

Silvano Piovanelli e la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale



di Stefano Tarocchi • La recente scomparsa, il 9 luglio 2016, del cardinale Silvano Piovanelli, arcivescovo emerito di Firenze, è stata l'occasione per approfondire la memoria su questo prete fiorentino,

indubbiamente molto amato da tutti, laici e preti, credenti e non credenti, che l'arcivescovo Giovanni Benelli volle suo stretto collaboratore. L'allora proposto di Castelfiorentino passò da pro-vicario a vicario generale e quindi vescovo ausiliare, fino a quando nell'improvvisa scomparsa del cardinale Benelli fu nominato da Giovanni Paolo II arcivescovo di Firenze, ruolo che ha ricoperto fino al 2001, quando si è ritirato alla pieve di Cercina e quindi al Convitto Ecclesiastico, nel viale Machiavelli.

Fra tutte le grandi scelte del cardinale Silvano se ne ascrivono due in particolare che sono finite in secondo (o terzo) piano: la rete dei settimanali diocesani e la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale.

Di altre si dovrà necessariamente riaprire la lettura: un esempio per tutte il Sinodo Diocesano, il 34° della storia e il primo celebrato dopo il Concilio Vaticano II (1988 – 1992). Chi scrive ne ha parlato nell'ultimo colloquio che ho avuto con lui venti giorni circa prima della morte: potei vedere nella grande sofferenza della malattia gli occhi illuminarsi rammentando le figure di preti fiorentini ormai scomparsi che vi collaborarono (uno per tutti: don Enrico Chiavacci, messo a capo della commissione teologica, alla

quale Piovanelli chiamò anche il sottoscritto a far parte).

Proprio Enrico Chiavacci, insieme a Valerio Mannucci, Lino Randellini, Gino Ciolini, e Raffaello Parenti, Mario Lupori, furono protagonisti nell'immediato post concilio di quel movimento, che arricchitosi via via di altri prestigiosi teologi di varie discipline che portarono dapprima all'*affiliazione* la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana (1976), durante l'ultimo periodo dell'episcopato di Ermenegildo Florit, e poi dopo il breve mandato del cardinale Benelli, all'*aggregazione* (1990) la medesima facoltà della PUG, intensamente cercata da Valerio Mannucci, come primo passaggio dallo Studio Teologico Fiorentino alla costituenda facoltà.

Qui non è nemmeno il caso di rammentare che questo percorso era nato molto lontano: sia detto senza polemica per quanti nel corso degli anni si sono chiesti il senso di una facoltà di Teologia a Firenze (e forse hanno operato neanche troppo nascostamente in questa direzione...), con le università romane a così breve distanza. Seguendo questa logica – mi si permetta la franchezza – da circolo ricreativo, molte altre realtà potrebbero essere discusse.

La nascita dello *Studium generale florentinum* (31 maggio 1348 con papa Clemente VI) ne è un esempio. L'attività di quella che si chiamò l'Università dei teologi di Firenze, confermata successivamente da papa Leone X nel 1515, proseguì di fatto inalterata fino al 1931, quando la Costituzione apostolica di Pio XI *Deus scientiarum Dominus*, sospese a tutte le Università ecclesiastiche (e quindi anche all'Università dei teologi) la facoltà di concedere gradi accademici, finché non avessero riorganizzati i loro quadri in conformità a nuove istruzioni. L'attività della Università solo sospesa, in attesa di espletare gli adempimenti richiesti (e da qui di fatto ricomincerà realmente nel 1990).

Dobbiamo perciò tornare all'episcopato di Piovanelli e al

1986, quando viene inoltrata all'esame della Congregazione per l'Educazione Cattolica la documentazione per la trasformazione dello Studio in Facoltà teologica: nello stesso anno la presidenza della CEI riconobbe «l'opportunità di dotare il centro Italia di una Facoltà teologica e la qualificazione di Firenze ad essere sede di tale istituzione». Al tempo stesso suggeriva «che l'istituenda Facoltà si preoccupasse di sostenere e promuovere la cultura teologica nel territorio dell'Italia Centrale, anche con gli opportuni collegamenti con le istituzioni teologiche promosse da diocesi e regioni limitrofe». La stessa Congregazione per l'Educazione Cattolica riconoscendo la secolare vocazione teologica di Firenze, confermava il recente impegno e, in relazione alle nuove esigenze spirituali, incoraggiava ad affrontare con sempre maggiore attenzione e competenza le molteplici problematiche religiose attorno al tema centrale dell'uomo.

L'8 settembre 1997, natività della Beata Vergine Maria, la Congregazione per l'Educazione Cattolica emanò inopinatamente il decreto che costituiva la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, senza lasciarsi fuorviare da accorpamenti impropri con altre realtà accademiche. Per la città che ha la sua cattedrale dedicata a S. Maria del Fiore, unendo così la *civitas* e la comunità dei credenti unita intorno al vescovo, non è una circostanza casuale

Questa la storia e le sue circostanze: ma dietro, insieme a chi è stato prima rammentato, c'era indubbiamente il cardinale Silvano. Piovanelli aveva anzitutto previsto la dotazione di un fondo economico cospicuo, che permettesse alla costituenda facoltà di costruire la propria attività e ricavare sufficienti energie per il proprio mantenimento. Vi riuscì, nonostante molti ostacoli.

Ma va rammentata anche l'indubbia capacità di mediare anche presso la congregazione, il cardinale prefetto, il segretario generale e i funzionari: non è facile farsi ascoltare, mediare senza creare l'effetto paradosso contrario.

Anche per questo motivo la FTIC, che già aveva dedicato a Piovanelli il volume *Il vescovo fra storia e teologia. Saggi in onore del card. Silvano Piovanelli* (Vivens Homo 11 [2000]), il 28 febbraio 2014, a distanza di pochi giorni dal suo novantesimo genetliaco (era nato il 21 febbraio 1924), gli conferì il Dottorato *ad honorem* in Sacra Teologia, memore della sua «scelta programmatica, maturata nell'ambito del Sinodo, di attivare annualmente la lettura, lo studio, la meditazione personale e comunitaria su un libro biblico proposto dalla Diocesi».

Tutto questo conduceva al filo rosso delle sue dieci lettere pastorali che si caratterizzano abbiano per lo più titoli desunti dalla Bibbia: a cominciare dalla lettera del 1983: «Cinque pani e due pesci», ripresa anche l'anno seguente, alla lettera «Lasciatevi riconciliare» (1985). La lettera «A ciascuno secondo il suo bisogno» (1986), e ancora le lettere «Siate testimoni» (1993) e «Prodigatevi nell'opera del Signore» (1994), scritte sulla scia del Sinodo diocesano appena concluso – che consegnano alla chiesa fiorentina, in un cammino biennale, il Libro degli Atti degli Apostoli come primo “testo biblico di riflessione”. E quindi la lettera «Tu credi in Gesù Cristo» (1998) e «Lo Spirito dà la vita» (1999), negli ultimi due anni di preparazione al grande Giubileo del 2000, fino alla lettera «Proclamiamo l'anno di grazia del Signore» (2000).

Degna di nota è la lettera «Andiamo alla Casa del Signore» (1996), in cui il Cardinale Piovanelli, in occasione dei 700 anni della posa della prima pietra della Cattedrale, introduce il popolo di Dio, con tratto denso e tuttavia vivace, alla geografia fisica e teologica di S. Maria del Fiore, in un percorso quanto mai attuale. Piovanelli ha perseguito così una storia dell'esegesi in senso lato, che si riconduce al percorso vitale della catechesi, e comunque della comunicazione della fede.

Giobbe, “santo pagano” in Giovanni Crisostomo



di Carlo Nardi • Giovanni Crisostomo (Antiochia, 350 circa – Comana nel Ponto, 407) avvia il suo *Commento al libro di Giobbe* con una considerazione, che mi ricorda un vecchio libro del cardinale Jean Daniélou dal titolo *I santi pagani dell'Antico Testamento* (1956; trad. ital. 1964.1988). Del

Commento do pertanto una mia traduzione dal greco *in corsivo*, dal testo pubblicato nelle *Sources Chretiennes* (vol. 345, pp. 78-79), traduzione che interrompo via via per spiegare quello mi pare intendesse dire il Crisostomo. Dopo l'intestazione al trattato, probabilmente ad opera di un antico amanuense, *Il santo padre Giovanni Crisostomo, arcivescovo di Costantinopoli. Commento a Giobbe*, Giovanni dice: *Prima di tutto è bene ricercare quando sia vissuto il personaggio in questione* (prologo 1). Si denota con un senso della filologia e della storia appreso in giovinezza nelle scuole di Antiochia, pagane e cristiane.

Alcuni sostengono Giobbe che sia anteriore a Mosè e quinto dopo Abramo, perché nella Genesi c'è una genealogia: Abramo, Isacco, Esaù, Reuel (Gen 36,10), Zerach (Gen 36,13) e Yobab, che sarebbe il nostro eroe sofferente. Giobbe vi appare come discendente da Esaù e non dal di lui fratello Giacobbe, detto anche Israele, capostipite del popolo che dall'antenato prende il nome e le promesse divine. Mi vien da dire: il bisnonno era quel tontolone di Esaù e non quel furbacchione di Giacobbe,

ragion per cui fu involata la benedizione a Esaù e a tutti i discendenti compreso Giobbe che fu un po' "Giobbe" fin da quando venne al mondo.

E il *Commento* continua: *Altri collocano Giobbe nel tempo della Legge di Mosè con l'alleanza fra Dio e il suo popolo con la promulgazione dei dieci comandamenti. Quindi questione storica era tutt'altro che appurata, sicché il Crisostomo raccomanda: Non andiamo a fare dichiarazioni, finché dalla specifica scienza storica non abbiamo certezze circa l'una o l'altra cronologia della sua vita.*

E ancora: *No, questo stato di cose non costituisce per noi una questione di poco conto in rapporto alla cognizione della virtù del personaggio.* Il Crisostomo ha ben chiaro nella mente che la duplice cronologia comporta a sua volta due valutazioni sull'intensità della virtù di Giobbe. Nel caso della cronologia alta, vuol dire che Dio ha dato legge naturale ai progenitori – ma poi quanto offuscata! – e la fede a Abramo e Isacco, fede in un Dio unico e personale garante di una moltitudine di figli, come stelle del cielo: situazione ben diversa dall'aver ricevuto sul Sinai la legge positiva – quello che è scritto si legge! O si dovrebbe leggere ... – che ci fa popolo, il popolo di Dio, con il culto pubblico, per una vita scandita nel timore e nell'amor di Dio che dovrebbe facilitare la virtù morale.

Ora, nel pensiero di Giovanni, se fosse certa la cronologia alta, Giobbe sarebbe stato nella situazione dell'"l'arameo errante", anteriore al popolo costituito a norma di legge: ma proprio per questo svantaggio, secondo il Crisostomo, è più virtuoso che ma. Ma ascoltiamo il commentatore. *Non è infatti la stessa cosa: che Giobbe sia così, così virtuoso e ammirevole, se usufruiva dei precetti di Mosè, nel caso della cronologia bassa, e invece che sia prima dell'esortazione ne proviene dai precetti di Mosè, ed abbia dato una prova di forza d'animo così grande, nel caso della cronologia alta.*

E che il personaggio era un grande, lo provano i fatti in sé e per sé e lo attesta anche Iddio, quando dice: “Se ci sarà al mondo un Noè, un Giobbe e un Danel – personaggio misterioso di cui parla il profeta Ezechiele, a cui il Crisostomo sembra riferirsi (Ez 14,14.29) –, non c’è pericolo che tolgano di mezzo i loro figli e le loro figlie”.

Morale della favola che non affatto favola. Il Crisostomo, pensando al suo Giobbe, esprime la passione, anzi il patema per la salvezza degl’infedeli, come si diceva, o dei lontani o periferici. Mi pare, tra tanti altri, in compagnia di Giustino, filosofo e teologo, con Clemente di Alessandria con il suo problematico “testamento dei greci”, la filosofia, con la matrona Proba, e con Dante da qualsiasi punto lo legga e il Concilio Vaticano II con la sua liturgia riformata, per cui si prega “per tutti coloro di cui solo Iddio” conosce o “ha conosciuto la fede”.

Un’impressione. Se, come filologo e neppure come ministro della Chiesa, il Crisostomo non si sbilancia in favore dell’una o dell’altra ipotesi, sembra optare per la cronologia remota che più esalta la virtù della fermezza nel suo Giobbe, pronipote del rozzo e poco raccomandabile Esaù. Sono le ragioni del cuore? Del cuore di un pastore d’anime intento a incoraggiare? Paradossalmente, anche in questo caso, come ministro della Chiesa.

Ancora una volta i giovani di tutto il mondo intorno al

Papa



di Stefano Liccioli • “So quanta è cara a tutti voi la croce delle GMG – dono di San Giovanni Paolo II – che fin dal 1984 accompagna tutti i vostri incontri mondiali [...]. Forse vi siete posti la domanda: da dove viene questa forza straordinaria

della croce? La croce è il segno più eloquente della Misericordia di Dio. Essa ci attesta che la misura dell'amore di Dio nei confronti dell'umanità è amare senza misura”. Sono parole tratte dal messaggio di Papa Francesco per la XXXI Giornata Mondiale della Gioventù che si sta celebrando in questi giorni. E' la prima Gmg europea di Papa Francesco e si svolge a Cracovia, città di cui San Giovanni Paolo II fu arcivescovo ed in cui visse Santa Faustina Kowalska, “umile apostola della Divina Misericordia”. Questo evento s'inserisce poi proprio nel Giubileo straordinario della Divina Misericordia, voluto dal Pontefice che sempre nel messaggio scrive: “Credo che la Divina Provvidenza ci abbia guidato a celebrare il Giubileo dei giovani, proprio lì (Cracovia). Prima di entrare nel merito di questa Gmg, credo che possa essere interessante riflettere sul valore di queste iniziative per la vita spirituale di tanti giovani. Morto Giovanni Paolo II c'era chi pensava che le Gmg non rientrassero più nei progetti pastorali dei futuri pontefici. In realtà non è stato così, sia per la volontà di Benedetto XVI che di Papa Francesco di continuare questi appuntamenti con i giovani sia perché le Gmg durante gli anni avevano messo radici nei piani pastorali delle diverse diocesi del mondo. C'è chi pensa che una Giornata Mondiale della Gioventù sia spesso solo una bella parentesi nella vita di ragazzi e ragazze, incapace però di cambiare la vita spirituale delle persone. A dar conferma di ciò si sente domandare, in maniera un po' provocatoria: “Dove

sono i tanti giovani delle Gmg alle messe domenicali durante tutto l'anno?". Quelli che possono essere i limiti, tali o presunti, di certe esperienze, non possono però far dimenticare i tanti frutti che esse hanno portato e che lo stesso Papa Francesco riconosce: conversioni, cambiamenti importanti nella vita dei giovani. Spesso si sente dire che il problema più importante della Gmg è che nelle diocesi non si riesce a dar seguito, con delle proposte specifiche, ai momenti di Grazia vissuti durante quei giorni. Se questo rappresenta una difficoltà, dobbiamo però riconoscere che la Gmg ha anche la sua forza ed il suo significato, in sé, grazie ai momenti che la scandiscono: le catechesi, le feste, i momenti con il Papa, le preghiere, il senso di appartenenza ad una Chiesa che è Cattolica (e dunque universale), il clima di fraternità che si respira in particolar modo in quei giorni tra i giovani che affollano le città.

Per quanto riguarda il post-Gmg, al di là di proposte o progetti pastorali, è importante non perdere i contatti con i giovani che si sono avvicinati alla Chiesa attraverso queste esperienze. Non perdere i contatti significa provare a seguire questi ragazzi, accompagnandoli in un percorso di crescita nella fede. Un compito, questo, che non può essere delegato solo a sacerdoti o religiosi, ma deve vedere impegnati anche educatori laici. Venendo alla Gmg di Cracovia credo che il tema che è stato scelto «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (Mt 5,7) sia molto appropriato per due motivi principali. Il primo perché, innanzitutto, presenta Dio come Misericordia, come un Padre che si prende cura dei propri figli, s'interessa di loro. E' questa un'immagine del Signore che spesso i giovani non hanno presente, guardando a Dio più come a un giudice che come ad un Padre misericordioso. L'altro aspetto significativo è l'invito rivolto ai giovani ad essere seminatori di misericordia, a vivere nel concreto l'amore per il prossimo, rifuggendo un facile buonismo: "Lasciatevi toccare dalla sua misericordia senza limiti per diventare a vostra volta apostoli della misericordia mediante le opere, le parole e la preghiera, nel

nostro mondo ferito dall'egoismo, dall'odio, e da tanta disperazione". Speriamo davvero che gli auspici del Papa possano essere messi in pratica dai giovani per una vita bella e vissuta in pienezza.

Assaggi di economia civile



Edizioni del Credito Cooperativo

di Giovanni Campanella • La casa editrice "ECRA Edizioni del Credito Cooperativo Srl" è una società che «svolge attività editoriale a supporto del Credito Cooperativo, diffondendone la cultura» "creditocooperativo".

Essa pubblica una rivista mensile denominata appunto "Credito cooperativo", sulla quale scrivono studiosi di spicco tra cui Leonardo Becchetti (ordinario di Economia Politica all'Università Roma Tor Vergata), Luigino Bruni (ordinario di Storia del pensiero economico all'Università Lumsa di Roma) e Stefano Zamagni (ordinario di Economia Politica all'Università di Bologna).

Traendo dalla rivista dieci articoli significativi che questi tre autori hanno scritto nel 2015 e mettendoli insieme, la ECRA ha dato alle stampe nel Maggio 2016 un piccolo ma denso libriccino intitolato *Taccuino di economia civile. E' tempo di una nuova economia. A portata di mano* (pp. 96), all'interno della collana "Scoop".

«Questo libro ha lo scopo di presentare, soprattutto ai "non addetti ai lavori", i caratteri di quella che si definisce economia civile. Ossia di quell'economia che, in alternativa

ai dettami del capitalismo speculativo ma pur nell'alveo dell'economia "di mercato", considera come essenziali e capaci di generare benessere individuale e collettivo elementi quali sussidiarietà, reciprocità, dono, fraternità. Insomma, quell'economia che si oppone ad una sorta di riduzionismo culturale che vede nella massimizzazione del profitto il solo fine da perseguire» (p. 9).

Nel primo articolo (Gennaio 2015), Becchetti incoraggia il credito cooperativo ad andare avanti sulla strada della limpidezza finanziaria, distinguendosi rispetto a un mondo bancario spregiudicato e soverchiante. Il suo secondo articolo (Maggio 2015) critica il riduzionismo antropologico (vede l'uomo solamente dedito ad accrescere il guadagno), il riduzionismo d'impresa o riduzionismo *corporate* (vede l'impresa solamente dedita ad accrescere il profitto) e il riduzionismo di valore o riduzionismo nella metrica degli indicatori di benessere (vede solamente il PIL come misura della felicità); auspica poi un maggior coinvolgimento di imprese responsabili e *multistakeholder* (cioè che tengono conto del bene di tutti) e di "cittadini/consumatori" (la *t* in più è voluta), accanto alla mano visibile delle istituzioni e alla mano invisibile del mercato, sempre importanti ma da non considerare più ingenuamente scovre da vizi. Il terzo articolo (Settembre 2015) è incentrato sulle modalità per premiare le imprese virtuose e penalizzare quelle viziose; tra tali modalità primeggia il "voto col portafoglio", principale strumento del "consumatore", che cioè compra i prodotti delle imprese meritevoli e disdegna quelli delle imprese scorrette. L'ultimo articolo (Dicembre 2015) delinea i tratti della buona cooperazione.

Il primo articolo (Febbraio-Marzo 2015) di Bruni difende la specificità dell'universo cooperativo contro chi tende a risucchiarlo nelle tradizionali logiche dell'economia *for profit*; guarda poi con favore ad un'alleanza tra il settore cooperativo e la cosiddetta quarta economia, giovane,

creativa, che è fatta di *sharing economy*, *crowdfunding*, innovazione informatica, nuovi linguaggi, stampa in tre dimensioni, buon impiego degli enormi scarti dell'industria alimentare attraverso apposite applicazioni facilmente fruibili e rilancio di dimensioni normalmente trascurate quali il biologico, il locale, l'estetico, il culturale. Il suo secondo interessantissimo articolo (Giugno 2015) definisce il concetto di sussidiarietà e i pregi delle sue implementazioni e rileva come esso sia stato applicato ancora solo all'ambito politico, tralasciando l'ambito finanziario-economico, dove ad esempio, in Europa, la progressiva concentrazione su Francoforte è semmai indice di anti-sussidiarietà: il sistema delle banche cooperative è invece una delle poche espressioni di sussidiarietà in finanza. Il suo terzo articolo (Ottobre 2015) declina le caratteristiche del dono, che non è un'optional da relegare in eventuali attività esterne di filantropia ma indispensabile (non se ne può fare a meno!) humus fertile per l'intero sistema economico, come dimostrato dalla plurisecolare esperienza dell'economia civile, che trae le sue radici dall'umanesimo latino-cattolico con le sue ferite e le sue benedizioni e che è stata oscurata dalla Riforma di Lutero, trascinato da una critica più decostruttiva che costruttiva del cattolicesimo verso una netta separazione tra economia e dono.

Nel primo articolo di Zamagni che il libro riporta e risalente all'Aprile 2015, si sostiene un'idea più ampia di efficienza economico-finanziaria rispetto a quella comunemente intesa, per la quale il mondo cooperativo è ingiustificabile. Il secondo articolo (Agosto 2015) tratta di inclusione sociale e contrappone il concetto di bene comune (produttoria dei beni individuali così che, se anche solo uno è pari a zero, tutto il risultato è pari a zero) al più semplicistico concetto di bene totale, definito come la sommatoria dei beni individuali. Il terzo articolo (Novembre 2015) incoraggia il "consumatore" ad essere sempre più attivo e consapevole opponendosi a una concezione passiva di consumatore, prigioniero schizofrenico

(voler consumare a basso costo e guadagnare tanto è simile, nel lungo termine, a volere la moglie ubriaca e la botte piena) della società *low cost*.

Intorno ad una definizione di «popolo»



di Andrea Drigani • Il richiamo al «popolo» è stato una costante nella storia sociale, giuridica e politica del genere umano. Un richiamo che tuttora sussiste sia per quello che riguarda l'esercizio della sovranità e del governo, come pure in

riferimento all'identità nazionale. Svariate sono state e sono le definizioni di «popolo», anche assai differenti e contrastanti tra di loro, forse è opportuno riproporne una molto antica: quella di Marco Tullio Cicerone, il grande oratore romano vissuto tra il 106 a.C. e il 43 a.C. Nel *De re pubblica*, Cicerone scrive: «Populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus» («Popolo, poi, non è ogni aggregazione di uomini in qualunque modo unito insieme, ma la convergenza di una moltitudine fondata sulla condivisione del diritto e sulla comunanza di interessi»). Una prima nota che emerge da questa definizione ciceroniana è che il «popolo» non ha nulla a che vedere con un insieme raccoglitticcio, magari contrattuale, di singoli individui, quasi come atomi, la cui volontà si esprimerebbe secondo un principio maggioritario da intendersi in senso esclusivamente aritmetico. Questo, per Cicerone, è il «coetus quoquo modo

concretatus» non è il «populus», i cui elementi costitutivi sono il «consensus iuris» e la «communio utilitatis». Si può osservare che Cicerone non fa alcun riferimento alla dimensione etnica, questo non perché la misconoscesse, poiché l'etnia è dato incontrovertibile e ineliminabile, ma da un punto di vista istituzionale il diritto non potrà mai essere multietnico, bensì transetnico. Ci sarà un diritto universale, generale e comune («Roma communis patria est» diceva il giureconsulto Modestino), sul quale tutti dovranno consentire, a prescindere dall'appartenenza etnica, e potrà esistere, nell'ambito e nei limiti dell'ordinamento giuridico principale, anche un diritto particolare, speciale e proprio. Questo si realizzò nell'Impero Romano, nella Monarchia Austro-Ungarica (dove erano presenti ben 11 etnie), ancora oggi nella Confederazione Elvetica, e sotto certi aspetti pure negli Stati Uniti d'America. E' ovvio che quando Cicerone parla di «ius» , non intende soltanto quel diritto prodotto dall'attività legislativa, ma pure lo «ius naturale», che per il giureconsulto Gaio era «quod naturalis ratio inter omnes homines constituit» («Ciò che la ragione naturale costituisce tra tutti gli uomini») e che l'altro grande giureconsulto Giulio Paolo precisò essere: «quod semper aequum ac bonum est» («Quello che è sempre equo e buono»). I principi del diritto naturale, considerati alla luce della rivelazione cristiana, saranno poi ritenuti dall'Imperatore Giustiniano nelle sue Istituzioni: «divina quadam providentia constituta semper firma atque immutabilia permanent» («costituiti dalla divina provvidenza che sempre permangono fermi e immutabili»). Il secondo requisito ciceroniano, perché vi sia un «popolo», è quello della comunanza di interessi («communio utilitatis»). In questo concetto possiamo vedere un anticipo dell'idea di bene comune, che San Tommaso d'Aquino indica come «finis singularum personarum in communitate existentium» («il fine delle singole persone esistenti nella comunità») e che il Magistero della Chiesa, prima con San Giovanni XXIII nelle Encicliche «Mater et Magistra» e «Pacem in terris», poi il Concilio Vaticano II nella Costituzione «Gaudium et Spes»

definisce come l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi e ai singoli di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente. La «Gaudium et Spes» afferma, inoltre, che la comunità politica esiste in funzione del bene comune, nel quale essa trova significato e piena giustificazione e dal quale ricava come corpo morale il diritto di provvedere a se stessa e il suo ordinamento giuridico. Sant'Agostino nel «De civitate Dei» commenta questa definizione ciceroniana di «popolo», e afferma che non si è mai pienamente realizzata, neanche nella «Res publica romana», perché essa non fu una perfetta società civile, in quanto non si ebbe mai un'autentica giustizia e proclama, invece, che «la vera giustizia si ebbe soltanto nella società cui Cristo è fondatore e sovrano, se è ammesso di considerare anch'essa una *Res publica*, poiché non si può negare che è una *res* del popolo». La Chiesa è il Popolo di Dio.

La parabola del buon Samaritano (Lc 10, 25-37) rivelatrice della misericordia di Dio



di Leonardo Salutati • Gesù parlava spesso in parabole e ai suoi discepoli le spiegava con chiarezza in quanto ognuna racchiude in sé un significato più profondo. Questa

consapevolezza ci invita a riflettere sul messaggio contenuto dalla parabola del buon Samaritano che, alla luce di tutto il Vangelo, si rivela come una potente rappresentazione della caduta e della redenzione dell'umanità.

Le origini di questa interpretazione allegorica affondano negli albori del Cristianesimo. Nel secondo secolo d.C. Ireneo di Lione e Clemente di Alessandria vedevano entrambi il buon Samaritano come un simbolo di Cristo stesso che salva l'umanità ferita dal peccato.

Pochi anni più tardi, il discepolo di Clemente, Origene, affermava di aver ripreso questa interpretazione da un anziano appartenente alla primitiva comunità cristiana, offrendo un'esegesi completa della parabola in chiave di allegoria cristologica nelle sue *Omèlie su Luca*, composte verso il 230 (Origene, *Homélie sur s. Luc, Omèlia 34*, SC 87, Paris 1962). Estremamente interessante è la sua sintesi che ci è rimasta in un prezioso frammento conservato nell'originale greco: «Descriviamo dunque con un discorso sintetico il significato della parabola. L'uomo "può essere ricondotto" (*anágetai*) ad Adamo ovvero al discorso sull'uomo e sulla sua vita in precedenza e sulla caduta dovuta alla disobbedienza. Gerusalemme [rimanda] al paradiso ovvero alla Gerusalemme di lassù; Gerico invece al mondo. I briganti [rinviano] alle forze avverse, sia i demoni sia i falsi maestri che vengono al posto di Cristo: le ferite [richiamano] la disobbedienza e i peccati; mentre lo spogliamento delle vesti [allude] al fatto di essere denudato dell'incorruttibilità e dell'immortalità e di essere stato privato dell'intera virtù; il fatto che lascino l'uomo mezzo morto dimostra che la morte raggiunge metà della natura, giacché l'anima è immortale. Il sacerdote [rimanda] alla legge, il levita al discorso profetico, il Samaritano a Cristo, che ha preso la carne da Maria; l'animale da soma [rinvia] al corpo di Cristo, il vino alla parola che istruisce e corregge, l'olio alla parola della bontà e misericordia ovvero della carità viscerale. L'albergo

[richiama] la Chiesa; l'albergatore [allude] agli apostoli e ai loro successori, vescovi e maestri delle Chiese, ovvero agli angeli che presiedono alla Chiesa. I due denari [richiamano] i due testamenti, l'antico e il nuovo, ovvero l'amore verso Dio e quello verso il prossimo, oppure la conoscenza relativa al Padre e al Figlio. Infine il ritorno del Samaritano [si riferisce] alla seconda manifestazione di Cristo».

Seguita pure da Agostino (*Quest. Ev.* 2,19), questa interpretazione divenne comune in Occidente e in tutto il Medioevo influenzando anche la produzione artistica, ne sono esempio le due splendide vetrate del XIII secolo nelle cattedrali di Chartres e Bourges in cui i quadri della parabola sono accompagnati (e interpretati) dalle scene del peccato originale e della passione di Cristo, per evidenziare il ferimento dell'uomo e le cure prestate dalla misericordia divina.

È interessante notare come i primi commentatori cristiani vedevano il sacerdote e il levita come simboli della legge e dei profeti, pertanto il problema non era che i detentori del Sacerdozio nell'Antico Testamento, né tantomeno quelli del Nuovo Testamento, non volessero aiutare l'uomo caduto, ma che la legge di Mosè non aveva il potere di salvarlo.

L'esegesi moderna, seguendo il metodo storico-critico, ha rigettato assolutamente una simile interpretazione, tuttavia pur senza voler esagerare nella spiegazione allegorica, due piccoli ma importanti dettagli della parabola permettono di cogliere la coerenza dell'interpretazione offerta dai Padri della Chiesa con il Vangelo di Luca: 1) Luca afferma che il samaritano *ebbe compassione* (Lc 10,33), è lo stesso verbo utilizzato nel racconto della risurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7,13) per parlare dell'amore di Dio. 2) Il vocabolo greco tradotto in italiano «*al mio ritorno*» (Lc 10,35), appare solo un'altra volta nel Nuovo Testamento, in Lc 19,15, riferito alla parabola dell'uomo nobile che sarebbe

tornato per giudicare le persone alle quali era stato affidato il suo denaro. Questo collegamento rafforza marcatamente l'allusione alla seconda venuta di Cristo.

In realtà il modello positivo che il racconto lucano intende proporre, con il Samaritano che adotta i sentimenti e riprende i gesti di Cristo stesso è proprio Gesù Cristo che, col suo cammino storico, si è fatto effettivamente vicino all'uomo e se ne è preso cura offrendogli la possibilità di guarire. In questa linea si colloca anche la tradizione liturgica che nell'edizione italiana del Messale del beato Paolo VI propone un Prefazio, intitolato *Gesù buon Samaritano*, che così recita: «Nella sua vita mortale egli passò beneficiando e sanando tutti coloro che erano prigionieri del male. Ancor oggi come buon Samaritano viene accanto ad ogni uomo piagato nel corpo e nello spirito e versa sulle sue ferite l'olio della consolazione e il vino della speranza. Per questo dono della tua grazia, anche la notte del dolore si apre alla luce pasquale del tuo Figlio crocifisso e risorto».

“Le spie del Vaticano”



di Giovanni Pallanti • Pio XII è passato alla storia come un Papa diplomatico che ha alternato i silenzi a delle prese di posizione molto forti. Dopo la Seconda Guerra Mondiale Papa Pacelli scomunicò il comunismo: ovvero chi professava

coscientemente il comunismo, così fu interpretato dal suo successore Giovanni XXIII. Papa Roncalli senza togliere questa scomunica distingueva tra l'errore (il comunismo) e l'errante (il comunista in buona fede). Personalmente penso che i comunisti in buona fede fossero pochi rispetto ai milioni che esaltavano in Italia e in Europa il mito di Giuseppe Stalin. Papa Pacelli fu il successore di Papa Ratti che una volta eletto Vescovo di Roma prese il nome di Pio XI. Pio XI era un uomo molto colto con una visione internazionale dei problemi politici molto scaltra e al contempo sostenuta da una visione cristiana della storia. A differenza di Pacelli, Ratti aveva un carattere espansivo e spigoloso. Apparentemente poco diplomatico. Fu infatti Pio XI a fare delle Encicliche in cui si scomunicavano prima i comunisti, poi i nazisti ed era il Papa che aveva scomunicato la massoneria messicana, che aveva imposto dopo la rivoluzione di Emiliano Zapata e di Pancho Villa un regime laico e anticristiano in Messico. La differenza tra Pio XI e Pio XII consiste anche in un altro fatto storicamente molto rilevante: Pio XI firmò il concordato con il Regno d'Italia l'11 febbraio 1929. I protagonisti dell'accordo furono il Segretario di Stato Vaticano Cardinal Gasparri e Benito Mussolini. Ebbene, visto che i fascisti nonostante il concordato continuavano a perseguire l'azione cattolica italiana, Pio XI decise di scrivere un'Enciclica contro il regime fascista per denunciare il concordato tra Stato e Chiesa. La firma all'Enciclica doveva avvenire l'11 febbraio 1939. Pio XI morì il 10 febbraio 1939 avendo come medico accanto al suo letto di morte il Vice archiatra Pontificio dott. Petacci, padre dell'amante di Mussolini Claretta Petacci.

Quindi Pio XI è stato un Papa volitivo, determinato e considerato nemico dei regimi totalitari del Novecento.

Pio XII come suo successore apparve di tutt'altra specie.

Profondamente anticomunista; durante la sua Nunziatura Apostolica a Monaco di Baviera e a Berlino aveva conosciuto i moti comunisti e nella Nunziatura di Monaco fu minacciato di morte da un gruppo di rivoluzionari comunisti che erano

entrati nel suo ufficio. Diventato Segretario di Stato di Pio XI, fu solerte nell'applicare le direttive del Papa e al contempo abile manipolatore delle decisioni dello stesso Papa per evitare scontri frontali tra la Santa Sede, Mussolini e Hitler.

Ora uno storico americano Mark Riebling ha scritto "Le spie del Vaticano; la guerra segreta di Pio XII contro Hitler." (Ed. Mondadori). In questo libro documentatissimo viene fuori un Pio XII silenzioso e attivo nell'ordire un complotto per far cadere Hitler. Complotto organizzato da ufficiali dell'esercito tedesco e dei servizi segreti. Tutti in collegamento tra di loro in virtù di appartenenza alla fede cattolica e guidati e organizzati da lontano dal Papa "specializzato" nella diplomazia e nel silenzio. Ora viene fuori, quindi, un volto abbastanza nascosto di Pio XII. Talmente nascosto che probabilmente, dovendo annunciare il Vangelo come supremo

Pastore della Chiesa Cattolica, mal si addiceva questo metodo al Vescovo di Roma nella prima metà degli anni Quaranta del secolo scorso. I fatti però sono i fatti e lo storico Riebling li racconta in questo libro importante per la storia della Chiesa e della Seconda Guerra Mondiale. Un libro assolutamente da leggere.

Dalla "sintassi" trinitaria alla sinodalità ecclesiale



di Alessandro Clemenza • Che la vita trinitaria possa ergersi a paradigma e grammatica dell'esistenza umana nella sua globalità sta diventando sempre più esplicito nella riflessione teologica contemporanea. E proprio su questa linea si muove il prezioso contributo di Jean Paul Lieggi, *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede* (Aracne, 2006, pp. 357).

Mio intento qui non è quello di sintetizzare in modo critico il percorso della sua riflessione, ma di far emergere quegli elementi portanti che meglio esprimono il tentativo dell'Autore di legare il lemma "sintassi" a quello di "sinodalità".

Lieggi parte da una panoramica dei diversi modelli teologici che nel corso della storia hanno cercato di esprimere il rapporto, in Dio, tra unità e distinzione; prima ancora di enuclearli, l'Autore spiega il significato di modello e di paradigma a partire dalla riflessione epistemologica: il che conferisce – oltre ad un'inevitabile interdisciplinarietà – un certo rigore al linguaggio e al metodo utilizzati. Egli individua: il modello di unità personale, che coglie l'unità divina nella persona del Padre (come fonte e origine di ogni divinità); il modello di unità assoluta, che arriva ad un'ipostatizzazione dell'essenza divina (come se Dio stesso fosse una sola persona divina); il modello inter-personale, il quale – partendo dalle intuizioni di Riccardo di San Vittore – si costruisce attorno alla dinamica agapica trinitaria, *ad intra* e *ad extra*; e, infine, il modello pericoretico-comunionale, che mette in luce non soltanto l'amore interpersonale, ma soprattutto la distinzione fra le Persone divine e il loro essere "uno" proprio in forza della loro pluralità.

A partire da questi differenti modelli, Lieggi propone il paradigma della "sintassi", proprio per esprimere e dare ragione del rapporto tra unità e pluralità in Dio. Questo termine, spesso tradotto in italiano con "coordinazione", è stato utilizzato da Basilio di Cesarea per contrastare coloro che negavano la divinità dello Spirito Santo (gli pneumatomachi), aggrappandosi all'ordine delle tre Persone divine così com'è presentato nella formula dossologica: al Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo. La "sintassi", proposta da Basilio, è una parola composta da due termini fondamentali: la *taxis*, che indica l'ordine delle tre Persone divine, e dunque la distinzione fra le Tre, fondata su relazioni reciproche ma asimmetriche; la preposizione greca *syn*, che significa "con", "insieme", ed esprime l'orizzontalità delle dinamiche intradivine: una relazionalità che è data dalla distinzione tra loro ed è contemporaneamente negazione di ogni qualsivoglia interpretazione subordinazionista.

Lieggi, tuttavia, non ferma la sua riflessione alla "sintassi" trinitaria, ma coglie in quest'ultima «il parametro a cui guardare per alimentare una visione del mondo, della storia, dell'uomo e di tutta la fede cristiana» (p. 106). L'Autore compie infatti un'operazione teologica molto fine e delicata: ciò che descrive la vita in Dio diviene criterio ermeneutico per cogliere l'intelligenza intrinseca di ciò che è *extra Deum*. Ed è proprio il delineare la fecondità della "sintassi" per il pensiero credente l'ultimo passo compiuto dall'Autore: «La sintassi mette in luce, infatti, che c'è costantemente una "asimmetria" nelle polarità paradossali della fede, che non si può cogliere del tutto se non si entra radicalmente nella logica che sottende al rapporto fra parità e ordine, come il paradigma della sintassi trinitaria consente di percepire» (p. 109). Da queste parole si può comprendere la "sintassi" come paradigma all'interno dei differenti modelli presentati nel primo capitolo del volume.

Senza entrare in tutti gli aspetti affrontati da Lieggi, basti qui soffermare l'attenzione sulla rilevanza della "sintassi" nella riflessione sul rapporto tra primato e collegialità/sinodalità nella Chiesa; egli si inoltra nella questione a partire da quella formula sintetica tanto conosciuta quanto ancora oggetto di discussione in ambito ecclesiologicalo per la sua complessità, presente in *Lumen Gentium* 22: *hierarchica communio*. Secondo l'Autore, tale formula riecheggia la logica messa in luce dalla "sintassi": "*hierarchica*" individua la "*taxis*", "*communio*", invece, il "*syn*". Recuperando il documento della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa nell'assemblea di Ravenna nel 2007, la "sintassi" può divenire una formula che, applicata al rapporto tra primato e conciliarità, riesce ad affermare simultaneamente sia la loro reciproca interdipendenza, sia una *taxis* in virtù del *protos* o *kephale* del collegio che non finisce per obliare l'uguaglianza sacramentale di ogni vescovo.

L'opera di Jean Paul Lieggi non vuole risolvere alcuna questione teologica controversa; è un tentativo di individuare nella "sintassi" trinitaria un possibile paradigma per dischiudere la complessità legata alla sinodalità ecclesiale.

**“Martin Lutero”. Un libro di
Angela Pellicciari**



di Francesco Vita • “In verità dunque un sacerdote non è più sacerdote quando sia stato depresso. Ma ecco che essi vanno favoleggiando di carattere indelebile e cianciano che un prete depresso è sempre qualcosa di diverso da un cattivo laico; vaneggiano addirittura che un prete non possa più essere altro che un prete, né tornare più laico; le quali tutte son

chiacchiere e leggi inventate da uomini” (tratto da Ai principi della nazione tedesca). Riguardo ai contadini insorti contro i principi luterani: “chiunque lo possa deve colpire, sgozzare, accoppiare in pubblico o in segreto convinto che non esiste nulla di più velenoso, nocivo e diabolico di un sedizioso, appunto come si deve accoppiare un cane arrabbiato perché se non lo ammazzi tu egli ammazzerà te e tutta la contrada con te” (da Contro le bande brigantesche e assassine dei contadini). Infine a proposito degli ebrei: “cosa potranno fare i Cristiani contro l’odioso e maledetto popolo dei Giudei? È cosa utile bruciare tutte le loro Sinagoghe e se qualche rovina viene risparmiata dall’incendio, bisogna coprirla di sabbia e fango affinché nessuno possa veder più nemmeno un sasso o una tegola di quelle costruzioni...” (da De Iudaeis et eorum mendaciis).

Queste, tre delle tante citazioni, volutamente provocatorie, presenti nel libro di Angela Pellicciari, Martin Lutero, Edizioni Cantagalli Siena 2012, pagine 174, che rendono bene il tenore dell’opera; non tanto nel voler andare contro la figura del riformatore tedesco per partito preso in quanto cattolica impegnata, quanto nel voler mostrare la deformazione della sua immagine operata da una certa cultura, i cui risultati ricadono sul senso comune.

Per diverse ragioni infatti nel XIX secolo ha dominato nel clima culturale europeo una storiografia d’impronta protestante che vedeva con occhio positivo la Riforma luterana e che ne ha condizionato la narrazione. A questo si aggiunga

l'unificazione della Germania, che ha apportato tratti nazionalistici al culto della figura di Lutero, i quali hanno influenzato le grandi università tedesche dell'epoca: egli infatti è stato per molti aspetti il primo tedesco in senso moderno, che ha rivendicato l'indipendenza del suo popolo da un'entità, Roma, avvertita come straniera, che ha chiamato i principi di Germania ad unirsi nella lotta, che ha tradotto un'opera, la Bibbia, nella lingua parlata e comune ai tedeschi. Questi diversi fattori hanno "fatto letteratura" e sono alla base dell'immagine spesso novellata che ancor oggi si ha di lui, data dal fatto che ci si è formati leggendo testi provenienti da quel clima culturale che lo vedeva favorevolmente. Egli viene raccontato da alcuni, anche in ambienti cattolici, come uno che aveva capito, che ha anticipato, che è stato frainteso o perseguitato, finanche come una guida spirituale, una sorta di Padre della Chiesa della modernità di cui leggere gli scritti, un modello a cui conformare la sobrietà liturgica, l'ecclesiologia non invadente e l'alta considerazione della coscienza umana.

La nostra autrice, attraverso una ricostruzione non certamente scientifica ma divulgativa, vuole smontare questa immagine falsata mostrando quali toni il riformatore tedesco realmente usasse verso il Papa, il clero, la santa messa o con quale velocità abbia cambiato opinioni teologiche in base agli eventi storici che si stavano susseguendo o come variassero le proprie opinioni su certe azioni quando a farle era il Papa o i principi riformati.

Interessante poi è la valutazione delle conseguenze storiche indirette originate dalla Riforma sul popolo tedesco: Guerra dei Trent'anni, Guerre di Religione, principio del cuius regio eius et religio con conseguenti morti, epidemie, migrazioni, espulsioni e deportazioni che hanno reso la Germania il campo di battaglia per decenni e la cenerentola per secoli, d'Europa. Si domanda se davvero la Riforma è convenuta alla nazione tedesca, come una certa storiografia vuole far credere.

Da un punto di vista più europeo ne sottolinea la rottura

dell'unità spirituale dei popoli del Vecchio Continente causata dalla Riforma, che sarebbe all'origine di molte delle crisi d'identità che oggi con la pluralità delle culture presenti sul suolo europeo e un Islam particolarmente aggressivo risaltano con molta più evidenza di qualche anno fa.

Attraverso le citazioni nel corpo dell'opera e le vignette propagandistiche proposte in appendice, fa cogliere quale fosse lo spirito e la fede del monaco di Wittemberg su molte delle questioni che per un cattolico sono più che fondamentali come il ministero di petrino, il sacerdozio ministeriale e la sacramentalità della Chiesa.

Infine colpiscono le parole infuocate dirette agli israeliti, che evidenziano un tratto forse non molto noto del cosiddetto "papa di Wittemberg".

Un libro interessante quindi per comprendere meglio una figura certamente centrale della storia moderna europea e con la quale la Chiesa ha nel bene e nel male dovuto fare i conti ma con il pregio di non fermarsi a quello che "gli altri dicono", andando più a fondo e portando alla luce anche aspetti forse un po' scomodi e poco politicamente corretti.

San Massimiliano Maria Kolbe. Martire della carità



di Francesco Vermigli • La prima metà del mese di agosto è punteggiata da una serie di grandissime figure di santi: quasi ogni giorno la Chiesa ricorda un uomo o una donna che hanno lasciato un segno

profondissimo nella sua storia. Il primo giorno del mese si celebra la memoria di un grande avvocato e poi vescovo e autore di un canto popolarissimo, come *Tu scendi dalla stelle* (Alfonso Maria de' Liguori); il 4 agosto si ricorda il patrono dei parroci (Giovanni Maria Vianney), quel Curato d'Ars, la cui figura e il cui modello fu al centro dell'anno sacerdotale nel 2010; il 7 si commemora il fondatore dell'ordine dei teatini (Gaetano da Thiene) e l'8 il fondatore di quell'ordine che per molti secoli ha rivendicato un ruolo primario nello sviluppo della teologia cattolica (san Domenico di Guzman); il 9 la Chiesa ricorda la figura di una donna di origine ebraica, filosofa, convertita al cattolicesimo, fatta carmelitana e morta ad Auschwitz, ora compatrona d'Europa (Edith Stein, santa Teresa Benedetta della Croce); il 10 cade la festa di san Lorenzo, diacono e martire della Roma protocristiana; l'11, infine, si commemora la fedele discepola di san Francesco nella sequela di Cristo povero (Chiara d'Assisi). Senza dimenticare, poi, che il secondo giorno del mese si ricorda il cosiddetto "Perdono di Assisi", il 5 si commemora la dedicazione della prima basilica mariana in Occidente (Santa Maria Maggiore a Roma) e il 6 si celebra la festa della Trasfigurazione del Signore.

Ma il 14 agosto, giorno precedente alla solennità dell'Assunzione di Maria, la Chiesa presenta alla devozione del popolo di Dio un uomo che raccoglie nella propria vita aspetti emergenti dalla temperie spirituale di inizio agosto. È un frate che condivide la cifra francescana dei primi giorni del mese (il Perdono di Assisi e santa Chiara), porta iscritta nella propria vita la venerazione alla Madonna (in parallelo alla Dedicazione di Santa Maria Maggiore), è morto nello stesso campo di concentramento di Edith Stein e con lei e con san Lorenzo condivide il medesimo destino di martirio. Stiamo parlando di san Massimiliano Maria Kolbe.

Nato nel 1894, Raimondo (questo il suo nome di battesimo, prima dell'entrata in religione) può essere considerato il

simbolo della Polonia antecedente alla Grande Guerra; crocevia tra mondo slavo e tedesco, cattolico ed ebraico. Entrato tra i francescani conventuali, assunse il nome di Massimiliano Maria e fu inviato a studiare alla Gregoriana a Roma e poi al San Bonaventura. Rientrato in Polonia, insegnò nei seminari, dimostrò un'attenzione tutta particolare per i nuovi mezzi di comunicazione e costituì la *Milizia dell'Immacolata*. Quindi fu per alcuni anni in Giappone, in particolare a Nagasaki: in quella città, cioè, che sarebbe divenuta tristemente famosa per la bomba atomica, ma che è stata ancora prima lo storico centro di irradiazione del cattolicesimo giapponese fin dalla fine del '500, sotto la spinta dell'evangelizzazione gesuitica. Tornato in Europa, fu arrestato dalla Gestapo a Niepokalanów – convento da lui fondato nel 1927, il cui nome significa “proprietà dell'Immacolata” – il 17 febbraio 1941. Condotta ad Auschwitz, si sostituisce a Franciszek Gajowniczek (padre di famiglia, scomparso ultranovantenne nel 1995) che era stato scelto insieme ad altre nove persone per farle morire di fame, in rappresaglia di un tentativo di fuga di un prigioniero. Muore il 14 agosto del 1941, secondo la testimonianza affermando a colui che stava per compiere l'iniezione letale: “l'odio non serve a niente... Solo l'amore crea!”. In ragione di queste parole e del fatto che lo condusse alla morte – la volontaria sostituzione nella condanna a morte, in favore di un padre di famiglia – san Massimiliano Maria Kolbe viene ricordato come “martire dell'amore”. Lo definì in questi termini già Paolo VI nell'atto di beatificarlo, ma è soprattutto l'omelia della messa di canonizzazione ad opera di Giovanni Paolo II del 10 ottobre 1982, che si struttura sulla semantica della carità e dell'amore; come si apprende facilmente dalla stessa citazione evangelica, con cui il papa inizia il ricordo di questa figura: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13).

Negli anni della beatificazione e della canonizzazione di Massimiliano Maria Kolbe, si è dibattuto circa la correttezza

del titolo di martire, rivolto al frate francescano; dal momento che nella storia esso reca con sé il riferimento all'uccisione di un cristiano *in odium fidei*: il martire è tale, perché – di fronte alla minaccia di morte e agli inviti all'apostasia – non rinnega e confessa la propria fede in Cristo. Tuttavia l'uso di questa formula che in diverse occasioni il magistero ha fatto a riguardo di Kolbe, chiede un'interpretazione. Si direbbe che l'esempio del frate conventuale si può considerare nei termini di una confessione dell'amore di Cristo fino al sacrificio della propria vita; di quell'amore, cioè, che ha la propria origine in Cristo stesso. Si potrebbe dire che Massimiliano fu ucciso *in odium amoris*: fu ucciso, perché non fu colto il messaggio d'amore gratuito e soprannaturale che l'atto eroico – compiuto per la salvezza di un fratello – portava con sé.

**Carisma e legge, un binomio
in dialogo che trae linfa
dalla medesima fonte**



di Francesco Romano • Il Concilio Vaticano II, nei Decreti *Christus Dominus* (n.44), *Apostolicam actuositatem* (n.1) e *Ad gentes* (n.14), dispone che nuove e adeguate leggi entrino nella revisione del Codice di Diritto Canonico per soddisfare le necessità della Chiesa.

La legge, che per sua natura ha forza obbligatoria, nella Chiesa ha la finalità di definire i diritti e i doveri sia dei singoli che dei gruppi a seconda del proprio *status* o della propria posizione, ma anche di regolare a livello di Chiesa universale e di Chiesa particolare il funzionamento e le strutture dei vari organismi in vista del bene della comunità.

Il carattere obbligatoria della legge ha indotto alcuni a fare una lettura superficiale mettendola in contrapposizione al carisma fino a vedere nella prima il segno della costrizione e nel secondo l'emblema della libertà, ma è utile sottolineare che la chiave di lettura deve essere lo stesso Concilio che vede nella legge la garanzia della libertà dei singoli e delle comunità.

La libertà dei singoli fedeli e delle comunità inizia dalla tutela della loro identità nel contesto ecclesiale ponendo la legge al servizio dei carismi, non per soffocare i doni dello Spirito, ma per assicurare l'ordinato svolgimento dei ministeri nella Chiesa e per regolare quelle azioni che hanno particolare rilevanza nel corpo sociale ecclesiale.

Lo spazio di azione regolato dalla legge in quegli ambiti che non possono essere lasciati alla totale discrezione dei singoli, assicura il luogo proprio in cui i doni dello Spirito

nella Chiesa trovano concretezza.

Il Concilio Vaticano II vuole superare la reazione antiggiuridica, di cui ancora oggi se ne avverte qualche strascico, che spesso ha risuonato in vari settori della Chiesa come desiderio di disfarsi di ogni legge. Il senso della legge viene visto e compreso con più evidenza se essa è letta alla luce delle sue fonti meditando la Parola di Dio in armonia con la Tradizione e il Magistero. La ragione di esistenza della legge va cercata nella sua nota di razionalità, e ciò avviene solo se realizza il fine della comunità e lascia risplendere lo spirito di carità.

Nell'opera di revisione del Codice, sempre sull'onda dello spirito del Concilio, si è affermato il principio di sussidiarietà dando effetto a una maggiore elasticità delle leggi e a un restringimento del loro ambito al minimo necessario. Inoltre, sempre in forza del principio di sussidiarietà, conservando i grandi principi e le istituzioni fondamentali in un'unica struttura, il *Codex* del 1983 ha assicurato una maggiore autonomia alle legislazioni particolari e al potere esecutivo. Non va dimenticato anche che lo spirito della *Lex Fundamentalis* è stata recepita dal *Codex* attraverso la trascrizione nel Libro II di alcuni canoni nell'ambito dei diritti e dei doveri dei fedeli dando più spazio all'autodecisione del fedele.

La legge appare sempre di più al servizio dei carismi incrementandone l'esercizio libero e ordinato e tutelando la giusta libertà di ogni cristiano in questa direzione. D'altra parte, il carisma necessita di essere regolato per rendere idoneo il cristiano a esercitare un ministero in armonia con il contesto ecclesiale come ci ricorda San Paolo che per l'edificazione della comunità i carismi devono sottostare a una regola perché regni la pace e sia sempre ricercata la carità (1 Cor 14).

La tensione che potrebbe nascere tra carismi e legge deve

trovare da parte dei Pastori la premura di essere sempre in vigile osservazione sulla funzione ed efficacia che la legge svolge in una determinata situazione storica rispondendo ai bisogni di una comunità. Col passare del tempo, effettivamente, la legge potrebbe diventare obsoleta e costituire un freno rispetto alla ricchezza di risorse che lo Spirito assicura alla Chiesa. La decadenza di una norma non dimostra la sua inutilità bensì che essa stessa deve rinnovarsi per essere funzionale alla incessante novità che scaturisce dai dono dello Spirito Santo.

Carismi e strutture sono un binomio inseparabile per rendere operativa la missione della Chiesa di diffondere il Regno di Dio. La struttura è soggetta alla legge perché esprime ordine e armonia, ma si riflette anche nel carisma che significa rinnovamento. Il fulcro non è la legge umana, anche se è stata preposta per la regolazione dell'esercizio dei carismi, bensì la parola di Dio meditata, su cui si misura l'autenticità dell'ispirazione e l'adeguamento delle leggi da parte della gerarchia ecclesiastica secondo i propri livelli di competenza.

Attraverso il dialogo tra carismi e strutture, sempre in ascolto della parola di Dio, la Chiesa esprime se stessa per rimanere fedele all'immagine che Cristo le ha dato non per la sua conservazione statica, ma per essere sempre rinnovata e attuale nella sua funzione salvifica.

La ripresa del califfato in Turchia



di Mario Alexis Portella • Il mondo globale di oggi o, almeno molti all'interno delle diverse entità politiche, vedono l'Islam come fosse un concetto astratto/religioso a cui un 1,7 miliardi aderiscono. Questo può essere il caso dei buddisti o degli induisti che non hanno una

struttura religiosa organizzata ed unificante, o come i cattolici o gli ortodossi che hanno all'interno della loro professione di fede, un quadro gerarchico che governa i fedeli nei confini del culto religioso.

L'islam storicamente nasce come una setta e come una società, oppure come una comunità politica e religiosa in cui non esisteva né istituzioni, né clero, né funzioni specializzate, e in cui il profeta Maometto era l'unico narratore ed interprete di una legge divina e trascendente che governava tutte le attività umane. Egli metteva nella sua predica lo stesso messaggio dei profeti Abramo, Mosè e Gesù, Maometto come ultimo messaggero di Dio giustificò le sue numerose incursioni e campagne militari nella penisola arabica, al fine di creare uno stato islamico in modo che tutti potessero essere governati dalla legislazione divina dettata da Allah attraverso di lui. Al fine di proteggere e propagare la nuova nazione, il corpo politico islamico, sotto la guida del califfato, sviluppò delle norme, la *shari'a* che potevano regolare il comportamento sia per i musulmani e i non-musulmani che si trovavano nei territori appena conquistati. Per mille trecento anni questo governo islamico era di pertinenza del Califfo, come guida e protettore dello stato islamico (sunnita).

L'abolizione del califfato durante la rivoluzione di Kemal Mustafa Atatürk, che avvenne con Abdülmecid II nel 1924, e la completa estromissione dal paese di una dinastia che aveva

regnato per piú di sei secoli (in Turchia), sono state attuate in modo tale che fu abbandonata l'eredità politica e religiosa del Profeta Moametto. Sotto il regime di Atatürk, la nuova repubblica secolarizzata riuscì ad arrivare ad una autonomia economica e ad una vera indipendenza dai potenti occidentali. Rispetto all'Islam, Atatürk fece notare che tutti i musulmani del mondo, tranne i cittadini della Turchia, erano sottoposti a dominazione straniera. Egli mantenne in pubblico la distinzione tra Islam come religione in sé razionale e lodevole, e la sua pratica corrente viziata dal fanatismo e dall'arretratezza; in contesti piú privati e confidenziali.

Oggi, però, con il Presidente Recep Tayyip Erdogan, lo Stato turco "occidentalizzato" sta intracciandosi con quella comunità originaria musulmana che vive sotto la *shari'a*. Con una pretenziosità "aperta e progressista," le promesse di Erdogan di aumentare le garanzie liberali sono state senz'altro un *cavallo di Troia* in cui l'uso politico della religione ha effettivamente tradito e soppresso le riforme politiche e culturali di Atatürk. Dopo che la Turchia non fu ammessa come un membro-stato dell'Unione Europea, Erdogan propose e propone al popolo turco un'identità islamica, facendo ricordare non soltanto la gloria dei tempi ottomani, ma anche favorendo un ritorno al Califfato. Egli sostiene che il buio morale dell'Occidente che prova ad imporre la libertà ed il progresso, non è come quella kemelista, ma basata sull'ingiustizia e sull'immoralità: minaccia la vita dei cittadini turchi.

Nonostante i legami di Erdogan con Necmettin Erbakan, il fondatore di Milli Görüs (un movimento turco religioso-politico in Europa che cerca di ravvivare la fede islamica tra i musulmani nella società globale), e anche con l'ISIS attraverso l'acquisto clandestino del loro petrolio, i politici occidentali, che per la maggior parte hanno un'atteggiamento favorevole all'Unione Europea, hanno scelto di ignorare la natura e l'ideologia islamista di Erdogan.

Non è la promozione di campagne anti-alcool ed anti-tabacco, che riflettono un ritorno ad uno stato islamico centralizzato quanto la sua visione politica complessiva che induce alla creazione di un governo islamico dominato dalle regole di Maometto.

Egli viene accusato dal leader del Partito per la Giustizia e lo Sviluppo (AKP) nella regione di Siirt, Fuat Ozgur di essere il nuovo Califfo della Turchia. Tale accusa viene ufficialmente rifiutata da Ankara, ma Erdogan si avvicina pericolosamente al sistema antecedente ad Atatürk. Nel 2015, per esempio, egli ha salutato i visitatori stranieri nel suo sontuoso palazzo a Istanbul di 1,000 camere, circondato da guardie in costume storico turco e ottomano. Egli cercando di ristabilire l'alfabeto di epoca ottomana. Ha inviato delle truppe in Siria devastata dalla guerra per rimuovere i resti di Suleyman Shah, padre del fondatore dell'impero ottomano Osman I, su una collina a nord del villaggio di Esmesi, vicino al confine turco.

Parte del successo di Erdogan è certamente frutto di una rinascita economica che fa **apparire progressista e democratico ciò che è autoritario**, in modo da poter conciliare l'Islam e la democrazia. Ma come egli ha detto: "Non si può essere un laico e un musulmano! Sarà o musulmano o laico! Quando entrambi sono insieme, creano il magnetismo inverso [cioè, si respingono l'un l'altro]. Per loro esistere insieme non è una possibilità! Pertanto, non è possibile per una persona che dica 'io sono un musulmano' di andare avanti e dire 'io sono laico'. E perché mai? Perché Allah, il creatore del musulmano, ha il potere assoluto di governare"! Ha continuato di dire: "Quando è che la sovranità appartiene al popolo? È solo quando vanno a votare [ogni cinque anni] che la sovranità appartiene al popolo. Ma sia materialmente ed in sostanza, la sovranità appartiene incondizionatamente e sempre ad Allah"!

Il lettore occidentale può prendere le dichiarazioni come arbitrarie o irrilevanti, ma in realtà esse sono una spinta

teologica per implementare l'*hakimiyyat Allah*, cioè è il regno di Dio sulla terra, utilizzando un insieme di parole ispirate al mandato della *shari'a* sotto la guida del Califfo.

Il falso colpo di stato in Turchia e il vero controcolpo di stato (con migliaia di prigionieri militari, giornalisti, Rettori delle università, molti poliziotti) ambedue provocati dal nuovo Califfo di Istanbul sono due meccanismi apparentemente diversi ma tendenti allo stesso obiettivo: la realizzazione di uno stato interamente islamico in Turchia sotto la guida di Erdogan. MA ATTENZIONE: a Istanbul risiede il Patriarca ecumenico ortodosso Bartolomeo I...e a Mosca c'è Vladimir Putin...

L'ontologia della persona in "Comunione e alterità" di I. Zizioulas



di Dario Chiapetti • Sin dagli albori del pensiero l'uomo ha formulato la *quaestio* riguardante la relazione ontologica tra unità e molteplicità. Cosa sta all'origine dell'essere? Da quale dinamismo la realtà è modellata? La filosofia antica si è mossa, da un lato, verso una visione secondo la quale l'Uno è l'Essere e il molteplice

è solo una sua manifestazione sempre più degradata (Platone e

il medio e neoplatonismo), dall'altro, assumendo come categoria di comprensione dell'essere quella di "sostanza" (Aristotele e Tomismo). Il pensiero cristiano, nella grande scia del pensiero biblico e mosso dal *Big-bang* dell'evento pasquale di Cristo, opera una delle più grandi rivoluzioni del pensiero: all'origine dell'essere non vi è l'Uno in contrapposizione ai Molti ma l'Uno simultaneamente ai Molti, non vi è la sostanza ma la Persona, non vi è la necessità ma la volontà e la libertà.

Una trattazione di quanto esposto è presentata in *Comunione e alterità* (Lipa, 2016, 359 pp.) del metropolita e teologo Ioannis Zizioulas che fa tesoro del guadagno teologico e filosofico proprio già dei Padri Cappadoci e di filosofi moderni quali Martin Buber e Emmanuel Lévinas.

L'Uno simultaneamente ai Molti è all'origine dell'essere. L'evento-Cristo, dischiudendo la prospettiva di fede trinitaria, ha allargato – o, meglio, approfondito – il concetto di monoteismo: l'*aitia* della Trinità non è la divina sostanza o la comunione delle divine Persone ma il Dio Uno, l'Uno dei Molti, il Padre che liberamente e per amore causa il Figlio nello Spirito. Non è questa una fenomenologia, quasi a dire che il Padre pre-esiste al Figlio, ma un'ontologia: il Padre è la causa del Figlio. Ma, se il Padre è tale, lo è, e non può non esserlo, in relazione al Figlio. Ecco che quando si dice "Padre" non si può non dire "Figlio". La Prima Persona della Trinità è tale – Persona – in relazione alla Seconda Persona della Trinità: all'origine dell'essere c'è l'alterità e, inoltre, la persona non è l'individuo o l'"individua sostanza" (Boezio), ma soggetto-in-relazione. È la messa a fuoco della categoria di "reciprocità" che completerebbe il quadro, approfondendo il concetto stesso di "relazione" e gettando così ancor più luce sul mistero di Dio e dell'uomo.

Se all'origine di tutto vi è la Persona che nell'atto stesso di essere dà vita nella libertà e per amore al suo modo d'essere (la Trinità), all'origine del creato non vi è una

plasmazione di una materia già esistente secondo i criteri necessitanti del buono e del bello (Platone) ma la *creatio ex nihilo*: il nulla come assoluto non-essere chiamato ad essere. E il punto emergente di tutta la creazione, dove si concentra massimamente la libertà e l'amore di Dio, è l'uomo, l'*imago dei* che è costituito non da una sostanza ma da una chiamata personale, chiamata a portare sé e tutto ciò che entra a far parte di sé, il creato, all'Altro per eccellenza (funzione sacerdotale).

L'uomo, in quanto creatura, afferma Zizioulas appoggiandosi ad Atanasio, è mortale e il peccato fa sì che "distinzione" divenga "divisione". Ora, l'anima è resa immortale non in ragione della sua natura ma a opera della risurrezione di Cristo: tale passaggio è certo un guadagno per la teologia, anche se una lettura di tutto l'evento pasquale potrebbe aprire orizzonti di comprensione ancora più vasti. Ciò fa sì che l'opera della redenzione acquisti una funzione non riparatrice o, peggio ancora, accessoria, ma riveli l'intero progetto di salvezza di Dio che ha inizio con la creazione e giunge a compimento con la deificazione dell'uomo, e in esso di tutto il creato, che avviene tramite l'incorporazione in Cristo che, a sua volta, compie il nostro essere in relazione all'alterità del Padre, l'unica a dare massima realizzazione all'identità della persona.

Dio e il mondo possono essere uniti solo nella persona del *Logos*: "è solo una persona che può esprimere la comunione e l'alterità simultaneamente". Come? Il punto di riferimento è il dettato calcedonese: senza divisione e senza confusione. Il "senza divisione" dice l'unione tra creato e increato che avviene massimamente quando il soggetto esce tutto da se stesso per andare incontro all'altro: a livello cristologico nel momento kenotico dell'incarnazione; a livello antropologico, pienamente, nella morte, il massimo movimento estatico dell'amore, l'unico ad assicurare immortalità. Il "senza confusione" dice che le identità dei soggetti non sono

perse ma ancor più distinte, ancor più realizzate: è questa un'altra condizione di possibilità dell'immortalità.

Persona, libertà e alterità sono i concetti ontologici primari, come, del resto, già si comprese al Costantinopolitano I quando si decise di passare dall'espressione "dalla sostanza del Padre" a "dal Padre" per descrivere la generazione del Figlio e di non ricorrere a *homousios* per affermare la divinità dello Spirito: un'ontologia della persona supera le strettoie del pensiero sostanzialista e mostra rilevanti implicazioni nei più svariati ambiti, da quello ecclesiologico a quello pastorale, tutte da individuare e tradurre in modi di pensare e di agire.

La preghiera cristiana secondo il Vangelo di Luca



di Gianni Cioli • «Gesù si trovava in un luogo a pregare; quando ebbe finito, uno dei suoi discepoli gli disse: "Signore, insegnaci a pregare, come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli". Ed egli disse loro: "Quando pregate, dite: Padre, / sia santificato il tuo nome, / venga il tuo regno; / dacci ogni giorno il nostro pane quotidiano, / e perdona a noi i nostri peccati, / anche noi infatti

perdoniamo a ogni nostro debitore, / e non abbandonarci alla tentazione"» (Lc 11,1-4).

Il capitolo undicesimo del Vangelo di Luca ci permette di cogliere con chiarezza la dimensione più specifica della preghiera cristiana che consiste nella partecipazione al dialogo orante di Gesù con il Padre. È significativo a questo proposito che il terzo Vangelo collochi la narrazione dell'insegnamento del "Padre nostro" nel quadro della preghiera di Gesù che suscita nel discepolo il desiderio di imparare da lui a pregare.

Prima di essere una formula il "Padre nostro" è un modo nuovo di porsi di fronte a Dio che soltanto Gesù, in quanto Figlio di Dio, può insegnare. La preghiera cristiana significa stare di fronte a Dio come figli. È essenzialmente una partecipazione alla coscienza filiale di Gesù. Egli, quanto Figlio di Dio fatto uomo, ha vissuto tutta la sua vita costantemente in relazione con il Padre, nella radicale fiducia in lui e nell'abbandono incessante alla sua volontà. Il discepolo è chiamato, attraverso la "Preghiera del Signore", a scoprirsi figlio nel Figlio imparando dal Maestro l'amore, la fiducia e l'obbedienza.

Gesù attraverso la sua incarnazione, la sua vita, la sua passione, la sua morte e risurrezione, ha rivelato pienamente il vero volto di Dio e il vero volto dell'uomo. Egli ha manifestato l'autentica paternità di Dio ed ha indicato la piena realizzazione dell'essere umano nel riconoscimento della propria figliolanza.

La preghiera cristiana scaturisce dalla coscienza di questa figliolanza e la alimenta a sua volta, permettendo di interpretare l'esistenza nell'orizzonte dell'amore di Dio: un amore riconosciuto e sperimentato attraverso la capacità di leggere gli eventi, anche quelli meno desiderabili, nella luce della provvidenza divina.

La capacità di rivolgersi a Padre con la coscienza di essere figli presuppone però la disponibilità all'ascolto. È significativo che, nel Vangelo di Luca, il racconto dell'insegnamento della "Preghiera del Signore" sia preceduto dall'episodio di Marta e Maria in cui si narra che Gesù: «entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta, lo ospitò.

Ella aveva una sorella, di nome Maria, la quale, seduta ai piedi del Signore, ascoltava la sua parola. Marta invece era distolta per i molti servizi. Allora si fece avanti e disse: "Signore, non t'importa nulla che mia sorella mi abbia lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti". Ma il Signore le rispose: "Marta, Marta, tu ti affanni e ti agiti per molte cose, ma di una cosa sola c'è bisogno. Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta"» (Lc 10,38-42). La storia delle due sorelle non vuole certamente delineare, come talvolta si è inteso, due possibili scelte di vita cristiana, attiva e completiva, richiamando la superiorità di quella contemplativa. Intende piuttosto ricordare a ogni discepolo del Signore il primato dell'ascolto della Parola, come presupposto, per servire Dio secondo la sua volontà, qualsiasi sia stato di vita che si è abbracciato. Come a dire: prima di lamentarti con il Signore, prima di pretendere che egli faccia ciò che voi tu, siediti a suoi piedi per ascoltare, come Maria, quello che egli ha da comunicarti.

Il Muro della paura e l'Europa in stato d'emergenza



di Antonio Lovascio • Non invidiamo gli esperti di Geopolitica, l'alveo nel quale scorre il fiume della Storia, con i suoi conflitti e le sue dinamiche, la chiave di lettura basilare per interpretare il presente e dettare l'agenda internazionale. La Storia sta

purtroppo diventando un impetuoso torrente, capace in un baleno di trasformarsi in una sorta di "mostro" che travolge tutto. In meno di un mese è successo quello che in passato segnava le cronache di mezzo secolo. Dalla surreale Brexit al goffo golpe in Turchia, passando per gli orrori di Dacca prima di arrivare a quello di Rouen, la perla della Normandia legata al nome di Giovanna d'Arco. Per non parlare dei massacri in Irak e Afghanistan, e registrando allo stesso tempo l'odio di Dallas e le follie di Nizza, Monaco di Baviera ed altre città della Germania, nuovo obiettivo dell'Isis. Che con l'ordine di attaccare le chiese e di uccidere davanti a un altare e in mezzo ai fedeli (il prete francese sgozzato fa salire a 396 il numero dei sacerdoti e missionari trucidati negli ultimi quindici anni!) lancia l'idea di una pulizia etnica contro le comunità cristiane.

Papa Francesco, andando ancora una volta controcorrente, ha ribadito che "il mondo è in guerra: una guerra di interessi, per soldi, per le risorse naturali", ma "non è una guerra di religione". L'Europa, sì, è in stato di emergenza. Percorsa da una sorta di schizofrenia diffusa, che non esclude niente, perché si sono insinuati nelle vene delle Nazioni molteplici veleni. Quelli importati dal Medio Oriente e quelli sedimentati in società che si sentono aggredite e frustrate nelle loro aspirazioni. L'effetto più immediato? Un clima di ansia e di paura difficile da dominare, perché colpisce i luoghi della vita quotidiana, perfino quelli della preghiera. Pezzi di queste realtà e alcuni soggetti si considerano in guerra, forse prima di tutto contro se stessi. Occorre tenerlo presente, oltre al fatto che il terrorismo è una tecnica di combattimento, prima ancora che un'ideologia mortale: quindi non può essere sconfitto in maniera definitiva solo investendo miliardi di euro per l'intelligence e la prevenzione, per individuare e catturare cellule organizzate in ospitali quartieri islamizzati o con i lupi solitari a volte spinti dall'emulazione. Per coprire le falle nella sicurezza (quante ne abbiamo viste in Francia!) spesso dovute alla mancanza di collaborazione nella rete Ue.

C'è dunque il pericolo (contro il quale hanno messo in guardia le analisi di Alberto Negri su "Il Sole-24 Ore", di Aldo Cazzullo e Beppe Severgnini sul "Corriere della Sera", di Mario Calabresi su "Repubblica") che alla fine l'Europa dell'euro, della burocrazia e della finanza, di tutti i simboli più detestati e divisivi, salti su un'altra mina: il terrore – appunto – l'immigrazione, il ritorno delle frontiere. Fenomeni diversi che i nemici del progetto di De Gasperi e Schuman hanno interesse a confondere; senza che Bruxelles ed i leaders-guida (Merkel, Hollande) facciano qualcosa di concreto per evitarlo. La fine di Schengen, che molti vorrebbero, non sarebbe meno grave della fine dell'euro. Rappresenterebbe l'abolizione dell'eguaglianza tra i popoli e gli Stati del Vecchio Continente, e la rinuncia alla gestione comune dei flussi migratori.

Un esplosivo che si espande di pari passo a quello della Turchia. Gli ultimi eventi del Bosforo rappresentano un nuovo pericoloso relais con il Medio Oriente in disgregazione. Se questo "ponte" tra Europa ed Asia si destabilizza ulteriormente, le terre mobili musulmane avranno gioco facile a coinvolgere un alleato della Nato (con 500 mila soldati è il secondo Paese dell'Alleanza Atlantica dopo gli Usa) che ospita 24 basi militari, armi nucleari comprese. Qui l'Isis è già entrato in azione perché in questi tre anni il sultano-tiranno Erdogan è stata considerato "amico" dei jihadisti, usati per combattere contro il regime siriano di Bashar Assad. Dopo aver innestato una svolta autoritaria, con oltre 15 mila arresti e la soppressione di fondamentali diritti umani, Ankara deve dimenticare l'idea di entrare nell'Unione europea, dalla quale – dopo il referendum indetto incautamente da Cameron – sta uscendo la Gran Bretagna. Ma il neo Primo Ministro conservatore Theresa May non ha troppa fretta. Tirare in lungo con le trattative può giovare alla Germania nell'esercizio della sua funzione di arbitro. E giova certamente a Londra che, caduta ormai la prospettiva della firma del trattato commerciale fra l'UE e gli USA (il cosiddetto TTIP), può negoziare in contemporanea la sua

integrazione con il mercato europeo e con quello americano. Tutto questo non facilita però la coesione dell'Unione Europea. Ci aspettiamo quindi una forte presa di posizione della Commissione Junker perché il pur triste divorzio fra la Gran Bretagna e l'Unione Europea si compia presto e bene. Anche l'Italia deve muoversi. L'angoscia per il futuro non può trovare risposte solo nella demagogia. Gli errori e la miopia dei partiti tradizionali spingono l'antipolitica. E' altrettanto vero che sono ovunque in difficoltà: dalla Danimarca alla Francia, dalla Germania alla Gran Bretagna, dalla Spagna all'Italia, passando per l'Austria e l'Olanda le forze classiche di destra e di sinistra arretrano, lasciando spazio ai nuovi movimenti che, per convenzione chiamiamo populistici ma che, in ogni caso, sono il segno di un disagio crescente. Un'ondata che ha investito anche gli Stati Uniti: Trump (a parte le "americanate" con le quali nei sondaggi ha scavalcato la Clinton) interpreta il malessere dell'Occidente con le stesse posizioni di molti leaders protestatari europei. Questo perché le ragioni che generano tensioni se non addirittura rabbia, sono le stesse anche se si presentano con caratteristiche diverse. Prodotte da una insoddisfazione comune, che ci investe da quando si è affrontata l'inevitabile globalizzazione con strumenti che hanno progressivamente distrutto le fondamenta delle nostre società. Intanto sotto i colpi di "scosse telluriche" come la Brexit, il golpe in Turchia, gli attentati terroristici e le incursioni di accolti fanatici, stiamo perdendo l'Europa, che – lo va scrivendo da mesi Romano Prodi – da 'calda' sta diventando sempre più 'fredda' nella percezione dei cittadini". Europa che, per dirla con il card. Bagnasco, prima di tutto "non deve vergognarsi di essere cristiana".