutela del matrimonio e della famiglia. Ma oltre ad agire insieme è importante pregare insieme. Il cardinale Koch rammenta che Papa Francesco più volte ha manifestato la convinzione che non si può fare l'unità dei cristiani con le nostre sole forze, ma la si riceve in dono dallo Spirito Santo, che è la fonte divina e il motore trainante dell'unità. L'impegno per l'unione dei cristiani risponde, in primo luogo, alla preghiera di Gesù e si basa essenzialmente sulla preghiera. La quarta dimensione, annota il cardinale Koch, è quella dell'«ecumenismo del sangue». Con questa definizione Papa Francesco si riferisce alla tragica realtà, che ci viene dal mondo moderno, in cui moltissimi cristiani sono vittima di massicce persecuzioni e le comunità ecclesiali sono diventati Chiese di martiri al punto che oggi si hanno più persecuzioni contro i cristiani rispetto ai primi secoli. I cristiani sono perseguitati non perché cattolici o ortodossi, protestanti o pentecostali, ma perché cristiani. Il martirio è ecumenico. «Se il nemico ci unisce nella morte – ha detto il Papa – chi siamo noi per dividerci nella vita?». Come la Chiesa delle origini era convinta che il sangue dei martiri fosse seme di nuovi cristiani, così noi dobbiamo essere animati dalla speranza che il sangue di così tanti martiri si riveli un giorno seme di piena unità ecumenica del Corpo di Cristo. Il cardinale Koch conclude che Papa Francesco esercita un primato ecumenico, convinto che non si capirebbe pienamente il ministero petrino senza includervi questa apertura al dialogo con tutti i credenti in Cristo.

---

# Il valore sociale dei carismi



di Alessandro Clemenza • Un discorso sui carismi viene facilmente compreso all'interno di un contesto teologico (in particolare, in riferimento allo Spirito Santo), o a particolari esperienze ecclesiali, quali, per esempio, gli Istituti di Vita Consacrata e i nuovi movimenti, o ad aspetti particolari e originali di una determinata personalità.

In effetti, ogni carisma è espressione, tanto di un movimento di Dio fuori di sé indirizzato all'uomo, quanto di una esperienza umana, singolare ed ecclesiale, generata da un particolare "tocco" di Dio. Un carisma, dunque, dice simultaneamente e Dio e l'uomo: l'uno e l'altro, anzi, l'uno in relazione all'altro, l'uno che si dice nel suo essere orientato verso l'altro.

Al di là di tale dinamismo teologico e antropologico, ogni carisma ha una sua vita interna, e dunque uno sviluppo che non si esaurisce in quel primordiale atto relazionale tra Dio e uomo, ma continua a generarsi dal di dentro della realtà, anche delle diverse strutture politiche ed economiche che governano e ordinano il pianeta, sia localmente che globalmente. I carismi, infatti, oltre a una pregnanza religiosa, tendono al "bene comune", e questo carattere teleologico fa sì che essi non solo investano le diverse realtà già costituite, ma che siano in grado anche di dare vita a nuove organizzazioni, funzionalmente strutturate in vista della realizzazione di quell'ideale contenuto nel carisma stesso.

È uscito da poco un breve, ma significativo, contributo di Luigino Bruni, economista coordinatore del progetto dell'Economia di Comunione e uno dei promotori dell'Economia Civile, intitolato: *La distruzione creatrice. Come affrontare le crisi nelle organizzazioni a movente ideale* (Città Nuova, Roma 2015). L'attenzione dell'autore è rivolta in particolar modo sul cogliere in che modo un carisma, e ciò che è socialmente generato da esso – come le Organizzazioni a movente ideale (OMI) – possa conservarsi e svilupparsi nella sua fecondità intrinseca, facendo fronte a una duplice sfida: una, proveniente dal contesto storico in cui vive e si muove; l'altra, che nasce – paradossalmente – proprio da una voluta e organizzata fedeltà al fondatore.

Le OMI, prodotto ed espressione di un carisma, come ogni realtà umana che vive e si muove nella storia, sono soggette alla vulnerabilità: dal modo in cui ciascun ente decide di affrontare la propria precarietà, dipende la sopravvivenza non soltanto delle strutture, ma anche del carisma che le anima dal di dentro. Per far fronte a questa fragilità, il sistema capitalistico ricorre all'*immunità*, che consiste nel desiderio, e nel seguente atteggiamento relazionale, di non esporsi al rischio di essere contaminato dall'altro. Scrive Bruni: «L'immunità è oggi la nota principale delle grandi imprese capitalistiche. Ogni cultura invulnerabile è anche una cultura immunitaria [...]. L'*immunitas* è la negazione della *communitas*: l'anima della *communitas* è il *munus* (dono e obbligo) reciproco, quella dell'*immunitas* è l'ingratitude reciproca, l'assenza è l'opposto del dono (*in-munus*, immune)» (p. 31).

Vengono qui affermate due verità; la prima: anche i carismi, con tutte le strutture che da essi scaturiscono, sono soggetti alla vulnerabilità; la seconda: l'unico modo per un'OMI di affrontare la crisi e la precarietà è proprio quello di abitare la propria vulnerabilità come luogo per far vibrare quel carisma originario, e farlo ridondare lungo i secoli.



Legata alla sfida che nasce dall'esterno, ce n'è un'altra. Perché le OMI non soltanto sopravvivano attraverso una ripetizione dell'esperienza originaria del fondatore del carisma, ma continuino a svilupparsi, generando nel tempo frutti che esprimano il carisma originario, è richiesto sia di abitare attivamente la propria caducità, sia di far fronte alle sfide attraverso una nuova creatività e originalità, senza confondere «il nucleo immutabile dell'ispirazione originaria con la forma organizzativa e storica che esso ha assunto nelle fasi della fondazione» (p. 52). Infatti, «la saggezza di governo del fondatore e/o dei suoi primi collaboratori sta nel far sì che le persone creative possano svilupparsi nella loro diversità» (p. 55). Lo sviluppo progressivo di un carisma non causa la perdita della propria identità, ma porta a un fecondo ripensamento e a una sempre nuova incarnazione del dono carismatico originario nell'attualità. Questo significa, come ricorda la teo-logica dell'evento pasquale, che anche «le organizzazioni, come tutta la vita vera, possono vivere più stagioni se muoiono e risorgono molte volte. Ma per imparare a risorgere occorre prima imparare a morire» (p. 58).

Per far fronte a questa seconda sfida, coloro che gestiscono le realtà carismatiche sono chiamati a «creare, ritirandosi, spazi di libertà e di creatività che consentano l'emergere di nuove dinamiche e di nuove persone diverse da quelle da esse generate nella prima stagione del carisma» (p. 87). Perché un carisma sia vivo e continui a incidere nella realtà (e il medesimo discorso vale anche per la Tradizione della Chiesa), deve essere costantemente animato non da uno statico richiamo ad assumere una forma passata di esistenza, ma dalla novità che lo raggiunge da davanti, facendo così riaccadere, nel presente, quello stesso dono (sempre nuovo) che era stato già offerto al fondatore.

---

# L'Università e la svolta sul lavoro che ancora non c'è



Erasmus+

di Antonio Lovascio • Alcuni hanno dato fiato alle trombe, per annunciare che il 2015-2016 segnerà una svolta dell'Università italiana. Dopo dieci stagioni di "matricole" in discesa (venti per cento) i dati

forniti dagli atenei indicano un cambio di direzione, il ritorno alla crescita degli iscritti al primo anno accademico. Almeno 9.500 studenti in più nei settanta poli (su settantasette) che hanno risposto al sondaggio fatto dal Ministero dell'Istruzione e della Ricerca, con aumenti non solo al Nord (in particolare nel quadrilatero delle "eccellenze" compreso tra Torino, Milano, Venezia e Bologna), ma pure al Sud, specialmente a Catania, Salerno e al Politecnico di Bari. Sono bastati pochi accorgimenti (molti Rettori hanno tolto il "numero chiuso" ed il test di accesso ad alcuni corsi di laurea, altri hanno abbassato le tasse per i meno abbienti alzando quelle dei redditi alti) per ottenere questa inversione di tendenza, che si accompagna ad un'altra certificazione, a prima vista interpretata come un fattore positivo anche dai più critici osservatori del Pianeta-Scuola: in un lustro sono più che raddoppiati i liceali che, grazie al Progetto Erasmus, vanno all'estero (preferibilmente in Europa, Nord America e Cina) per fare un anno di nuove esperienze in Istituti d'avanguardia per didattica e tecnologie. Il loro cammino però procede "zoppo": con un gamba -quella degli allievi e dei loro genitori - che vuole correre per inseguire insegnanti e

saperi, e quella dei docenti che tengono il freno a mano, scarsamente votati all'internazionalizzazione, poco sentita anche perché da noi questa "mobilità" transitoria coinvolge solo l'1 per cento della popolazione scolastica. Buone notizie per i laureati: più della metà dei giovani che hanno scommesso su "Erasmus", hanno poi ricevuto offerte di lavoro dai Paesi dove hanno completato gli studi.

Segnali positivi, certo, quelli che arrivano dalla Scuola e dall'Università, ma ce ne vogliono di ben più consistenti per cambiare un Paese con la più bassa quota di laureati fra le trenta democrazie industriali, che ne spinge uno ogni dieci a emigrare anche perché il costo di aprire qui uno studio professionale o una piccola impresa è fra i più alti al mondo. Sono ben altri i parametri su cui è urgente riflettere. Prima di tutto su quelli riguardanti il rapporto tra laurea e lavoro. Infatti poco più della metà dei laureati italiani (52,9%) – soprattutto quelli che hanno scelto il percorso "breve" ideato da Luigi Berlinguer e poi riformato – risulta occupato entro tre anni dalla laurea. E' il dato peggiore nell'Unione Europea dopo la Grecia: è quanto purtroppo emerge da statistiche Eurostat, secondo le quali la media dell'Ue a 28 Paesi è dell'80,5%. Per i diplomati la situazione è addirittura peggiore: solo il 30,5% (40,2% nei diplomi professionali). Nel complesso i giovani tra i 20 e i 34 anni usciti dall'iter formativo già sistemati in Italia secondo l'ultimo riferimento disponibile sono appena il 45% contro il 76% medio in Europa. Indietro quindi di oltre trenta punti e lontano da quello tedesco (90%) e britannico (83,2%) ma anche da quello francese (75,2%). Non è la prima volta che dall'estero arrivano analisi severe su quella che un tempo è stata la sesta economia del mondo (oggi la nona, dopo Brasile e India).

Per evitare un ulteriore lungo declino, serviranno un approccio radicale e molti anni di rincorsa, lasciati alle spalle il tunnel della Grande Crisi, ma il funzionamento della nostra economia non ha conosciuto quell'accelerazione di cui

avrebbe bisogno per assorbire tanti giovani a spasso. La crescita è quasi impercettibile. Per riprendere contatto con i migliori standard produttivi dell'Occidente, l'Italia dovrebbe puntare decisamente sull'innovazione e la ricerca, per raggiungere un'ottimale "competitività". Ma è difficile ottenerla, se il sistema scolastico-universitario è ridotto in questo stato. Come si può fare della buona ricerca se negli atenei in questi ultimi cinque anni i docenti sono diminuiti del 17 per cento, e all'incirca della stessa percentuale il personale amministrativo, mentre l'ammontare dei finanziamenti ordinari che lo Stato versa agli atenei segna una diminuzione del 22,5 % in termini reali ? E se i fondi statali per borse di studio sono fermi da dieci anni a 160 milioni annui ? E se, in sostanza, rispetto al totale della spesa pubblica il comparto universitario è quello che ha fatto segnare la maggiore riduzione del personale e della spesa stessa ? I soldi non sono tutto, è vero, però senza soldi non si fa quasi nulla. Forse, oltre a reperire maggiori risorse, il premier Renzi dovrebbe rivedere anche le politiche che hanno ispirato il Ministero diretto da Stefania Giannini, che ha distribuito stanziamenti statali ai vari atenei in misura differenziata, premiando quelli che adempivano meglio a una serie di condizioni: livello delle tasse richieste agli studenti, quantità e qualità della produzione scientifica dei docenti, livello delle attrezzature, livello di internazionalizzazione. Così sono stati ricacciati ancora più indietro gli altri, soprattutto le sedi meridionali, tra le quali non ci sono solo "cattedrali nel deserto" proliferate con l'avvento delle "lauree brevi" e la moltiplicazione delle cattedre per clientele politiche.

Ora mentre vara nuove misure per accelerare la crescita, come suggeriscono alcuni qualificati commentatori (e tra questi Ernesto Galli della Loggia, che conosce bene le falle del mondo accademico) il governo dovrebbe avviare in Parlamento una franca discussione su cosa si deve fare del sistema universitario italiano, concentrando l'attenzione sulla questione cruciale, per avere concrete risposte. Come deve

essere l'Università? Puntare su poche sedi già oggi in buona posizione per cercare di farne dei veri centri di eccellenza di livello europeo va bene, ma che fare allora delle altre, quali caratteristiche debbono avere per non essere più "fabbriche di disoccupati"? E giusto che le sedi di eccellenza siano tutte o quasi concentrate nella Pianura Padana? Infine la "domanda delle cento pistole": si può immaginare un qualunque futuro per il sistema scolastico e universitario, riducendogli progressivamente le disponibilità finanziarie come si fa ormai da troppo tempo, gettando fumo negli occhi con l'operazione-precari? Gli sprechi sono altrove, come aveva documentato il bravo ex commissario alle spending-reviews Carlo Cottarelli, forse per questo rapidamente rispedito al Fondo Monetario. La Casta Politica e le Regioni sono obiettivi che vanno assolutamente sforbiciati, se si vuole estirpare la cattiva erba del facile populismo.

---

**Luce            in            quaresima.  
Trasfigurazione con San Leone  
Magno**



di Carlo Nardi • Anche il colore violaceo ha il suo splendore, così come il grigiore dei giorni monotoni o frenetici conosce i suoi bagliori. Introduce una luminosità il vangelo della trasfigurazione che si legge nella messa della seconda domenica di quaresima fin dai tempi del papa san Leone I, verso la metà del quinto secolo. Quel fulgore è anticipo della luce futura e perpetua, ma è ancora provvisorio in questa vita, perché nulla ci esime dal dover affrontare il chiaro scuro della fede. La

luce del Tabor è pregustazione del pieno splendore, ma non possiamo pretendere di gestirla a nostro piacimento. Per trattenerla nei nostri progetti perderemmo il più, la luce della pasqua, della risurrezione di Cristo e della nostra risurrezione.

Dice qualcosa del genere la costatazione. La quaresima è preceduta dalla cosiddetta 'candelora' nella Presentazione di Gesù al tempio: una processione «con la massima gioia, come per pasqua» è attestata a Gerusalemme da Egeria, pellegrina devota e curiosa in Terrasanta nella seconda metà del quarto secolo. Eppure la natura pasquale della festa istillò nella celebrazione tratti penitenziali. La ricorrenza prese nome di Purificazione della Vergine, espressione biblica, ma con qualche equivoco comunicativo, ed è stata chiamata così fino a qualche decennio fa. Così anche nelle antiche orazioni latine si chiedeva d'essere a nostra volta presentati al Padre con le "menti purificate", tanto più che quella processione litaniante per le vie di Roma pareva sostituire le sguaiate feste pagane dei lupercali con i loro accattivanti bagliori. Nella ricorrenza attuale della Presentazione, che è una festa di luce, c'è connessione dell'incarnazione del Figlio offerto al Padre con l'estrema conseguenza della sua donazione nella croce, quando Cristo offre al Padre il corpo che il Padre stesso gli ha preparato, come lo schiavo che si lasciava

bucare l'orecchio per rimanere volontariamente schiavo.

Insomma, anche lo splendore del Tabor si deve eclissare. La luce della Trasfigurazione non è catturabile, neppure dall'entusiasmo di Pietro, luce che ha il suo perché nella sua provvisorietà come preparazione. Definitiva è solo la risurrezione, la pasqua di Cristo, nostra pasqua.

A questo proposito mi piace tradurre l'elegante latino di una predica del papa Leone.

*Il Signore manifesta a testimoni scelti la sua gloria e inonda di tanto splendore la struttura del suo corpo, struttura che condivide con tutti noi, al punto che il suo aspetto era simile al bagliore del sole e la sua veste era uguale al candore della neve. Con quella trasfigurazione si trattava per prima cosa di togliere dal cuore degli apostoli lo scandalo della croce e di ottenere che l'abbassamento nella passione da Lui volontariamente accolta non sconvolgesse la fede di coloro ai quali era stata svelata in anticipo la grandezza di una dignità nascosta. Non solo. La speranza della santa Chiesa trovava il suo fondamento proprio nell'efficacia della provvidenza di Dio perché tutto il corpo di Cristo [noi tutti] si rendesse conto quale mutamento abissale avrebbe ricevuto in dono e perché le membra [che siamo noi] si ripromettessero di condividere quell'onore che era brillato nel loro capo [Gesù]. Su questo onore si era espresso ancora il Signore nel parlare della maestà della sua venuta: «Allora i giusti brilleranno come il sole nel regno del loro Padre» (Mt 13,43). Nel contempo il beato Paolo apostolo attesta proprio questo, quando dice: «Ritengo che le sofferenze di questo momento non siano paragonabili alla gloria futura che si svelerà in noi (Rm 8,18)», e ancora: «Voi siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio. Difatti quando sarà apparso Cristo, che è la vostra vita, allora anche voi apparirete con Lui nella gloria» (Leone I, Discorsi 38 [51], 3,1-4: Biblioteca patristica 33, pp. 256-258).*

E la sua conclusione:

*Si rafforzi perciò la fede di tutti secondo l'annuncio del vangelo in tutta la sua santità e nessuno si vergogni della croce mediante la quale il mondo è stato redento. Nessuno abbia paura di patire per la giustizia né sia diffidente circa la retribuzione di quanto Dio ha promesso, perché attraverso la fatica si passa al ristoro e attraverso la morte si passa alla vita, quando Lui avrà assunto ogni genere di debolezza propria della nostra bassezza; ma in Lui – se persevereremo nel riconoscerlo e nell'amarlo – vinciamo ciò che Egli ha vinto e riceviamo quel che ha promesso. Perché sia nel mettere in pratica i comandamenti sia nel sopportare le avversità deve risuonare incessantemente alle nostre orecchie la voce del Padre: «Questo è il mio Figlio amato nel quale ho trovato il mio compiacimento. Date retta a Lui» (Mt 17,5b), che vive e regna col Padre e lo Spirito Santo nei secoli dei secoli. Amen. (Ivi 38 (51), 8,1-3: Biblioteca patristica 33, pp. 264).*

---

## **Il discorso di papa Francesco al Pontificio Seminario Lombardo**





di Francesco Vermigli • L'11 novembre del 1965 papa Paolo VI, ex alunno dello stesso istituto, inaugurava la nuova sede – ristrutturata *ab imis* – del Pontificio Seminario Lombardo dei SS. Ambrogio e Carlo in Urbe. In occasione del cinquantesimo anniversario di questa ricorrenza, la comunità di preti che oggi vi risiede, è stata accolta da papa Francesco nella Sala Clementina, la mattina di lunedì 25 gennaio 2016,

festa liturgica della Conversione di san Paolo. L'inizio dell'udienza è stato segnato dall'indirizzo di saluto del cardinale Angelo Scola, che, in qualità di arcivescovo di Milano, ha rappresentato le diocesi lombarde, sotto la vigilanza e l'autorità delle quali è posto il Seminario. L'udienza si è conclusa con la recita dell'*Angelus* e il lungo saluto che il pontefice ha voluto scambiare con ciascuno degli oltre sessanta preti che costituiscono oggi la comunità. Al centro, il discorso che ha tenuto papa Francesco: la densità di tale discorso ha attratto fin da subito l'attenzione dei mezzi di comunicazione.

Dopo aver rievocato la ricorrenza della nuova fondazione ed averla collocata nei momenti conclusivi del Concilio Vaticano II, Francesco ha immediatamente rivolto il proprio interesse alla vita presbiterale. Lo ha fatto innanzitutto richiamando alla memoria – come una sorta di medaglione di santità – la figura austera e vibrante di Carlo Borromeo, che assieme ad Ambrogio è patrono principale del Lombardo. Lo ha fatto, più precisamente, attraverso l'interpretazione che di questo santo vescovo – così cruciale per la storia del cattolicesimo – ha fatto il gesuita Michel de Certeau, che ha colto la vita del Borromeo come mossa da un continuo anelito di conversione.

Nel discorso del papa questa figura cinquecentesca si

riverbera immediatamente nella proposta di un tipo di prete, che acquista tratti ben chiari e delineati. Il tratto della santità innanzitutto, come antidoto contro ogni pericolo di “normalità” del prete; riconoscendo che nella stessa santità consiste la condizione normale della vita presbiterale. La santità, dice il pontefice, previene dalla mediocrità nella vita spirituale e dalla tiepidezza nel ministero. In effetti, a ben vedere, la santità cui si riferisce il papa ha una declinazione ulteriore: Francesco la definisce subito di seguito come “santità pastorale”, come l’offerta, cioè, che il prete fa della propria vita nell’azione ministeriale. Di seguito dice che questa santità è un dono che integra la persona del prete, che solo così può vivere «non a compartimenti stagni». Questo è un dono – aggiunge il pontefice – che giunge al prete mediante «un dialogo costante con la Parola di Dio, o, meglio, con Dio che ci parla». Il tono di papa Francesco è singolare rispetto ai suoi predecessori. Eppure nella convergenza, da un lato, della specificazione della santità come “pastorale” e, dall’altro, dell’insistenza sulla vita del prete come plasmata dall’ascolto quotidiano di Dio, paiono quasi unirsi le linee prevalenti degli insegnamenti che rispettivamente Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno dato sulla persona e sul ministero del prete. In definitiva, papa Francesco coglie negli aspetti su cui i suoi due predecessori si sono soffermati maggiormente, la via per una vita presbiterale piena: esercizio misericordioso nel ministero e crescita interiore sono i due pilastri su cui il prete è chiamato a costruire la propria vita.

Ma non solo questo. Il papa non manca di completare la figura del prete diocesano, rimandando alla necessità della vicinanza col vescovo; pena l’infertilità e la sterilità nel proprio ministero. In effetti, essere preti significa appartenere ad un presbiterio; in ragione della quale appartenenza non si è mai soli nel ministero, ma sempre parte di una comunità di uomini dediti al Vangelo, che si raccoglie attorno al proprio

vescovo. Qui, si direbbe, l'arco dei riferimenti magisteriali precedenti si chiude: nella breve sezione del discorso dedicata a questo punto, Francesco si collega idealmente al Vaticano II, laddove il concilio intende il prete come parte di una comunità che si raduna attorno al vescovo.

Non è certo la prima volta che il papa offre discorsi e insegnamenti sulla persona e sulla vita del prete. Quello che sembra rilevante in quest'occasione è la sinteticità e la densità delle considerazioni fatte. Lo spunto borromaico si dirà suscitato dall'occasione particolare: dal fatto, cioè, che il papa si è rivolto a preti appartenenti a quella comunità che nel vescovo ambrosiano ha il proprio patrono. Eppure quel riferimento pare più di una coincidenza. Nella figura del santo cinquecentesco sembrano avvolgersi tutte quelle sollecitazioni attorno alla vita del prete che hanno strutturato il suo intervento: dalla specchiata santità di vita all'impegno pastorale fino all'estrema donazione di sé, fino al continuo tentativo di raccogliere attorno a sé la comunità presbiterale. Così facendo, Francesco ha parlato ai preti di oggi con uno sguardo rivolto ad una storia grande, che ha ancora la capacità di ispirare la vita del ministro ordinato.