

L'Europa sotto attacco in un mondo senza Leadership



di Antonio Lovascio • La guerra al terrorismo islamico ha moltiplicato le cellule jhhadiste. I barbari del Califfato fanno stragi di vite umane non solo in Medio Oriente e Nord Africa. Il loro obiettivo ora è l'Europa: quasi impotente,

è sotto assedio; vede minate le radici stesse della propria civiltà e torna ad essere teatro di attentati e di battaglie, come nella prima metà del Novecento. Ma non è più un conflitto concepito secondo schemi tradizionali. E' "una guerra combattuta a pezzi" (lo aveva previsto Papa Francesco) cui si aggiungono i massacri di donne e bambini, perlopiù cristiani, da parte dei talebani in Pakistan.

Mentre l'ISIS – le cui rotte passano anche per l'Italia – si sta rivelando la più potente organizzazione eversiva della storia e il mostro della paura si diffonde a macchia d'olio, viene messa sempre più a nudo l'assenza di leadership. Ci sono sei stati falliti o in disfacimento: Afghanistan, Iraq, Libia, Mali, Siria e Yemen. Milioni di rifugiati che premono sui confini del Vecchio Continente, lasciato solo – e quindi più vulnerabile – da quando gli Stati Uniti hanno dismesso i panni del poliziotto globale, facendo capire che la questione dei rifugiati non è un loro problema.

Il panorama mondiale è segnato dal disordine internazionale: lo sostiene da tempo un analista attento, Ennio Di Nolfo. La Cina, seconda potenza globale, rafforza il proprio potenziale militare, navale e spaziale, avanza sorniona in Asia Centrale e nel Mar Cinese meridionale, dove costruisce isole

artificiali, vere basi militari, e minaccia i Paesi minori del Pacifico con pretese territoriali. Semina apprensione in Corea del Sud e in Giappone anche per il comportamento ambiguo verso l'avventura nucleare di Pyongyang. Pechino nasconde poi il Pil in flessione e le contraddizioni insite nelle crescenti disparità del capitalismo tipico del partito-Stato, nella trasformazione demografica, in quella sociale e nell'inurbamento che generano una forte domanda interna. Nonostante il declino economico e demografico, il crollo del rublo e del petrolio, la trepidazione sociale e politica, le sanzioni per l'Ucraina, la Russia (seconda potenza nucleare) vive l'esaltazione nazionalista che nutre la popolarità di Putin, ignorando il lento accerchiamento della Cina.

La crisi cominciata negli Stati Uniti poco meno di dieci anni fa, le progressive diseguaglianze sociali e il senso del declino della potenza Usa nel mondo costituiscono l'humus del diffuso scontento che sta emergendo nelle primarie per la scelta dei candidati che si contendono la successione di Obama. Assorbito lo stimolo finanziario, ottenuta l'indipendenza energetica grazie al risparmio e agli idrocarburi estratti da scisti bituminosi, la ripresa economica è certo migliore che in Europa, ma è percepita come insufficiente e soprattutto asimmetrica perché privilegia i più ricchi: tra l'altro, all'aumento dell'occupazione, tornata ai vecchi livelli, non corrisponde quello della massa salariale; cosicché, di fatto, è calata la qualità dei nuovi posti di lavoro con conseguenze sulla struttura sociale. La classe media si sente esclusa, le disparità si sono ampliate e incidono sui programmi sociali, la polemica contro le banche e Wall Street si acuisce, le infrastrutture pubbliche sono consunte.

L'elargizione sfrenata di finanziamenti ai candidati semina dubbi sulla loro indipendenza. Le divergenze sulle questioni etiche infiammano gli animi e sfociano talora nella violenza privata, non priva a volte di risorgenti accenti razziali. I

fattori etico-sociali , infatti, tagliano anch'essi attraverso lo spettro politico: dall'assistenza pubblica per le famiglie povere al possesso personale di armi che continua senza restrizioni malgrado i ricorrenti fatti di sangue; per non parlare delle lobby che si formano aggressive attorno a interessi particolari.

C'è "trasversalità" nei concorrenti di entrambi gli schieramenti: sembra fatta apposta per confondere ulteriormente un elettorato già disorientato anche per il dilagare del populismo umorale o ideologico, malattia che l'America condivide ormai con i Paesi europei. I Repubblicani tradizionali non si riconoscono nel folkloristico Donald Trump dall'insulto facile e nei proclami di Cruz e Rubio, in cui non ritrovano le amate dottrine conservatrici e l'ottimismo di Reagan. La tradizione dei Democratici è a disagio di fronte alla disinvoltura di Hillary Clinton (per cui tifano in molti dalle nostre parti) e non apprezza appieno il richiamo "socialista" del settantaquattrenne Sanders, che attrae i più giovani. Le primarie riservano spesso sorprese. Tuttavia, la sfida di novembre per la Casa Bianca sembrerebbe restringersi all'ex First Lady già Segretario di Stato e a Donald Trump, anche se l'establishment repubblicano cerca affannosamente un candidato credibile da contrapporgli alla Convenzione di Cleveland. Si parla anche della discesa in campo dell'ex sindaco di New York Michael Bloomberg, ma come indipendente, un'esperienza finora rivelatasi sempre perdente persino per Roosevelt.

Se Atene piange, Sparta non ride. L'Europa, ancora alla ricerca di una sua identità, passa giorni tragicamente sconnessi tra gli attacchi del terrorismo islamico, la crescita impalpabile da cui non riesce a emergere, i problemi politici che condivide purtroppo con l'America, l'assedio dei disperati alle frontiere, l'obiettivo divisione interna che la strazia nelle emergenze e nel dissenso dalla Grecia al Regno Unito, e il travaglio che contrappone tanti dei suoi litigiosi

membri a volte animati da grettezza e faciloneria. Mancando un'autorevole e riconosciuta "guida", ha difficoltà a guardare a un vero orizzonte mondiale, al compito che le avevano assegnato i Padri Fondatori. Con una Casa Bianca indebolita, sarebbe ancor più difficile immaginare quale equilibrio mondiale possa formarsi e con quali protagonisti.

Il significato delle letture del Tempo Pasquale



di Francesco Vermigli • Qual è il significato delle letture che la messa propone nel tempo che unisce Pasqua a Pentecoste? C'è una linea di senso riconoscibile? Una cosa non può sfuggire, anche ad un primo e superficiale colpo d'occhio: che per quanto riguarda il Vangelo,

quello secondo Giovanni ha una netta prevalenza – che diventa assoluta dopo la settimana *in albis*, eccettuate alcune domeniche – e che la prima lettura – anche nelle domeniche – è presa sempre dal libro degli Atti degli Apostoli. Dopo aver ricordato la recezione del Vangelo secondo Giovanni nel tempo di Pasqua, ci volgeremo ad analizzare la presenza costante di letture tratte dagli Atti.

L'importanza del Vangelo secondo Giovanni nel tempo di Pasqua si spiega – in primo luogo – col fatto che esso è particolarmente ricco, sia per quanto riguarda i racconti del ritrovamento della tomba vuota, sia soprattutto in relazione ai racconti delle apparizioni. Così, l'ottava di Pasqua viene

conclusa – in qualsiasi anno liturgico – con il racconto che il Quarto Vangelo ci offre, dell'apparizione di Gesù ai discepoli in assenza di Tommaso – la sera dello stesso giorno della Risurrezione – e con il racconto dell'apparizione questa volta alla presenza di Tommaso, otto giorni dopo. Nel ciclo delle letture dell'anno C, questa prevalenza giovannea può far valere anche il racconto dell'apparizione sul mare di Galilea – in cui si narra del colloquio tra Gesù e Pietro e che si conclude con la profezia della morte di Pietro – che compare come Vangelo della III domenica.

Il legame delle pagine prese dal Vangelo secondo Giovanni con l'evento della Risurrezione si allenta nel progressivo avanzamento del tempo pasquale. In seguito, i brani vengono presi dal cap. 3 – dialogo con Nicodemo – dal cap. 6 – la moltiplicazione dei pani e il lungo discorso di Gesù nella sinagoga di Cafarnao – dal cap. 10 – nella IV domenica di Pasqua di ogni ciclo liturgico, domenica detta del “Buon Pastore”, e nei giorni successivi – e dai capp. 13, 14, 15, 16, 17 – cioè dai discorsi di addio di Gesù – per poi tornare, subito prima di Pentecoste, al cap. 21 – cioè al racconto dell'apparizione sul lago – fino alle ultimissime parole del Vangelo stesso. Vale a dire che le letture che la liturgia prende da Giovanni hanno lo scopo di presentare i temi più densi di significato che si generano dall'evento della Risurrezione: la vita cristiana come rinascita pneumatica, Cristo pegno di vita eterna e pastore del popolo dei redenti, la promessa dell'invio dello Spirito Paraclito, mediante il quale Cristo non lascerà mai soli i suoi. Come si può apprendere facilmente, nell'avanzamento del tempo pasquale un ruolo crescente è svolto dalla presentazione dello Spirito nella storia della salvezza: la liturgia ci accompagna, cioè, dal mistero della Risurrezione a quello dell'effusione dello Spirito sugli apostoli; mostrando tutti questi come momenti dell'unico e indivisibile mistero trinitario di amore per l'uomo.

Il tratto pneumatologico ha uno spazio non piccolo anche nella scelta della prima lettura, che nel tempo pasquale in maniera costante viene presa dal libro degli Atti degli Apostoli. Non solo nel racconto del giorno di Pentecoste, ma nel loro complesso gli Atti mostrano la storia della Chiesa come una storia di uomini che nelle mille vicende di questo mondo – con l’assistenza e nella potenza dello Spirito santo – vivono la vita del Risorto e annunciano l’avvenuta realizzazione in Cristo di tutte le profezie di Israele. Si direbbe che le letture del tempo di Pasqua mostrano come l’elemento cristologico (accentuato evidentemente nei Vangeli, per quanto ci riguarda quello di Giovanni) e quello ecclesiologico (che è la dimensione propria del libro degli Atti degli Apostoli) trovano nell’elemento pneumatologico, per così dire, il loro *trait d’union*: è rilevante la presenza dello Spirito nelle settimane finali del tempo pasquale tanto nella forma della promessa fatta da Gesù ai propri discepoli, quanto nella realizzazione di questa promessa nella concreta realtà storica della Chiesa.

Ma manca ancora qualcosa a completare la presentazione del significato delle letture del tempo liturgico di Pasqua. È forse proprio la liturgia dell’anno C – che stiamo vivendo – che ci aiuta a cogliere un ulteriore aspetto caratterizzante il tempo di Pasqua. Non solo dall’evento della Risurrezione deriva l’importanza della missione dello Spirito e la nascita della Chiesa, ma da esso acquista una posizione cruciale la dimensione escatologica: l’anno C, infatti, presenta come seconda lettura delle domeniche del tempo di Pasqua un brano tratto dal libro dell’Apocalisse. Per così dire, il quadro si compie: alla dimensione cristologica, a quella pneumatologica e a quella ecclesiologica, la liturgia invita a prendere in massima considerazione la dimensione escatologica. Cristo Risorto è la primizia della condizione di coloro che sono destinati a risorgere, è la vita eterna che attende di essere comunicata a tutti, è l’annuncio della ricapitolazione finale della storia e del cosmo.

Il debito sovrano è il vero problema degli Stati?



di Leonardo Salutati • Secondo alcuni economisti e osservatori il debito privato è molto più importante e preoccupante di quello pubblico. In particolare il debito delle banche e il debito a breve termine. In effetti, anche in Europa, le

banche sono tra i soggetti più indebitati e si trovano in una situazione molto più rischiosa di quella degli Stati, per cui la vera priorità oggi sarebbe lo “sdebitamento” delle banche piuttosto che l’austerità di bilancio dei vari Stati. È notorio che una delle cause più importanti della crisi, che ormai si protrae da vari anni, trova la sua origine proprio nel settore bancario che, tra l’altro, perpetua il costume perverso di far ricadere sulla collettività gli errori dei banchieri. Infatti la commistione tra l’attività di credito e quella degli affari costringe lo Stato, suo malgrado, a compiere costosi salvataggi per proteggere i depositi dei risparmiatori. A questo proposito ricordiamo che per “salvare le banche” gli Stati nel mondo hanno già messo a disposizione l’equivalente di 4.000 miliardi di euro dal 2008 e che solo la Banca Centrale Europea ha prestato 1000 miliardi di euro tra il dicembre 2011 e il febbraio 2012, circa il 9% del PIL europeo, a un tasso rivedibile dell’1% (poi sceso allo 0,75%) su 3 anni. Tutto questo è possibile anche perché le grandi banche hanno un peso talmente forte da esercitare un efficace potere di ricatto nei confronti della politica, che pare incapace di affrancarsi da tale influenza.

Bisogna inoltre considerare che il mestiere delle banche consiste, in larga misura, nel creare moneta dal nulla. Con le regole in vigore oggi, ogni volta che la banca accorda un prestito, la moneta prestata è per il novanta per cento creata dal nulla, inesistente fino ad un attimo prima. Pertanto, la maggior parte dei debiti che dovrebbero giustificare le sofferenze imposte ai popoli del sud Europa non corrisponde a denaro guadagnato con il sudore della fronte dai lavoratori dell'Europa del Nord, ma corrisponde ad un codice su un computer. Se questo particolare non fosse ignorato nella discussione pubblica probabilmente renderebbe meno accettabile quanto si sta verificando in Grecia, dove con i sacrifici richiesti nei settori dei servizi pubblici, delle pensioni, dei sussidi di disoccupazione, dei sistemi di assicurazione sociale, si sta assistendo a qualcosa che assomiglia sempre di più ad una vera e propria distruzione della società e c'è da chiedersi se la stessa sorte non possa toccare tra poco anche a Portogallo, Spagna e Italia...

Siamo proprio convinti che l'opinione pubblica concordi col fatto che i piani di salvataggio per la Grecia, la Spagna, il Portogallo, Cipro, siano prima di tutto piani per salvare le banche e che la gran parte del denaro prestato dalla Troika in cambio di pesanti "piani di aggiustamento strutturale" torni immediatamente nei bilanci delle banche?

Creare moneta è come irrigare di sangue il corpo sociale, permettendo al sistema economico di funzionare. È dunque molto preciso quello che afferma l'enciclica "Quadragesimo anno" di Pio XI del 15 maggio 1931, quando stigmatizza la finanza senza regole, parlando di dittatura economica ed utilizzando la metafora del sangue monetario che irrorava il corpo sociale con parole che potrebbero essere state scritte oggi:

«E in primo luogo ciò che ferisce gli occhi è che ai nostri tempi non vi è solo concentrazione della ricchezza, ma l'accumularsi altresì di una potenza enorme, di una dispotica padronanza dell'economia in mano di pochi, e questi sovente

neppure proprietari, ma solo depositari e amministratori del capitale, di cui essi però dispongono a loro grado e piacimento. Questo potere diviene più che mai dispotico in quelli che, tenendo in pugno il danaro, la fanno da padroni; onde sono in qualche modo i distributori del sangue stesso, di cui vive l'organismo economico, e hanno in mano, per così dire, l'anima dell'economia, sicché nessuno, contro la loro volontà, potrebbe nemmeno respirare. Una tale concentrazione di forze e di potere, che è quasi la nota specifica della economia contemporanea, è il frutto naturale di quella sfrenata libertà di concorrenza che lascia sopravvivere solo i più forti, cioè, spesso i più violenti nella lotta e i meno curanti della coscienza» (QA 105-107).

Forte della sua fedeltà all'uomo e al suo vero bene, la Chiesa con Giovanni Paolo II nel 1991 chiedeva con forza che la libertà nel settore dell'economia fosse inquadrata in un solido contesto giuridico che la mettesse al servizio della libertà umana integrale e la considerasse come una particolare dimensione di questa libertà (CA 42) e recentemente, nell'autunno del 2011, il Pontificio Consiglio Giustizia e Pace ha chiesto alcune riforme strutturali del sistema finanziario, precise ed esigenti: l'imposizione di una tassa sulle transazioni finanziarie, la separazione dell'attività bancaria, la ricapitalizzazione sotto condizione delle banche. Ad oggi nessuna di queste richieste ha avuto una risposta concreta.

La difesa di Pio XI per gli

etiopi e gli ebrei



di Mario Alexis Portella •
Quest'articolo riprende dal mio
libro *Abyssinian Christianity:
The First Christian Nation?*
(2012) che analizza come la
Chiesa Cattolica Romana sotto il

pontificato di Papa Pio XI facesse ogni tentativo per difendere l'Etiopia dall'aggressione fascista italiana di Benito Mussolini e dall'aggressione nazista contro gli ebrei.

L'unica voce libera in Italia nel 1935 era quella di Papa Pio XI che, il 28 agosto, diceva che *“una guerra condotta unicamente per conquistare era una guerra ingiusta: qualcosa di indicibilmente triste ed orrenda”*.

Papa Pio XI, pontefice dal 1922, aveva esperienza di diplomazia internazionale e di sensibilità pastorale, che lo metteva in grado di affrontare il problema del conflitto italo-etiopico, associato al crescente problema dell'antisemitismo degli anni '30. Si può anche affermare senza esitazione che ebbe particolare affetto per gli etiopi e gli ebrei. Ciononostante, le conseguenze della guerra italo-etiopica avevano causato malintesi tali da costringerlo alla fine a cessare d'essere amico di Mussolini e a diventare amico degli etiopi. L'obiettivo di questa presentazione è provare, date e fatti storici alla mano, l'incondizionata benevolenza di Pio XI verso gli etiopi e gli eritrei. Per comprendere questo appieno, dobbiamo dare uno sguardo anche alla sua lotta contro l'antisemitismo. Cominciamo con l'aggressione agli abissini.

Una falsa affermazione

L'*Ethiopian Church News* del 7 febbraio 1986 scriveva: «Dalle contemporanee cronache apprendiamo che, quando l'Italia

fascista invase l' Etiopia nel 1928 del calendario etiopico (1935 del calendario gregoriano), il romano pontefice del momento, Pio XI, sperando che l' invasione da parte dei colonizzatori creasse condizioni favorevoli per un' invasione cattolica, benedisse e caldeggiò la spedizione militare per l' Etiopia volta a massacrare i cristiani etiopici e pregò anche perché l' esercito riuscisse nell' impresa».

Questa notizia si diffuse anche nell' ambito della propaganda fascista italiana allorché Mussolini sfruttò il film su Massaia, *Abune Massias*, per giustificare l' invasione dell' Etiopia. Purtroppo, la summenzionata *Ethiopian Church News* diffuse un grave errore sul papa, presentando fatti semplicemente *non veri* quanto al conflitto italo-etiopico. Purtroppo, i testi di storia etiopica dalla scuola media in su hanno tramandato questa affermazione sin dal 1944, e la maggior parte degli etiopi l' hanno accettata come un fatto storico.

Contro l' aggressione fascista

In verità, nei mesi precedenti l' ottobre del 1935, la posizione della Santa Sede fu alquanto ambigua per quel che riguardava il proprio coinvolgimento nella questione italo-etiopica. Dopo aver risolto la *questione romana* – il riconoscimento della Città Vaticana come Stato sovrano indipendente nel 1929 a chiusura del Patti Lateranensi – il papa tornò alla sua duplice funzione di capo spirituale della Chiesa universale e di capo di Stato temporale, benché in modo limitato. Nella sua politica ecclesiastica, in base all' articolo 24 del *Concordato*, il papa aveva acconsentito a rimanere *“fuori delle questioni civili tra Stati e delle conferenze internazionali convocate a tale scopo, a meno che le parti contendenti, di comune accordo, non avessero fatto ricorso a lui per ristabilire la pace”*. La tradizione, condizionata dal trattato, costrinse il Vaticano a rimanere fuori d' ogni contenzioso in ambito politico, che era esclusivamente secolare. In realtà, il Vaticano non *“si*

distaccò mai, né con le parole né con gli atti, dalla sua formale neutralità" nell'ufficiale posizione politica.

Neutralità, però, non significa indifferenza: il papa e la diplomazia vaticana si preoccuparono delle conseguenze della campagna italiana in Etiopia. Nel gennaio 1935 il Vaticano seppe che Mussolini progettava un attacco contro l'Etiopia, che metteva la Chiesa in un dilemma estremamente delicato. Tuttavia, il 27 agosto 1935, pochi mesi prima della dichiarazione di guerra e dell'invasione italiana dell'Etiopia, Pio XI fece questa dichiarazione in una pubblica udienza ad un gruppo internazionale di circa 2000 infermiere: *«Già Noi vediamo che all'estero si parla d'una guerra di conquista, d'una guerra offensiva: ecco una supposizione alla quale Noi non vogliamo nemmeno fermare il pensiero, ecco una supposizione sconcertante. Una guerra che non fosse che di conquista, sarebbe evidentemente una guerra ingiusta: ecco una cosa che passa ogni immaginazione, ecco una cosa indicibilmente triste e orribile. Noi non possiamo pensare a una guerra ingiusta, non possiamo ammettere la sua possibilità e la scartiamo deliberatamente. Noi non crediamo, non vogliamo credere a una guerra ingiusta».*

Il papa deprecava l'invasione dell'Etiopia; alludeva a Mussolini come ad un *«pazzo sconsiderato»*; considerava la guerra una *«cosa abominevole»*; e si rifiutava di credere che l'Italia desiderava occupare e devastare un paese che aveva difeso il Cristianesimo contro l'Islam per tredici secoli. La Santa Sede provò ancora una volta con la diplomazia ad impedire che l'invasione avesse luogo. Il 29 settembre, Padre Venturi, portavoce del Vaticano, si presentò da Mussolini per scongiurarlo di evitare la guerra *“per non mettere l'Italia in condizione di peccato mortale”*. Irremovibile, Mussolini replicò che le democrazie erano decise a *“sferrare un colpo mortale al fascismo”*. L'invasione ebbe luogo; il 3 ottobre 1935, i fucilieri italiani fecero fuoco sugli etiopi a cavallo armati solo di spada. Monsignor Tardini scrisse: *“L'ambizione*

di un uomo sta scavando la tomba per tutti gli italiani".

Questo fu l'approccio storico di Pio XI: nessun altro approccio. Egli mai sostenne Mussolini o il massacro degli etiopi ad opera dei soldati di Mussolini. Pio XI, nonostante le sue riserve riguardo al governo fascista, specialmente dopo le ondate di violenza contro i cattolici da parte dei fascisti, cercò di trovare un'intesa con Mussolini nella speranza di "cristianizzare" il partito, sospettato di ispirazione massonica. Avendo Mussolini dichiarato pubblicamente d'essere cattolico, la sua *"apertura alla fede era agli occhi di Pio XI un'occasione per toccarne la coscienza; per questa via, forse avrebbe potuto anche usare con lui un tono di voce 'paterno', diverso dai contatti con altri capi di Stato o di governo, atei o scettici, con cui il papa doveva ricorrere unicamente al linguaggio diplomatico"*. Insomma, la Chiesa si aspettava da Mussolini un sistema politico nuovo, non orientato secondo il vecchio disegno *"liberal-massonico"* contro la Santa Sede. Comunque, si dall'inizio del movimento fascista, la Chiesa ne condannò la dottrina laica, come ne condannò la violenza usata per giungere al potere.

I cattolici guardavano con apprensione la penetrazione del fascismo nella società italiana, soprattutto la sua salita al potere con mezzi semi-legali e violenti. Durante questo periodo (prima metà degli anni '20), Mussolini professò pubblicamente il suo rispetto per la Chiesa e il dovere del suo governo di difendere il Cattolicesimo. In effetti, egli pubblicamente ammetteva l'importanza del Cattolicesimo in Italia, ma non rassicurava la gerarchia ecclesiastica dagli umori del fascismo. Quando cercò di organizzare l'insegnamento della religione nelle scuole statali senza il consiglio né il consenso della Chiesa, Pio XI, constatando che l'aggressione anti-cattolica non cessava, chiese al suo segretario di Stato, Cardinal Gasparri, di notificare a Mussolini che, se tali attacchi contro la Chiesa avessero continuato, egli non

avrebbe potuto fare altro che condannare pubblicamente il fascismo come irresponsabile, creando così una potenziale crisi tra Stato e Chiesa. Si pensava che le discussioni tra i due governi sarebbero cessate con il riconoscimento del Vaticano come Stato indipendente e sovrano. Al contrario, scoppiarono di nuovo quando Mussolini strinse accordi con Adolf Hitler. Papa Pio XI, convinto dell'adagio romano che "*i governi passano, i documenti restano*", preferì accordi negoziati dal Vaticano a concessioni ottenute da partiti politici. Il papa era "*impulsivo e irascibile*", pronto ad alterarsi ed a rispondere alle provocazioni senza ponderare le conseguenze, volubile e litigioso. Sotto di lui videro la luce le tre maggiori encicliche contro i regimi totalitari che minacciavano il Cristianesimo: *Non abbiamo bisogno* del 1931 contro gli abusi dell'Italia fascista, *Mit brennender Sorge* del 1937 contro quelli della Germania nazista, e *Divini Redemptoris* del 1937 contro i pericoli del comunismo ateo. Sotto la sua guida, il Vaticano e *Civiltà Cattolica* contestarono il nazionalismo integrale dell'*Action Française*, che rigettava la teoria cristiana della priorità della religione nei confronti della politica.

Nonostante il risultato favorevole della *Questione Romana*, Pio XI, pur notando sempre più chiaramente le due facce del linguaggio mussoliniano, sperava ancora di poter esercitare col tempo una certa influenza sul Duce e di indurlo a non seguire la strada di Hitler.

Pio XI era preoccupato degli stretti legami del governo italiano con Hitler e delle disastrose conseguenze che prevedeva inevitabili. Parlando del subbuglio tedesco in Cecoslovacchia, l'*Osservatore Romano* riferiva che là l'intolleranza razziale non era paragonabile alla politica antisemitica attuata in "qualche altro paese". Durante la visita del Führer a Roma nel maggio 1938, Pio XI fuggì a Castel Gandolfo e diede ordine di chiudere i Musei Vaticani, che Hitler sperava di visitare; rifiutò anche di ammettere

nella Città del Vaticano qualsiasi membro del partito ufficiale tedesco. I romani seguirono l'esempio del papa mostrandosi per nulla contenti della visita dei nazisti. Da Castel Gandolfo Pio XI lamentava che *«era fuori tempo e luogo ostentare in Roma l'emblema di una croce che non era la croce di Cristo»*. Era rattristato dallo sbandieramento in Roma della *“croce nemica del Cristianesimo”*. Decise di fare qualche passo per denunciare la politica nazista. Più di un mese prima, il papa aveva ricordato, in una lettera che criticava espressamente Mussolini, come la Città Eterna, vale a dire la Sede del Vicario di Cristo, non avesse fatto alcuna resistenza ad accogliere trionfalmente *“un nemico della Chiesa cattolica proclamatosi tale pubblicamente”*.

Il fatto che, durante la visita a Roma nei giorni 3-9 maggio 1938, non ci fu una visita alla Città del Vaticano, testimonia o meglio manifesta l'acceso contrasto esistente in Germania nel periodo nazista fra la Chiesa cattolica e il Terzo Reich, nonostante il rapporto giuridico regolato forse da un concordato, che il Führer prese a violare subito dopo aver apposto la sua firma. Con i fatti conseguenti – in un'atmosfera inconsueta per un capo di Stato di una grande nazione che contava circa 27 milioni di cattolici – Hitler intendeva mandare un segnale forte ai cattolici tedeschi e alla Santa Sede. Voleva metter fine al suo scontro con la Chiesa e con il Cristianesimo, inconciliabili con le “nuove dottrine” promulgate dai socialisti nazionali.

Dopo quella visita a Roma, probabilmente Papa Pio XI decise di emettere un'enciclica contro il razzismo (soprattutto contro Hitler). L'idea cominciò a prender forma all'inizio dell'estate di quell'anno (1938), allorché egli diede al gesuita John La Farge – interessato alle idee razziste – in quei giorni di andirivieni per Roma, l'ordine di tracciare una prima bozza d'enciclica contro il moderno razzismo. Le linee furono discusse con il papa, al momento già malato. Con sorpresa di La Farge, Pio XI gli chiese di mettere per

iscritto un'enciclica da poter rendere pubblica subito per la Chiesa universale, al fine di denunciare l'incompatibilità del Cattolicesimo con il razzismo. Il papa, che riteneva il progetto di capitale importanza, fece giurare a La Farge di tenere il segreto: forse intendeva rispondere ad una precedente richiesta da parte di Dr. Edith Stein, più tardi nota con il nome di Suor Teresa Benedetta della Croce, che lo aveva pregato di emanare un'enciclica sull'antisemitismo nazista e sulla questione ebraica. In ogni caso, il papa era deciso a continuare la lotta contro il razzismo e, per estensione, contro coloro che lo sostenevano. Come La Farge, il papa vedeva la necessità di affrontare sotto il profilo spirituale e morale la difesa dei diritti umani.

La lunga enciclica difendeva i diritti umani, condannava il razzismo e l'antisemitismo come perversi e *“non permetteva ai cattolici di rimanere in silenzio di fronte al razzismo”*. Metteva a fuoco il peccato del razzismo: *“La Redenzione ha aperto la porta della salvezza all'intero genere umano”*, e continuava, *“ha stabilito un regno universale, in cui non c'è distinzione fra giudeo o gentile, fra greco o barbaro”*. Benché il Ministero degli Esteri italiano negasse l'accusa da parte del papa che il razzismo italiano era una copia di quello tedesco, il pontefice persisteva nell'affermarlo. Protestò perché la stampa italiana censurava i suoi attacchi al razzismo riferendo i commenti nazisti. Fece denunciare dal suo nunzio per l'Italia, Mons. Borgongini Duca, la legislazione razzista del governo italiano. La dignità umana, ripeteva il papa, riguarda l'umanità intera. Queste affermazioni furono di guida agli autori della programmata enciclica e trovarono ovviamente posto nella *Humani Generis Unitas*. In uno sfogo finale, il papa disse: *«No, non è possibile per noi cristiani prender parte all'antisemitismo [...], (poiché) spiritualmente, noi siamo semiti»*.

Circa la stesura dell'enciclica è tutt'altro che facile ricostruire la corrispondenza con il papa, sofferente di cuore

e di respirazione, la cui agenda veniva controllata da vicino e drasticamente ridotta, specialmente dopo i due infarti avuti il 25 novembre. Sia a Roma sia a Berlino, si credeva che egli avesse già *“un piede nella fossa”*. Persino le udienze con diplomatici erano ora limitate a cinque minuti a causa delle sue condizioni. Ma continuava a circolare la voce che Pio XI rimaneva irremovibile contro i nazisti e che era deciso a continuare la lotta contro le loro perverse dottrine. Alla fine di dicembre, in un incontro con il ministro britannico D'Arcy Godolphin Osborne, egli gli confidò con molta chiarezza *“che la Germania nazista aveva preso il posto del comunismo come il più pericoloso nemico della Chiesa”*.

L'Humani Generis Unitas (l'Unità del Genere Umano) sembrava dovesse essere promulgata l'11 febbraio 1939, decimo anniversario dei Patti Lateranensi. Dal papa, esasperato per *l'esagerato nazionalismo”*, per il razzismo e per la violazione dei diritti umani della Germania nazista, come pure per i suoi legami con Mussolini, fu fatta redigere in fretta da tre gesuiti, e tradurre in latino da un terzo. Fu presentata a Vladimir Ledochowsky, Generale del loro Ordine, alla fine di settembre 1938. Condannava gli orrori del fascismo: l'antisemitismo, il razzismo e la persecuzione degli ebrei. Ma, alla vigilia della prevista promulgazione, il papa morì. Non essendo mai stata promulgata, è passata alla storia con il nome di *“L'Enciclica Nascosta”* o *“L'Enciclica Perduta”*.

Il 23 ottobre 1938, il papa aveva confidato al P. Venturi: *«Mi vergogno d'essere italiano. Tu, Padre, dillo a Mussolini, ti prego! Non come papa, ma come italiano ho vergogna di me stesso! Il popolo italiano è diventato un gregge di stupide pecore. Parlerò apertamente, senza paura. Mi sento spinto dal concordato, ma anche dalla mia coscienza. Sono veramente triste, come papa e come italiano»*.

Conclusione

Dobbiamo ricordare che tutte le maggiori potenze europee

riconobbero la conquista italiana dell’Etiopia. Gli Stati Uniti, nonostante facessero sentire il loro dissenso riguardo alla nuova terra africana di Mussolini dopo l’invasione del 1935, fecero ben poco per intervenire. La pubblica opinione, come il Card. Spellman e Sylvia Pankhurst, indusse l’occidente a prendere atto di quel che la Santa Sede stava cercando di sventare. L’approccio diplomatico o “strategico” di Pio XII alla questione razziale differiva da quello di Pio XI, ma *“è giusto non dimenticare il contesto in cui i due pontefici si trovarono ad agire: il primo ebbe ad affrontare gli emergenti movimenti che tendevano a sopraffare la Chiesa o a relegarla in un ruolo spirituale marginale; il secondo dovette assistere allo scoppio ed al graduale allargamento della guerra”*.

Pio XI – afferma Coppa – non esitò a condannare apertamente il razzismo nazista e intese denunciarne anche l’antisemitismo, pienamente consapevole che ciò avrebbe fatto arrabbiare e scosso la Germania di Hitler, e probabilmente avrebbe indotto i nazisti a revocare il concordato. Durante gli ultimi due anni di pontificato, il papa aveva identificato il razzismo in un grave errore scientifico, un’apostasia o eresia religiosa e una tendenza totalitaria in violazione della legge naturale e del credo cristiano. Tale posizione era riflessa in maniera chiara nell’enciclica da lui commissionata. *“La teoria e la pratica [del razzismo], che fanno distinzione fra razze più alte e razze più basse, ignorano il legame di unità...”*, avvertiva il documento del 1938. Quindi aggiungeva: *“E’ incredibile che, di fronte a questi fatti, ci siano ancora persone che sostengono che la dottrina e la pratica del razzismo non hanno nulla a che vedere con l’insegnamento cattolico riguardo alla fede e alla morale e nulla a che fare con la filosofia, e che sono soltanto una faccenda politica”*. Considerando ciò che pensava e diceva e la sua volontà di affrontare i regimi totalitari, si può solo concludere che Pio XI, se fosse vissuto più a lungo, avrebbe certamente promulgato l’enciclica che così bene rifletteva il suo pensiero sui diritti umani e sull’antisemitismo.

Un antico preludio di sinodalità



di Andrea Drigani • San Giovanni Crisostomo affermava che «Chiesa e Sinodo sono sinonimi», perché la Chiesa – ha osservato Papa Francesco – non è altro che il camminare insieme del Gregge di Dio sui sentieri della storia incontro a Cristo Signore. La citazione del Crisostomo ci rammenta, dunque, quanto sia antica la dimensione della sinodalità all'interno del cristianesimo. Un'ulteriore riprova di tale antichità la troviamo nella Regola

di San Benedetto, composta nel VI secolo, in particolare nel numero III: «La convocazione dei fratelli a consiglio» («De adhibendis ad consilium fratribus»). E' quanto mai utile e opportuno rileggerla: «Ogni volta che in monastero vi sono questioni importanti da trattare, l'abate convochi tutta la comunità e spieghi personalmente di che si tratta. Dopo aver ascoltato il parere dei confratelli, consideri bene la cosa tra sé, e decida ciò che avrà giudicato più utile. Abbiamo detto di convocare tutti a consiglio perché spesso il Signore rivela anche a chi è più giovane la soluzione migliore. I confratelli esprimano il loro parere in spirito di piena sottomissione e umiltà, e non presumano di sostenere ostinatamente quanto sembra loro giusto, ma la decisione dipenda dall'abate, e tutti obbediscano a ciò che egli avrà giudicato più conveniente. Però, come è giusto che i discepoli obbediscano al maestro, così anche questi deve disporre ogni cosa con prudenza ed equità». Questo testo, perennemente

attuale, merita di essere postillato. Una prima considerazione attiene alla circostanza che in presenza di problemi sulla modalità di agire di una comunità ecclesiale, la responsabilità di risolvere questi problemi non appartiene esclusivamente a chi ha la guida della comunità, bensì si estende, sia pur con gradi diversi, all'intera comunità ecclesiale. Di qui, secondo l'indicazione benedettina, la necessità, da parte del superiore, di chiedere e di ascoltare il parere di tutti, anche dei più giovani; poichè si è vero che l'anzianità, presenta un'attitudine più sapienziale a motivo delle pregresse esperienze, tuttavia lo spirito del Signore soffiando dove vuole può ispirare pure un giovane. La «Regula Benedicti» precisa con quale stile si deve dare il parere: «cum omni humilitatis et subiectione», evitando la caparbia presunzione di essere nel giusto. Ciò fa venire in mente quanto stabilito nel can.212 § 3 del Codice latino e nel can.15 § 3 del Codice orientale, laddove si precisa che tutti i fedeli in modo proporzionato alla scienza, alla competenza e al prestigio di cui godono, hanno il diritto, e anzi talvolta il dovere, di manifestare ai sacri Pastori il loro pensiero su quello che riguarda il bene della Chiesa; e di renderlo noto agli altri fedeli, salva restando l'integrità della fede e dei costumi e il rispetto verso i Pastori, tenendo presente l'utilità comune e la dignità della persona. La Regola di San Benedetto fornisce anche al capo della comunità un orientamento in ordine all'ascolto dei pareri: «tractet apud se et quod utilius iudicaverit faciat». E' quanto ancora si legge nel can. 127 § 2, 2° del Codice latino e nel can. 934 § 2, 3° del Codice orientale quando si statuisce che il Superiore, nel caso in cui per compiere determinati atti giuridici necessita del consiglio di alcune persone, pone invalidamente tale atto se non ascolta le persone medesime e si dichiara che il Superiore, sebbene non sia tenuto da alcun obbligo ad accedere al loro voto, benchè concorde, tuttavia, senza una ragione prevalente, da valutarsi a suo giudizio, non si discosti dal voto delle stesse, specialmente se concorde. Il cardinale Francesco Coccopalmerio, noto canonista, scrive

che: «Quanto all'accettazione dei consigli dei fedeli è parimenti chiaro che, se si deve da un lato affermare che i Pastori sono liberi nell'accettare o no i consigli, dall'altro si deve ritenere che le motivazioni per non accettarli sono nella Chiesa peculiari. Pare di dover affermare che i Pastori devono avere motivazioni fondate e gravi proporzionatamente alla natura delle cose. In altre parole dovrebbero essere motivazioni di convinzione, per quanto fondata e grave, ma pensiamo sia necessaria una motivazione di questo tipo: se accetto questo consiglio, compio qualcosa di errato in coscienza, qualcosa che il Signore non potrebbe approvare. Tale almeno, nella coscienza del Pastore». La «Regula Benedicti» ribadisce l'obbligo da parte dei monaci di obbedire all'abate, ma quest'ultimo deve sempre agire con giustizia, nel timore di Dio e nell'osservanza della regola, consapevole che di ogni sua decisione dovrà rendere conto a Dio che è giustissimo giudice («de omnibus iudiciis suis aequissimo iudici Deo rationem redditurum»). Come si sa la legge suprema della Chiesa è la salvezza delle anime («salus animarum»): un plurale che ricorda ai cristiani di agire tutti insieme nel Signore.

L'ermeneutica di Jean Grondin



di Dario Chiapetti • Il filosofo canadese Jean Grondin in *L'ermeneutica* (Queriniana, 2012) offre una presentazione sintetica della riflessione filosofica attorno al concetto di interpretazione, del quale individua tre grandi accezioni.

Nel senso classico essa designa l'arte di interpretare i testi, soprattutto quelli sacri e canonici, come ci attestano autori quali Cicerone, Aristotele, Agostino. Tale arte inizia già con la fase di elocuzione, che va dal pensiero al discorso, la quale riporta, con la fase di traduzione, le parole al pensiero. La connessione tra discorso interiore ed esteriore mette in luce il rapporto tra sforzo retorico ed ermeneutico. Ecco perché i criteri dell'ermeneutica sono desunti dalla retorica. Per Agostino ogni *dicta* rimanda a dei *signa*; nel caso della Scrittura il segno supremo è l'amore, il criterio principe col quale interpretare ogni passo di essa.

Nel senso moderno l'ermeneutica diviene – scrive Grondin – “la riflessione metodologica sulla pretesa di verità e sullo statuto scientifico delle scienze umane”. Friedrich Schleiermacher pone l'accento sul comprendere (e non più sull'interpretare) per cui “è lo stesso atto del comprendere – scrive il teologo – ad aver bisogno di essere garantito da un'arte”. Wilhelm Dilthey, dal canto suo, lottando contro sia il positivismo sia l'idealismo cerca di fondare la specificità metodologica delle scienze umane nella metodologia della comprensione imperniata sulla triade vissuto-espressione-comprensione all'insegna del “ricreare in se stessi – spiega Grondin – il sentimento vissuto dall'autore, partendo dalle sue espressioni”. Martin Heidegger vede una dimensione esistenziale nel concetto di ermeneutica: essa diventa una vera filosofia universale dell'interpretazione che passa

dall'averne come oggetto il testo al prendere in esame l'esistenza, come "faticità", la quale è capace di, protesa verso e vissuta sempre in seno a, un'interpretazione. Essa risveglia il *Dasein* assopito, distruggendo le interpretazioni che lo tengono in oblio. Per l'ermeneutica, intesa come il carattere della fenomenologia, ogni comprensione è determinata da pre-comprensioni che non vanno abolite – il che risulta peraltro impossibile – ma convenientemente assunte.

Nel senso post-moderno un'ermeneutica non metodologica delle scienze umane che recuperi il valore della soggettività è teorizzata da Hans-Georg Gadamer. I pregiudizi sono condizione della comprensione, la valutazione della legittimità di essi è affidata alla distanza temporale che permette di cogliere il "lavoro della storia" e la sua coscienza. La comprensione risulta così l'"applicazione" di un senso al presente. In tale visione è il linguaggio ad assumere il ruolo di oggetto e compimento dell'ermeneutica: la comprensione è evento di linguaggio e l'oggetto di essa è un fatto di linguaggio. Esso è l'articolazione dell'essere stesso delle cose. A Gadamer si oppose Jürgen Habermas che tentò di risolvere il problema con una critica delle ideologie che però sembrò al primo troppo poco critica delle ideologie di cui il secondo si dimostrò intriso! Paul Ricœur riconosce pari diritto di cittadinanza sia all'ermeneutica "della fiducia" che "del sospetto". L'ermeneutica, definita da lui come "la teoria delle operazioni di comprensione nel loro rapporto con l'interpretazione dei testi", prende in esame i testi, intesi come tutto ciò che può essere compreso alla luce della coscienza storica. Ma "se noi – commenta Grondin – siamo gli eredi della tradizione, l'identità narrativa che ereditiamo dalla storia non è mai né stabile né chiusa: essa dipende anche dalla risposta che noi possiamo darle". Jacques Derrida eredita da Heidegger il programma ermeneutico soprattutto per quanto concerne l'elemento distruttivo che smaschera i presupposti metafisici della tradizione occidentale. Ciò che impera sempre è una "*différance*" tra il segno e il senso. In

tale visione si può parlare di “panermeneutica”: “l’essere – spiega Grondin – non sarà più che un effetto della *différance*, perché esso resterebbe inattingibile fuori dai segni che lo esprimono”. Ecco il compito dell’ermeneutica: puntare non a comprendere, ma a interrompere la volontà di comprensione della metafisica.

Grondin mostra, in conclusione, l’acquisizione da parte della filosofia della complessità dei processi ermeneutici. La comprensione non può non essere raggiunta che mediante l’interpretazione dei segni – carattere, quello di segno, intrinseco delle determinazioni della realtà e che chiede, per sua natura, di essere interpretato – e le interpretazioni delle interpretazioni altrui relative a quei medesimi segni; essa, a sua volta, non può ontologicamente non darsi che grazie alle precomprensioni – innate (secondo alcuni filosofi), psicologiche, storiche, culturali – e al linguaggio.

I sentieri tracciati da tale riflessione, che coglie la relatività – non il relativismo – della verità ai suoi oggetti, contestualizzandoli e così approfondendola, sono molteplici: ai vari àmbiti ermeneutici il compito di percorrerli.

Il giorno del sole. Con san Giustino



di Carlo Nardi • Che “domenica è sempre domenica” ne erano già consapevoli i cristiani del primo secolo. Lo si rileva dal Vangelo secondo Giovanni – anni 90 circa, ambiente efesino? – a proposito dell’episodio del titubante Tommaso, «otto giorni

dopo» la risurrezione del Signore, vangelo che sembra confermare il ritrovo settimanale della comunità (Gv 20,26. cf. 19-29). Una sessantina di anni dopo, forse sempre nei dintorni di Efeso, Giustino, un laico, professore a suo modo di filosofia, in realtà di teologia, martire di lì a poco, ci racconta quel che succedeva ogni domenica. Lo aveva scritto in una lettera aperta, in un documento indirizzato all’imperatore Antonino Pio per dargli le credenziali di quella religione di un certo Cristo, venuta dalla inquieta Giudea ed ora diffusa a vasto raggio per il Mediterraneo con prospettive per alcuni preoccupanti, per altri, cristiani e simpatizzanti, prospettive promettenti. Che ci dice Giustino? Che cosa ci fa conoscere della situazione e degli usi del tempo?

Informa che i cristiani abitavano per lo più nelle città, le prime ad aver ricevuto la predicazione di un apostolo. Ma gruppi cristiani erano presenti anche nelle campagne. Un giorno della settimana era per loro importante, e probabilmente non solo, il giorno del Sole, che segue quello di Crono per i greci, il dio Saturno di latini. Difatti, anche tra i pagani, come già tra gli ebrei, si diffondeva una scansione del tempo per settimane, sulla base però di nomi astrali con relativi dèi: tant’è che quegli dèi si ritrovano nei nostri nomi dei giorni, da quello della Luna, il lunedì, a quello di Venere, il venerdì, dopo il quale per gl’inglesi c’è il *Saturday* “giorno di Saturno”, il nostro sabato, e *Sunday*, *Sonntag* per i tedeschi, il “giorno del Sole”.

Che si pensava con “giorno del Sole”? I greci e i romani d’un

tempo pensavano ad Apollo, dio della luce, detto anche Elio, il Sole, di cui porterà il nome l'imperatore Eliogabalo, devoto del "Sole invitto", identificato anche con Mitra, una divinità il cui culto spaziava, portato dai legionari, dalla Persia alla Britannia. I cristiani però non avevano dubbi: il vero Sole, salutato inconsapevolmente dai pagani, è Cristo, che il profeta Malachia aveva intravisto come «Sole della giustizia» (4,2) e Zaccaria salutava come «Sole che sorge dall'alto" nel suo cantico, inno mattutino nella preghiera della Chiesa (Lc 1,78): Sole soprattutto nel mattino della pasqua di Risurrezione, il primo "giorno del Sole", la prima domenica, la prima di una serie ancora in atto.

A questo proposito Giustino, filosofo e martire, illustrava ai suoi contemporanei: «Nel giorno del Sole tutti di comune accordo facciamo la nostra riunione, perché è il primo giorno, nel quale Dio, intervenendo sulla tenebra e la materia, fece il mondo (Gen 1,2-5), e Gesù Cristo, il nostro salvatore, in quel medesimo giorno risorse dai morti: difatti il giorno prima del giorno di Crono», il giorno prima del sabato, «lo avevano crocifisso e il giorno dopo quello di Crono, ossia il giorno del Sole», la domenica, «apparve ai suoi apostoli e discepoli, e diede loro questi insegnamenti che a nostra volta abbiamo comunicato a voi per un'indagine in merito». Così Giustino, filosofo e martire, ai suoi contemporanei.

Le virtù cardinali e la prudenza



di Gianni Cioli • Che cos'è una virtù? I filosofi e teologi medievali, come ad esempio san Tommaso d'Aquino, rispondevano che la virtù è un abito operativo buono, ovvero una disposizione interiore stabile che ci orienta a fare il bene con facilità e volentieri. Il vizio, al contrario è un abito operativo cattivo, che ci orienta a fare, con facilità e volentieri, il male. Le virtù, secondo questi autori, perfezionano le nostre facoltà, come

l'intelletto e la volontà, disponendoci a riconoscere ciò che è buono e a volerlo con fermezza. Esse ci portano a fare la cosa giusta, aiutandoci a distinguere ciò che giusto con chiarezza, facendoci desiderare con tutto il cuore, sostenendoci di fronte agli ostacoli e alle paure, e moderando la nostra istintiva attrazione per ciò che è piacevole affinché non deviamo facilmente dal sentiero del bene.

Le virtù, sostenevano i medievali, si possono acquisire con l'esercizio, ovvero con la ripetizione degli atti buoni, ma alla fine, nella loro compiutezza, esse sono essenzialmente un dono di Dio. Per questo motivo, per raggiungere appieno il loro obiettivo, le virtù cardinali – chiamate così perché intorno ad esse ruotano tutte le altre virtù morali – devono radicarsi nelle teologali, ovvero nella fede, nella speranza e, soprattutto, nella carità.

I filosofi antichi e i teologi medievali ritenevano, fra l'altro, che le virtù dovessero essere considerate, nel loro insieme, una sorta di organismo, ovvero sostenevano che ogni singola virtù, per funzionare, debba lavorare in sinergia con tutte le altre.

La prima delle virtù cardinali è la prudenza che potremmo definire come la capacità della persona matura di ottimizzare la propria ragione pratica per scegliere il bene. La prudenza

come la ragione pratica ha due volti – e proprio così la raffigura Giotto nella Cappella degli Scrovegni! – uno cognitivo e uno direttivo. Essa conosce e decide. Non si può infatti fare il bene prescindendo dall'impegno umile e paziente della conoscenza. Per cambiare in meglio la realtà bisogna prima accettarla per quello che è. A questo proposito san Tommaso ha segnalato tre parti integranti della prudenza: la memoria, presupposto necessario di ogni conoscenza obiettiva; la docilità, disponibilità ad apprendere dall'esperienza altrui; la solerzia, elasticità mentale irrinunciabile per misurarsi con la realtà. Ma la prudenza, come si è detto, ha anche un volto direttivo al quale corrisponde, come premessa, un'altra parte integrante: la provvidenza, ovvero la capacità di valutare se una determinata azione potrà ragionevolmente condurre alla realizzazione del bene. Naturalmente la prudenza non potrebbe esistere se non fosse sostenuta dalle virtù propriamente etiche che ruotano intorno alle altre cardinali. Il buon esercizio della ragione pratica presuppone infatti la considerazione e la rettificazione non solo della dimensione razionale della persona, ma anche di quella affettiva ed emotiva. La prudenza necessita in effetti di un amore previo per il bene e richiede, nella persona, una disposizione affettiva capace di accogliere ed eseguire le indicazioni pratiche della ragione.

**Il racconto di Matteo della
Risurrezione: rapporto su
(almeno) un tentativo di**

manipolazione



di Stefano Tarocchi • Il racconto matteo della Risurrezione è a mio avviso un esempio straordinario di come si può (tentare di) gestire una notizia scomoda e addirittura (tentare di) manipolarla per i propri fini. E non solo la notizia, ma lo stesso evento della risurrezione.

Il vangelo di Matteo è l'unico che rompe il silenzio sul giorno successivo alla sepoltura di Gesù, a rigore di logica il sabato che coincide con la Pasqua ebraica, quando racconta: «il giorno seguente, quello dopo la Parasceve, si riunirono presso Pilato i capi dei sacerdoti (lett: «i sommi sacerdoti») e i farisei, dicendo: «Signore, ci siamo ricordati che quell'impostore, mentre era vivo, disse: "Dopo tre giorni risorgerò". Ordina dunque che la tomba venga vigilata fino al terzo giorno, perché non arrivino i suoi discepoli, lo rubino e poi dicano al popolo: "È risorto dai morti". Così quest'ultima impostura sarebbe peggiore della prima!». Pilato disse loro: «Avete le guardie: andate e assicurate la sorveglianza come meglio credete». Essi andarono e, per rendere sicura la tomba, sigillarono la pietra e vi lasciarono le guardie» (Matteo 27,62-66).

Pilato, chiamato in causa, dalle autorità giudaiche che anticipano paradossalmente quanto dovrà avvenire e cercano di porvi rimedio alla loro maniera, decide di lasciare che siano i suoi interlocutori ad assicurare la custodia alla tomba.

Ricordiamoci di queste guardie, perché saranno la chiave del

(duplice) tentativo di manipolazione, accanto a chi le ha usate.

Piero della Francesca nel suo straordinario capolavoro conservato a San Sepolcro, le ha raffigurate immerse totalmente in quel sonno che esprime la distanza umana da un fatto così straordinario e al tempo stesso l'incapacità di contenere l'evento della Pasqua, che non è possibile manipolare (o addomesticare per i propri fini). Come quanti hanno pensato di aver trovato la soluzione al problema in sé, la negazione tout court della Risurrezione, attraverso il mezzo più elementare della corruzione: il denaro. E tutto questo nonostante che, in aggiunta alla custodia umana, la tomba fosse stata bloccata strategicamente con dei sigilli, violati non da ipotetici rapitori ma dalla potenza della manifestazione divina.

Nel racconto di Matteo, la risurrezione sfugge semplicemente alle guardie che dovevano custodire la tomba: l'unica reazione è quella davanti all'angelo che ha il compito di rotolare la pietra che tiene chiuso il sepolcro: solo «per lo spavento che ebbero di lui, le guardie furono scosse e rimasero come morte» (Matteo 28,64). Paradossalmente, queste guardie testimoniano l'infondatezza della ragione per cui erano state collocate alla tomba di Gesù: se la pietra era ancora al suo posto, non poteva essere stato rapito nessun corpo. E tuttavia nessun corpo era ormai nella tomba: «So che cercate Gesù, il crocifisso. Non è qui. È risorto, infatti, come aveva detto; venite, guardate il luogo dove era stato deposto» (Matteo 28,5-6).

L'evangelista ha, però, in serbo un'altra sorpresa: dalla tomba si dipartono due movimenti divergenti. Le donne che vanno ad annunciare ai discepoli l'evento della risurrezione, per convocarli in Galilea, dove lo vedranno (mentre esse già lo incontrano sulla loro strada); e alcune (non tutte!), le guardie che riportano l'accaduto ai loro mandanti (Matteo 28,11).

Tutto sembrerebbe indicare il fallimento della mossa precedente delle autorità giudaiche, in quella terra di nessuno che il potere disegna sempre per quelli che lo abitano, e sembrerebbe renderli immuni dal senso di fallimento.

Il potere mette a disposizione anche il denaro e il denaro emerge ancora nel racconto. Quindi gli esponenti dell'*intelligenza* di Gerusalemme decidono di mettere (ancora) mano alla borsa. Così, scrive ancora Matteo, i sommi sacerdoti «si riunirono con gli anziani e, dopo essersi consultati, diedero una buona somma di denaro ai soldati, dicendo: «Dite così: "I suoi discepoli sono venuti di notte e l'hanno rubato, mentre noi dormivamo". E se mai la cosa venisse all'orecchio del governatore, noi lo persuaderemo e vi libereremo da ogni preoccupazione» (Matteo 28,12-14).

Il denaro che ha fornito la custodia armata e fallimentare alla tomba corrompe ancora una volta, e paga chi ha totalmente mancato al proprio compito iniziale: pertanto «quelli presero il denaro e fecero secondo le istruzioni ricevute (lett: «come era stato insegnato loro»). Così questo racconto [*ho logos* nell'originale!] si è divulgato fra i Giudei fino ad oggi» (Matteo 28,15).

E qui nasce la seconda manipolazione, quella della notizia, condotta attraverso una sorta di parodia dello stesso *kerigma* cristiano, utilizzando la stessa identica terminologia, ancora più evidente nel testo originale.

Il potere tenta di piegare la verità della risurrezione, mostrando così la propria intima debolezza, e in aggiunta sostiene di poter manipolare anche l'autorità di Roma. Ha addirittura elaborato anche il suo "comunicato stampa": «Dite così: "I suoi discepoli sono venuti di notte e l'hanno rubato, mentre noi dormivamo"».

In esso non sostiene neanche che le guardie sono state

sopraffatte, ma sono venute meno nel loro compito perché sopraffatte dal sonno. Questa è l'ultima perfidia: al corrotto in pratica viene addossata anche la colpa e la responsabilità del corruttore.

Matteo, infine, aggiunge per il suo lettore che il «racconto» del rapimento si è diffuso fra i Giudei fino al giorno in cui viene scritto il «suo» racconto, quel Vangelo che è ancora oggi nelle nostre mani. Possiamo ritenere che è esattamente questo racconto, insieme a quelli di Marco, Luca (e Giovanni), a dare l'esatta ricostruzione degli avvenimenti relativi alla risurrezione: qui è come se le donne, anziché limitarsi ai soli discepoli, fossero arrivate fino a noi per chiamarci nella Galilea del nostro tempo, in cui vediamo ancora oggi presente e vivo il Risorto.

In cammino verso il sinodo (E)



di Basilio Petrà •

IL SINODO PANORTODOSSO E' UFFICIALMENTE CONVOCATO.

SI FARA' A CRETA DAL 18 AL 27 GIUGNO PROSSIMI.

Il 20 marzo u.s., in occasione della Prima domenica di

Quaresima, la “domenica dell’Ortodossia” nella quale si ricorda il trionfo sull’iconoclastia, il patriarca di Costantinopoli, Bartolomeo, ha pubblicato la lettera enciclica patriarcale e sinodale *Sulla convocazione del Santo e grande Sinodo della Chiesa ortodossa*. Essa è indirizzata a tutto il pleroma della chiesa ed è sottoscritta dallo stesso patriarca Bartolomeo e dai membri del sinodo patriarcale.

All’inizio, l’enciclica ricorda che la sconfitta dell’iconoclastia è dovuto al fatto che la Chiesa ha sempre seguito una sola via per distinguere la verità dalla falsità, cioè la via della sinodalità. “Il discernimento tra verità e menzogna, ortodossia ed eresia, non è sempre agevole [...]. La Chiesa Ortodossa in questa circostanza riconosce una sola ed unica autorità: il Sinodo dei suoi vescovi canonici. Senza decisione sinodale il discernimento tra ortodossia ed eresia non è possibile. Tutti i dogmi della Chiesa e i suoi sacri canoni recano il sigillo della sinodalità. L’Ortodossia è la Chiesa della sinodalità”.

La sinodalità si è espressa sempre a tutti i livelli della Chiesa, compreso il livello panortodosso ed ecumenico seppure non in tempi recenti. Ma “oggi –si dice nell’enciclica- ci troviamo nella gradita posizione di annunciare anche ufficialmente da questa sacra cattedra che, per grazia di Dio, con l’accordo di tutti i Primati delle Santissime Chiese Ortodosse, si realizzerà il Santo e Grande Sinodo –deciso già da cinquant’anni e più- dell’intera Chiesa Ortodossa nell’isola di Creta dal 18 al 27 giugno. I suoi lavori avranno inizio con una divina liturgia panortodossa celebrata a Iraclio nel sacro tempio di san Minas nel giorno grande e augurale di Pentecoste [19 giugno] e proseguirà poi nell’Accademia Ortodossa presso Colombario di Chania. La nostra Umiltà presiederà questo Santo e grande Sinodo circondata dagli altri Primati delle Chiese Ortodosse; parteciperanno come membri del Sinodo rappresentanze composte da prelati di tutte queste chiese”.

L'enciclica chiarisce quindi lo scopo principale del Sinodo: "mostrare che la Chiesa Ortodossa è la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, unita nei sacramenti, specialmente nella Divina Eucaristia, nella fede ortodossa e nella sinodalità". Si parla quindi dei temi in discussione al Sinodo: non vengono enumerati ma si dice chiaramente che essi toccano "problemi della struttura e della vita interne della Chiesa Ortodossa, che abbisognano di un'immediata sistemazione, e questioni riguardanti le relazioni dell'Ortodossia con il restante mondo cristiano oltre che la missione della Chiesa in questa epoca". Si riconosce che sono tanti i problemi scottanti dell'uomo contemporaneo ma si ribadisce che si è ritenuto necessario provvedere alle questioni interne prima di parlare all'esterno, cosa per altro doverosa. L'importante -vi si dice- è per ora realizzare questo "primo e decisivo passo" di sinodalità "a livello mondiale": ad esso altri potrebbero seguire in futuro.

Le parole conclusive dell'enciclica sono assai significative: "Il Santo e Grande Sinodo della Chiesa Ortodossa costituisce realmente un evento storico e solo a Dio ne affidiamo l'esito. Chiamiamo pertanto tutti i fedeli ortodossi del mondo, clero e popolo, a pregare il Dio Trino perché coroni con le sue benedizioni questo evento, perché per mezzo di esso la Sua Chiesa sia edificata e sia glorificato il Suo nome. I tempi sono critici e l'unità della Chiesa deve costituire l'esempio dell'unità per l'umanità dilaniata da divisioni e conflitti. Il successo del Santo e Grande Sinodo è questione di tutti i membri della Chiesa che sono chiamati a mostrare il loro interesse per essa. Già i testi concordati in modo panortodosso e sottoposti al Santo e Grande Sinodo sono pubblicati e sono posti a disposizione di ogni fedele di buona volontà per sua informazione e per suo aggiornamento, ma anche perché esprima la sua opinione e le sue attese nei confronti del Santo e Grande Sinodo"

I TEMI E I DOCUMENTI SINODALI

L'enciclica surricordata non enumera –lo abbiamo notato- i temi del Sinodo perché può rinviare al Comunicato del 27 gennaio u.s. con il quale la Sacra Sinassi dei Primate delle Chiese autocefale ortodosse (Chambesy, 21-28 gennaio) annunciava la decisione di tenere il Sinodo a Creta e faceva l'elenco dei sei documenti ammessi: *La missione della Chiesa Ortodossa nel mondo contemporaneo; La diaspora ortodossa; L'autonomia [ecclesiastica] e la modalità della sua proclamazione; Il sacramento del matrimonio e i suoi impedimenti; L'importanza del digiuno e la sua osservanza oggi; Relazioni della Chiesa Ortodossa con tutto il restante mondo cristiano.*

Per comprendere meglio il senso dell'elenco si ricordi che l'Agenda per il futuro Sinodo, stabilita dalla Prima Consultazione Panortodossa Presinodale (Chambesy, 1976) prevedeva 10 temi: La diaspora ortodossa; L'autocefalia e la sua proclamazione; L'autonomia e la sua proclamazione; I Dittici; La questione del calendario comune; Gli impedimenti matrimoniali; L'adattamento delle regole ecclesiastiche del digiuno; La relazione delle Chiese Ortodosse con il restante mondo cristiano; L'Ortodossia e il movimento ecumenico; Il contributo delle Chiese ortodosse locali alla prevalenza degli ideali cristiani di pace, libertà, fratellanza e amore tra i popoli, e all'abolizione della discriminazione razziale e delle altre discriminazioni

Di questi 10 temi, dunque, tre (autocefalia, dittici, calendario comune) non sono stati inclusi in nessun modo nell'Agenda finale; due (restante mondo cristiano, movimento ecumenico) sono stati unificati; l'ultimo ha modificato il titolo (*La missione della Chiesa Ortodossa nel mondo contemporaneo*).

Sono caduti in questi anni proprio quei temi che appaiono ancor oggi fortemente divisivi tra le Chiese ortodosse. Per altro, anche i sei documenti tematici confermati non hanno avuto tutti l'approvazione unanime dei Primate: quello sul

matrimonio e i suoi impedimenti non ha avuto ad esempio l'approvazione di due patriarcati (Antiochia, Georgia). In questi mesi poi non sono mancate forti critiche da parte georgiana -ma anche serba e bulgara- nei confronti del documento *Relazioni della Chiesa Ortodossa con tutto il restante mondo cristiano*

PUBBLICIZZAZIONE DEI DOCUMENTI, IL COINVOLGIMENTO DEI FEDELI, IL DIBATTITO TRA LE CHIESE

L'enciclica, sollecitando i fedeli tutti, clero e popolo, a esprimersi sui documenti e a rendere note le proprie attese, ha ripreso pienamente e ridato forza a quanto già affermato dal *Comunicato* dei Primati.

Già dalla fine di gennaio, infatti, i testi dei documenti tradotti in varie lingue sono stati resi accessibili¹. Subito si sono attivate iniziative di riflessione e di discussione su di essi.. Degna di particolare nota è l'iniziativa lanciata dalla *Orthodox Theological Society in America* insieme con l'*Orthodox Christian Studies Center* della Fordham University (NY): tanto i membri dei due organismi quanto gli studiosi ortodossi di tutto il mondo sono stati invitati a costituire gruppi di lavoro di 4-6 persone per preparare proposte di 250 parole o meno focalizzate (poi estese fino a 1000) sul contenuto di uno dei documenti preparati per il Sinodo.

Da pochi giorni è stato inviato a tutte le Chiese ortodosse un testo contenente proposte migliorative (sul senso della missione come testimonianza, sulla nozione di *liturgy after liturgy*, sul dialogo interreligioso basato sull'economia dello Spirito, ruolo delle donne ecc) del documento sinodale su *La missione della Chiesa Ortodossa nel mondo contemporaneo*, un testo sottoscritto da 15 teologi, tanto membri del clero quanto laici, uomini e donne (tre, tutte greche).

Di grande interesse è stato il Seminario che si è tenuto l'11 marzo a Mosca, presso l'Istituto Teologico Santi Cirillo e

Metodio, durante il quale ha parlato per mandato del patriarca di Costantinopoli il metropolita di Francia Emmanuel e c'è stato uno scambio di opinioni con il metropolita Hilarion, Presidente del DECR. Quest'ultimo, infatti, ha richiamato da una parte il principio fondamentale adottato per l'accoglienza sinodale dei documenti e delle correzioni, cioè quello del consenso delle delegazioni e non dei singoli membri delle delegazioni. Le differenze possono esserci ma rimangono una questione interna alle delegazioni, il voto è uno solo per ogni delegazione. Dall'altra ha richiamato alcune divergenze già manifestatesi tra le Chiese. Così ne riferisce il resoconto pubblicato in inglese dal DECR: "Uno dei documenti, *Il Sacramento del matrimonio e i suoi impedimenti*, è stato discusso nel gennaio ultimo, Esso fu firmato da tutte le Chiese, eccetto i rappresentanti della Chiesa di Antiochia e Georgia. «Come sappiamo» ha detto il metropolitan Hilarion, «la Chiesa ortodossa di Georgia ha obiezioni fondamentali nei confronti del documento: la menzione della possibilità di contrarre matrimoni con cristiani non ortodossi e della possibilità di benedire tali matrimoni seguendo il principio dell'*Oikonomia* provoca forti critiche in questa Chiesa». Il documento, *Relazioni della Chiesa Ortodossa con tutto il restante mondo cristiano*, è stato firmato da tutte le Chiese Ortodosse nelle Conferenza presinodale del 2015. Tuttavia, dopo che si sono tenute la Conferenza e la Sinassi, il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa di Georgia, nella sessione del 12 febbraio 2016, ha rigettato il documento, poiché ci sono alcune fondamentali correzioni e commenti ad esso. Inoltre, le Procedure di lavoro del Sinodo non sono state sottoscritte dalla delegazione della Chiesa ortodossa di Antiochia".

Il metropolita Emmanuel non ha dato propriamente risposta, si è limitato a dire che si tratta di capire bene i motivi dei rifiuti e delle dispute tra le Chiese.

L'INTERVENTO DI CHRISTOS YANNARAS

Nei suoi interventi domenicali sull'importante giornale

ateniese *Kathimerini* Christos Yannaras, uno dei maggiori intellettuali ortodossi della fine del secolo XX e dell'inizio di questo, è tornato due volte (la domenica 5 e la domenica 3 marzo) sul Sinodo. Egli ha riflettuto in particolare sul senso dell'aggettivo *Grande* con cui è indicato il Santo Sinodo che si terrà a giugno.

'Grande', si chiede, in senso numerico ? Certamente no. A questo sinodo non partecipano tutti i vescovi diocesani. Si adotta infatti il principio della rappresentanza, un principio inconcepibile nell'Ortodossia, secondo Yannaras.

'Grande' per i temi che affronta ? A parer suo, no davvero ! "Sono temi «piccoli», letteralmente insignificanti, del tutto senza rapporto con l'illuminazione di «senso» dell'esistenza, del mondo, della storia".

Le parole che dice sulle opzioni tematiche del Sinodo sono davvero dure. Vale però la pena di ricordarle:

"Il dubbio che scaturisce da questa tematica sinodale è questo: come si differenzia oggi la Chiesa nella coscienza dei vescovi da un qualsiasi organismo «mondano» di pubblica utilità ? Porta la Chiesa una luce di «senso» all'esistenza e alla coesistenza degli uomini oppure la sua «missione» è solo l'imitazione delle competenze delle Nazioni Unite («contributo alla prevalenza della pace, giustizia, libertà» ecc). Quale proposta radicale porterebbe [invece] il Sinodo se credesse davvero che il «programma sociale» e la dinamica della Chiesa è sempre la viva «parrocchia-comunità» ? Perché trovino un tetto anche le relazioni di comunione vitale, libere dalla chiusura nella vita senza amore di un individualismo ben assicurato.

Tutti si aspetterebbero un Sinodo ecclesiale che organizzasse oggi la «Diaspora» ortodossa in diocesi e parrocchie non sottoposte al contagio pestilenziale del nazionalismo delle chiese nazionali.

Un Sinodo che mostrasse e illuminasse l'insuccesso-peccato dell'Ortodossia oggi: avere smembrato il corpo unico della Chiesa «universale (cattolica)» in «patriarcati nazionali» e in «autocefalie» nazionali. Un Sinodo che avvertisse, con dolore e con affetto, specialmente gli Ortodossi Russi «fratelli nella chiesa» che la sottomissione dei loro vescovi all'egemonia neozarista dei loro capi mondani conduce inevitabilmente alla loro scissione dalla Chiesa «universale».

E' una prova di decadente confusione e disorientamento che un Sinodo ecclesiale tratti di condizioni come «autonomia» e «autocefalia» delle Chiese invece di condizioni di funzionalità della sinodalità, dal momento che senza di essa l'evento ecclesiale si aliena in un'ideologia e una religione per il consumo psicologico. Anche solo per motivi di serietà e coerenza, il tema che giustificerebbe oggi la convocazione di un Grande Sinodo potrebbe essere forse: qual è il contenuto ecclesiologico, nell'ora presente, della parola «patriarcato»? Ed insieme la domanda: «salvezza», nel linguaggio cristiano, significa una riuscita individuale o l'esistenza vissuta comunionalmente (ecclesialmente) nell'amore ?

La salvezza del matrimonio nel globalizzato «modello» individualistico di modo di vita è fatica sprecata. Il buon annuncio dell'esperienza della Chiesa non si intrappola in discussioni utopiche. «Illumina» però la differenza tra contratto e mistero sacramentale. E «mistero sacramentale» in greco ha sempre significato la conoscenza acquistata non attraverso l'intelligenza ma con l'esperienza della partecipazione. Così un Sinodo della Chiesa può solo testimoniare il matrimonio come impresa dell'eros vero, un'impresa di superamento e donazione di sé.

Infine, riguardo al digiuno, appare incomprensibile che un Sinodo ecclesiale lo recepisca come obbligo meritorio, conseguentemente come individualistico, e mercanteggi l'ascesi con la mentalità di un giudaismo legalistico. Nella Chiesa il digiuno è di fatto un «modo» di liberazione

dall'individualismo, cosicché l'assunzione del cibo obbedisca all'unità dei modi condivisa ecclesialmente e la necessità della sopravvivenza si trasformi in libertà”.

I Essi sono resi accessibili sul sito del DECR (*Department for External Church Relations*) della Chiesa Ortodossa Russa. I passi citati sono dalla redazione inglese di essi.

Francescanesimo dove meno te lo aspetti



di Giovanni Campanella • Nel mese di Settembre 2015, la Armando Editore ha pubblicato *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna – Una via all'umano e al civile dell'economia*, scritto da Oreste Bazzichi e con prefazione di Stefano Zamagni. «Oreste

Bazzichi è docente di Filosofia sociale ed Etica economica alla Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura – Seraphicum (Roma). Collabora a diversi periodici e fa parte della redazione della rivista scientifica “La Società”. Dal 1968 al 2005 ha svolto la sua attività professionale come funzionario e poi come dirigente della Confindustria. Essendo laureato anche in teologia, ha approfondito i rapporti tra etica ed economia, soprattutto con una particolare attenzione alla dimensione storica» (copertina).

Lo scopo dichiarato del libro è sottolineare il fondamentale apporto dei pensatori francescani allo sviluppo del pensiero

economico e dell'agire economico lungo i secoli (non è tuttavia trascurato il contributo di San Tommaso d'Aquino). Quando Bazzichi analizza il pensiero di filosofi ed economisti al di fuori della cerchia francescana si preoccupa di cogliere gli influssi che la riflessione francescana ha avuto su di essi. Il libro è ricchissimo di interessanti informazioni su noti personaggi della storia cristiana ed economica e su diversi contesti socio-culturali. Evidenzia pregevolmente legami tra fede ed economia.

A mio avviso, è un po' debole quando in qualche passaggio si smarca dall'ambito economico e si avventura in speculazioni di teologia pura, come ad esempio nel secondo capitolo, incentrato su Gioacchino da Fiore. Giudica forse un po' troppo sbrigativamente l'epoca della Riforma Cattolica: Bazzichi usa il termine *Controriforma*, nel cui clima, secondo lui, «dominato non solo da una decadenza economica e da una rassegnazione politica, ma anche da un'attività oppressiva di ogni pensiero sospetto di eresia o di anticonformismo, gli intellettuali scarseggiano e quelli che si fanno notare non hanno creato un seguito riconoscibile, anche se hanno lasciato un'eredità di pensiero universale» (p. 161). Sbrigativa è probabilmente anche la sua valutazione negativa della posizione della Chiesa medievale riguardo all'interesse, posizione che è stata riabilitata invece da studiosi del calibro di Keynes, Schumpeter e Dempsey. Inoltre affermare che il bene scarso è «da sempre l'oggetto della scienza economica» (p. 212) potrebbe non essere condivisibile per Zamagni, che pur ha scritto la prefazione al libro (cfr. pp. 42-43 del suo piccolo ma profondo saggio *Prudenza*).

Nel complesso, l'opera di Bazzichi rimane comunque di grande interesse. Il discorso segue una chiara linea cronologica che parte dalla nascita delle prime università, passa dalla fioritura dell'economia comunale toscana, dai primi teologi e predicatori francescani, da una breve ma intrigante parentesi su Sant'Antonino da Firenze, dalla nascita dei Monti di Pietà,

dal rigoglio settecentesco del pensiero economico civile (comprendendo anche un sorprendente Smith, che ultimamente non finisce di stupire dopo essere stato frainteso per secoli) e approda infine alla progressiva rottura tra economia ed etica (le conseguenze di tale rottura sono oggi palpabili).

La prima parte del primo capitolo delinea un quadro dettagliato del dinamico contesto economico del Basso Medioevo, evidenziandone luci e ombre. A metà del primo capitolo il libro lascia l'analisi della storia economica *stricto sensu* e da lì in poi si dedica soprattutto ma non esclusivamente alla riflessione sulla storia del pensiero economico, iniziando a richiamare brevemente alcune teorie sulla moneta e mettere in luce tratti salienti delle tesi economiche di San Tommaso d'Aquino.

Acquisisce poi preponderanza la disamina delle idee dei primi seguaci di San Francesco d'Assisi. «Accanto e in aggiunta al tema della povertà si è innestata l'idea che la *sancta rusticitas* francescana non consentisse ai frati un'adeguata attività intellettuale. Niente di più falso. Basta ricordare i primi "maestri" dell'Università di Parigi (Alessandro di Hales, San Bonaventura, Giovanni Duns Scoto, Alessandro Bonini di Alessandria, Aimone di Faversham, Gilberto di Tournai, ecc.) e dell'Università di Oxford (Roberto Grossatesta, Adamo Marsch, ecc.). Non è corretta, quindi, l'interpretazione che considera S. Francesco contrario agli studi e alla cultura. Si tratta di un equivoco che non tiene in considerazione il suo esatto pensiero. Difatti, l'ammonizione che egli rivolge ai frati nella *Regula bullata*: "Se non sanno di lettere non si curino di apprenderle" (c. 9), altro non significa che nel movimento francescano c'è posto anche per gli indotti. Tanto è vero che S. Bonaventura nell'*Expositio super Regulam Fratrum Minorum* interpreta la volontà di Francesco nel senso di un incoraggiamento a studiare la teologia, senza la quale non sarebbe possibile neanche la predicazione» (p. 87). «(...) i pensatori francescani, attraverso una elaborazione teoretica

ed un'azione pratica, suggerite dal vivere quotidiano in mezzo al popolo ed alle sue esigenze materiali e spirituali, iniziano a costruire le fondamenta del sistema socio-economico ed etico-politico; in questo senso si può parlare di una vera e propria Scuola di pensiero francescano anche in campo etico-economico, nella cui analisi si trova la connessione tra produttività del capitale e produttività del lavoro. (...). Protagonisti e fondatori dei primi concetti socio-economici (utilità sociale della mercatura, produttività del denaro, valore economico e giusto prezzo, mercato monetario, ecc.) furono – anche se non in modo esclusivo, ma significativo – i teologi francescani del XIII e XIV secolo, che formarono la prima “scuola” economica, da cui è emerso il moderno spirito del capitalismo sano e dal volto umano, improntato sull'etica e l'antropologia sociale: Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni Duns Scoto, Alessandro Bonini di Alessandria, Guglielmo d'Ockham, Astesano di Asti, Gerardo di Odone, Alvaro Pelagio, Bartolo da Sassoferrato, Francesco da Empoli e Guglielmo Centauri. Nella storia del pensiero economico comincia a prendere consistenza la convinzione che i frati francescani, nelle loro aspre polemiche, sorte nell'ambito dell'Università di Parigi, prima con i secolari (i maestri appartenenti, cioè, al clero diocesano) e poi anche con i frati domenicani, abbiano creato un linguaggio nuovo, quello della povertà funzionale allo sviluppo socio-economico; un orizzonte dottrinale e terminologico che, attento alle crescenti complessità sociali e dei relativi problemi di sopravvivenza, produce una strumentazione etica e teorico-pratica a disposizione della politica e dell'economia (governanti, mercanti, commercianti, cambiavalute)» (pp. 91-93).

Poco dopo la metà del libro sono interessantissimi i paragrafi che Bazzichi riserva a San Bernardino da Siena (1380-1444) e Sant'Antonino da Firenze (1389-1459). «Nel campo di osservazione di entrambi i teologi e predicatori – il primo francescano e il secondo domenicano, debitori in materia socio-economica del pensiero dei teologi della Scuola

francescana precedente – c'è un palcoscenico privilegiato, unico al mondo: la situazione culturale, economica, sociale e civile della Toscana, che vive una svolta memorabile, passando da un'economia monetaria a una creditizia, alla quale l'Europa arrivò, in modo generale e definitivo, soltanto alla metà del XIX secolo» (p. 133). «Dal distacco quasi eremitico e dalla *sancta rusticitas*», San Bernardino «portò i confratelli alla predicazione, al contatto con il popolo, all'azione religiosa e sociale, alla cultura morale, giuridica e umanistica, senza titoli accademici e senza cattedre universitarie, ma organizzando via via gli studi e amando i libri, guadagnando stima e notorietà» (p. 134). «(...)», condanna i mercanti che fanno incetta di viveri per farne aumentare i prezzi, e che perciò determinano situazioni artificiali di carestia e di fame. Conosce bene i problemi del finanziamento mercantile, ottenuto attraverso rischiose operazioni bancarie. Dimostra di essere ben informato su certe attività commerciali e finanziarie come puro e pericoloso gioco speculativo, che spesso determinava fallimenti e disastri economici. A proposito di queste ultime attività speculative, Bernardino più volte dal pulpito denunciò la pericolosità, anche sociale, di certi contratti, come i "barocchi", gli "scrocchi" o i "ritrangoli", con i quali si voleva meglio camuffare l'usura. (...) "Meglio ti sarebbe che quelli denari (che "accumuli come feticci") tu gli mettesse nella tua bottega in mercanzia, che tenergli morti come tu fai"; così Bernardino si rivolgeva agli imprenditori nella predica a loro dedicata ("una delle più utili che voi aviate da me udite") nel Campo di Siena nel 1427. Il profitto personale, per essere eticamente giustificato, deve essere agganciato all'utilità pubblica» (pp. 139-140). Anche Sant'Antonino Pierozzi, arcivescovo di Firenze e contemporaneo di San Bernardino, aveva una buona conoscenza dell'economia della sua epoca. La terza delle quattro parti della sua *Summa theologica* o *Summa moralis* (opera che ebbe subito un enorme successo e diffusione in tutta Europa) «presenta un esame delle forze produttive e lavorative, illustrando i processi produttivi e organizzativi

dell'industria tessile. Nella penetrante rassegna, le figure degli operatori sono esaminate nel vivo della loro funzione imprenditoriale e artigiana, aprendo qua e là sprazzi di luce sulle strutture tecnico-economiche, sul sistema sociale e sulle forme di avanzata civiltà raggiunte dalla Toscana quattrocentesca. Significativa, in questa rassegna analitica (che potremmo definire di umanistico empirismo) è l'analisi sulla giustificazione del profitto, dove Antonino si rifà in larga misura a San Tommaso; però aggiunge importanti osservazioni desunte dal pensiero della tradizione francescana, secondo la quale il problema degli scambi è una questione economica che attiene alla politica economica, perché lo scopo ultimo dell'attività commerciale è di fornire alle famiglie o alla comunità beni e servizi. La ricerca del profitto fine a sé stesso è riprovevole, perché il desiderio di guadagno non conosce limiti ma si spinge all'infinito; perché possa essere giustificato deve essere moderato e diretto a un fine sociale: sostegno della famiglia, opere di carità, bene della comunità. Nell'analisi economica Antonino dà il meglio di sé quando tratta di situazioni concrete. La sua descrizione delle frodi commesse nei vari commerci è ricca di dettagli sugli strumenti usati dai mercanti per i propri guadagni, e passa in rassegna una copiosa casistica. Le frodi non riguardano soltanto i vari comparti del settore industriale e dell'edilizia, ma anche l'attività dei farmacisti, degli intermediari finanziari, degli autisti, degli amanuensi» (pp. 142-143).

Dopo aver presentato una breve storia dei Monti di Pietà, Bazzichi illustra tratti del pensiero economico di studiosi non francescani – ma più o meno debitori del pensiero francescano – quali Luis de Molina, Juan de Mariana, Juan de Lugo, Leonardo Lessio, Huig Van Groot (Ugo Grozio), Samuel Pufendorf, Giovanni Botero, Antonio Viera, Paolo Segneri, Martino Bonacina, Bernardo Davanzati Bostichi, Antonio Serra, Geminiano Montanari. Presenta poi i massimi esponenti della Scuola napoletana, ossia gli abati Antonio Genovesi

(1713-1765) e Ferdinando Galiani (1728-1787), e della Scuola milanese, cioè Pietro Verri (1728-1797) e Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). Successivamente è messa in luce l'inaspettata vicinanza tra Adam Smith (1723-1790) e il pensiero economico civile delle suddette Scuole. Sono esaminate le due principali opere del filosofo ed economista scozzese: *Teoria dei sentimenti morali* (1759) e *La ricchezza delle nazioni* (1776). Un paragrafo aggiuntivo è dedicato al concetto chiave della mano invisibile.

Prima delle considerazioni conclusive, è descritto il progressivo distanziamento dell'individuo dalla comunità, dell'economico dal civile. George Wilhelm Friedrich Hegel, Jeremy Bentham e Vilfredo Pareto contribuirono ad accelerare tale rottura. Secondo Bazzichi, essa fu invece ritardata da Jean Charles Léonard Sismonde de Sismondi e dal pensiero sociale cattolico (nell'impegno nel ribadire il legame tra la felicità dell'individuo e il bene della comunità) nonché dalla Scuola socio-economica austriaca, fondata da Karl Menger (1840-1921). Bazzichi coglie un nesso tra i principi di questa Scuola e quelli della Scuola francescana. In realtà, l'idea che la Scuola austriaca abbia contrastato la rottura non appare *in toto* condivisibile (si veda p. 40 e seguenti di *Prudenza* di Zamagni). Semmai, essa ha forse incentivato l'emersione dell'individualismo. Tuttavia, Bazzichi vuole probabilmente sottolineare che gli austriaci ebbero il merito di sottolineare l'importanza della libertà del singolo, non irreggimentabile in sistemi statali totalitari architettati per pianificare e orientare le scelte dei cittadini verso un traguardo ritenuto ottimale dall'alto.

«Tra l'economia civile, dunque, basata su un'antropologia relazionale, che ha nell'Umanesimo la sua essenza, e l'economia del dopo Smith si viene a creare una profonda frattura: si afferma la componente meno civile del suo pensiero e l'economia diviene l'ambito dei soli rapporti strumentali. I due concetti ben distinti, come felicità e

utilità, si identificano in modo artificioso» (p. 193). A dire il vero, la felicità concerne la relazione tra persone mentre l'utilità concerne la relazione tra persona e cose. L'*oikonomia*, in quanto "legge della casa", deve tornare a scoprire il suo originario legame con la casa, con il far parte di una comunità e di un creato, come posto in luce dall'enciclica di Papa Francesco *Laudato sì*, ispirata al paradigma del pensiero francescano.

Quando la fede non è un'idea



di Alessandro Clemenza • Per chi è in qualche modo addentro nella teologia, l'ultima intervista rilasciata al Papa emerito Benedetto XVI muove almeno due sentimenti. Il primo può essere così espresso: l'esercizio del teologo non è

una professione che termina con il pensionamento, ma è vita, è un continuo dinamismo suscitato da un particolare sguardo sulla realtà. In questo senso, Benedetto XVI è veramente un teologo, non tanto per la carriera accademica percorsa, quanto piuttosto per quell'occhio prospettico con cui legge e interpreta le situazioni, da quelle più fondative della fede a quelle di attualità.

C'è anche un secondo sentimento: è quasi evidente che, col passare degli anni di un uomo, il pensiero teologico possa, da un lato, raggiungere sempre maggiori profondità, dall'altro, essere espresso attraverso un linguaggio sempre più semplice, comprensibile a tutti, pure a coloro che non coltivano tale scienza. Anche in questo, Benedetto XVI mostra

esperienzialmente come la vera teologia scaturisca non da una mera concettualizzazione, ma da un cuore che non si sottrae all'intelligenza e sa scavare a fondo. Tornano alla mente qui le parole pronunciate da Papa Francesco nell'ultima Messa Crismale: «Ognuno di noi sa in quale misura tante volte siamo ciechi, privi della bella luce della fede, non perché non abbiamo a portata di mano il Vangelo, ma per un eccesso di teologie complicate». La vera teologia è quella che nasce dall'esperienza di uno sguardo di fede sulla realtà, e non – per tornare alle parole dell'omelia di Francesco – da un «eccesso di spiritualità “frizzanti”, di spiritualità “light”».

Diversi sono i temi trattati in questa intervista; tra tutti, ci soffermiamo almeno su due di grande attualità: la “dimensione ecclesiale della fede” e il “movimento della misericordia”.

Per quanto concerne il primo tema, è interessante vedere come il Papa emerito passi da un contesto tipicamente antropologico ad uno ecclesiologico; se è vero, infatti, che la fede è ciò che di più intimo e personale ci sia nell'uomo in relazione a Dio, è altrettanto vero che essa è inseparabile dalla comunità, poiché l'incontro personale con Cristo introduce il singolo *io* all'interno di un *noi*: «L'incontro con Dio significa anche, al contempo, che io stesso vengo aperto, strappato dalla mia chiusa solitudine e accolto nella vivente comunità della Chiesa». La realtà più interiore dell'uomo è il luogo in cui avviene una spinta verso l'esteriorità: la fede ha proprio a che fare con questo continuo gioco tra interiorità ed esteriorità. Essa non nasce dall'interno dell'uomo, «non è un prodotto della riflessione e neppure un cercare di penetrare nelle profondità» del suo essere, ma scaturisce dall'ascolto (*fides ex auditu*) della Parola attraverso cui Dio, «dal di fuori», interpella l'uomo. E questa provenienza della fede dall'esterno ha a che fare con la comunità: «Perché io possa credere ho bisogno di testimoni

che hanno incontrato Dio e me lo rendono accessibile».

Ma anche la comunità, quello spazio all'interno del quale il singolo *io* viene inserito, in risposta all'ascolto di Dio, non trova in sé la propria origine e causa, proprio in quanto «non è un'assemblea di uomini che hanno delle idee in comune e che decidono di operare per la diffusione di tali idee», ma «è stata creata da Dio e viene continuamente formata da Lui». Anche la Chiesa, dunque, trova fuori di sé quella forza dinamica che l'ha fatta essere e che continua a farla essere. Al di là del ritmo tra interiore ed esteriore viene qui ribadita un'altra grande verità, di portata ecclesiologica e antropologica: Dio porta all'essere la sua creatura nel momento della creazione, e continua a donarle continuamente l'essere lungo il tempo.

Questo gioco tra interiorità ed esteriorità è un tema tipicamente agostiniano: trapela, dunque, anche in quest'intervista, quella matrice che ha caratterizzato il pensiero di Benedetto XVI sin dalle prime opere giovanili.

Il secondo tema degno di nota potrebbe essere sintetizzato come "il movimento della misericordia". Il Papa emerito affronta questo argomento nel rispondere a una domanda circa la dottrina della giustificazione, in rapporto alla teologia di Lutero. Tale riflessione, che concerne la relazione tra Dio e uomo, viene fatta alla luce dell'idea della misericordia di Dio, la quale ha in sé un duplice dinamismo: quello di Dio che si china verso l'uomo, e quello dell'uomo che, consapevole della propria miseria, è in attesa che Dio si pieghi con tenerezza su di lui per raccogliarlo e rialzarlo. Ed è proprio a partire dal tema della misericordia di Dio, tanto caro a Papa Francesco, che Benedetto XVI reinterpreta il nucleo centrale della dottrina della giustificazione.

Tante sarebbero ancora le cose da mettere in luce. Quello però che più sorprende è la grandezza di un uomo che, con grande semplicità e coraggio, continua a testimoniare uno sguardo

“calamitato” da Cristo.

Scuola, famiglia e quell'alleanza educativa che non c'è (o quasi)



di Stefano Liccioli • «I genitori non rimproverino gli insegnanti, ma i figli». La stampa ha sintetizzato così un passaggio di un discorso che Papa Francesco fece nel maggio del 2015 a proposito del tema famiglia ed educazione. Si potrebbe dire che il Santo Padre

abbia toccato un tasto dolente, quello dei rapporti tra scuola e famiglie che, stando almeno al caso italiano, sono sempre più tesi, sempre più litigiosi. Infatti se in passato (un tempo che sembra ormai molto lontano) agli occhi dei genitori avevano sempre (o quasi) ragione gli insegnanti, ora la prospettiva è capovolta e sul banco degli imputati ci finiscono spesso i docenti, rei di essere troppo severi e esigenti oppure superficiali e svogliati. Tutto ciò al fine di assolvere e giustificare sempre i figli dalle proprie colpe scolastiche e non solo. Quello che è entrato in crisi è il rapporto di fiducia tra scuola e famiglia perché iscrivere un figlio ad un istituto scolastico non è un mero atto burocratico, ma un vero e proprio atto di fiducia: i genitori affidano i loro ragazzi a persone che influiranno su di loro con le proprie idee, con il proprio orientamento alla vita. E questo avviene anche in quei contesti educativi che si dice

essere "neutrali" come la scuola statale perché qualsiasi relazione tra un adulto ed un giovane è una relazione in cui l'adulto gioca, volente o nolente, il ruolo di formatore. Questo rapporto fiduciario, si diceva, è entrato però in crisi: i genitori non riescono spesso a vedere negli insegnanti delle guide autorevoli per i loro figli e le correzioni (non solo didattiche) che essi rivolgono ai ragazzi vengono avvertite dalle famiglie non come delle indicazioni su cui lavorare, bensì come delle intromissioni, come dei giudizi sul loro operato di madre o padre. Gli insuccessi dei figli vengono vissuti come propri insuccessi ed a questo i genitori reagiscono con frustrazione, una frustrazione che sovente si trasforma in un atto d'accusa ingiustificato ed a volte usando toni aggressivi, contro la scuola.

D'altra parte questo patto fiduciario è entrato in crisi anche perché i docenti hanno smesso di vedere nei genitori degli alleati ed hanno rinunciato a cercare un rapporto di collaborazione con loro, dimenticando che non bisogna mai arrendersi.

Proviamo, anche con l'aiuto del magistero, a ristabilire i corretti rapporti tra scuola e famiglia. La *Gravissimum educationis* recita: «I genitori, poiché hanno trasmesso la vita ai figli, hanno l'obbligo gravissimo di educare la prole: vanno pertanto considerati come i primi e principali educatori di essa. Questa loro funzione educativa è tanto importante che, se manca, può appena essere supplita» (*Gravissimum educationis*, n. 3). Anche la *Lumen gentium* afferma che i genitori sono i primi responsabili dell'educazione dei loro figli (*Lumen gentium*, n. 11). Non solo dell'educazione alla fede, ma dell'educazione in generale. Essi hanno la prima responsabilità di tale formazione, anche se non ne sono gli unici attori, hanno cioè bisogno nel realizzare il suo compito specifico del sostegno di altre agenzie educative come la scuola appunto. Cercare un sostegno non vuol dire però concedere una delega in bianco a professori, catechisti o altri formatori perché non si ha tempo per i propri figli a

causa del lavoro o perché ci sente inadeguati (quasi imbarazzati) di fronte alle nuove esigenze dei figli, diventando per reazione apprensivi e paralizzati dalla paura di sbagliare. Nel suddetto discorso Papa Francesco osserva che in questi casi spesso le famiglie si affidano ai cosiddetti "esperti", «che hanno occupato il ruolo dei genitori anche negli aspetti più intimi dell'educazione. Sulla vita affettiva, sulla personalità e lo sviluppo, sui diritti e sui doveri, gli "esperti" sanno tutto: obiettivi, motivazioni, tecniche. E i genitori devono solo ascoltare, imparare e adeguarsi».

E' ora che i padri e le madri, esorta il Santo Padre, ritornino dal loro esilio – perché si sono autoesiliati dall'educazione dei figli -, e riassumano pienamente il loro ruolo formativo.

In questo la scuola (se anch'essa fa un cammino di conversione e di maggiore attenzione a questi processi piuttosto che a tanti, troppi adempimenti burocratici) può essere davvero di aiuto in nome di un'efficace e ricostituita alleanza educativa che vede i genitori non limitarsi a controllare l'operato degli insegnanti, ma a collaborare con loro per il bene dei ragazzi e delle ragazze.