

In cammino verso il sinodo Panortodosso (c)



IN ATTESA DELLA CONFERENZA
PRESINODALE DEL GIUGNO 2015

di Basilio Petrà • Dopo le tre sessioni della Commissione preparatoria presso il Centro Patriarcale di Chambesy (Ginevra) e l'acquietarsi della polemica sulla questione delle minoranze omosessuali, della quale abbiamo parlato nei precedenti interventi, i lavori preparatori procedono senza pubblicità allo scopo di pervenire al consenso sui cinque documenti che si è deciso di selezionare per il Sinodo Panortodosso del 2016 e che saranno oggetto ulteriore discussione nella Conferenza Presinodale prevista per il giugno di quest'anno.

Nel frattempo, da varie parti si mette in luce il fatto che la storia della preparazione del Santo Sinodo è la storia della riduzione progressiva dei temi dell'agenda dei lavori. Abbiamo già visto nell'intervento precedente la riduzione operata nei confronti dei temi previsti dalla Conferenza Panortodossa Presinodale del 1976.

Ancor di più appare la riduzione nei confronti dell'agenda dei lavori prevista dalla I Conferenza Panortodossa di Rodi del 1961.

A questo confronto un po' impietoso si sta dedicando da tempo

su *Amen.gr* il metropolita dello Zimbabwe, Seraphim Kykkotis, del patriarcato di Alessandria, analizzando vari argomenti e vedendo il loro sviluppo e la loro eventuale decadenza all'interno dell'agenda dei lavori del futuro Sinodo Panortodosso. Ha così affrontato temi come le seconde nozze del clero, la diaspora, il digiuno, gli impedimenti matrimoniali, la pace, il movimento ecumenico, il dialogo intercristiano, la presenza dell'Ortodossia nel mondo contemporaneo. Ha anche richiamato i lavori della Commissione Propreparatoria Interortodossa, convocata dal patriarca ecumenico Fozio presso Il Monastero di Vatopedi (Monte Athos) d'accordo con le Chiese Ortodosse locali nel 1930 per preparare i temi del Presinodo Interortodosso (in vista del futuro Grande e Santo Sinodo) previsto per il 19 giugno 1932 sul Monte Athos ma poi non tenuto, riportando la lunga lista di decisioni tematiche prese: circa 17 punti. Alla fine di maggio, poi, appare e permane sempre sul sito di *Amen.gr* e per opera dello stesso metropolita la presentazione della lunga lista dei temi stabiliti nella I Conferenza Panortodossa di Rodi del 1961, voluta e convocata dal patriarca Athenagoras I, sulla scia peraltro dei lavori della Commissione del 1930.

L'intento che sta dietro alla presentazione di questa lista è simile a quello che abbiamo già notato nel caso di Papathanassopoulos, nel numero precedente: misurare la distanza tra i bisogni dell'Ortodossia e quello che il Sinodo del 2016 porrà a oggetto di discussione.

Questo intento è anche quello che può interessare un lettore occidentale. Perciò riteniamo utile pubblicare anche qui il catalogo dei temi stabilito da Rodi 1961.

“I. FEDE E DOGMA. A. Determinazione della nozione di dogma dal punto di vista ortodosso; B. Le fonti della divina rivelazione: a. Sacra Scrittura, 1. Ispirazione della Sacra Scrittura, 2. Valore dei Libri riconosciuti dell'Antico Testamento nella Chiesa ortodossa, 3. Edizione scientifica del testo bizantino del Nuovo Testamento; b. Sacra Tradizione

(determinazione della nozione e della sua estensione); C. Testi Simbolici della Chiesa ortodossa: 1. Testi autentici nella Chiesa ortodossa, 2. Testi con valore relativo, 3. Testi con valore ausiliario, 4. Composizione e pubblicazione di un'unica Confessione di fede ortodossa; D. Nozione e Autorità della Chiesa: 1. Nozione di Chiesa; 2. Autorità della Chiesa (determinazione della sua nozione), 3. Coscienza comune della Chiesa, 4. L'infallibilità nella Chiesa che decide per mezzo della sua gerarchia nel Concilio Ecumenico.

II. CULTO DIVINO. A. Ortodossia e Bibbia: 1. Uso più esteso dell'Antico Testamento nel culto, 2. Rifrazionamento delle pericopi liturgiche in generale; B. Uniformazione del Rituale e dei testi liturgici nel culto e nella celebrazione dei sacramenti. Revisione ed edizione scientifica di essi; C. Più piena partecipazione dell'elemento laicale nella vita culturale (e non) della Chiesa; D. Studio dei mezzi di sostegno e rafforzamento della vita liturgica nella Chiesa ortodossa e dell'arte di tradizione bizantina e in generale ortodossa nelle sue diverse espressioni (musica ecclesiastica, architettura, paramenti e arredi sacri ecc)

III. AMMINISTRAZIONE E DISCIPLINA ECCLESIASTICA. A. Codificazione dei Sacri Canoni e dei Decreti canonici, affinché abbiano a tempo debito l'approvazione del Concilio Ecumenico; B. Giustizia Ecclesiastica e Procedura penale ecclesiastica, 1. Organizzazione dei tribunali spirituali in modo se possibile uniforme nell'intera Chiesa ortodossa, 2. Formazione, se possibile, di un'identica procedura penale ecclesiastica, 3. Appello; C. Il grado episcopale: 1. Studio di un modo di elezione dei Vescovi, se possibile, più concorde con i Sacri Canoni, 2. Distinzioni amministrative ed altre nel grado episcopale: a. Patriarchi, b. Presidenti delle Chiese autocefale, c. Metropoliti, d. Arcivescovi, e. Metropoliti titolari, f. Vescovi diocesani, g. Vescovi titolari e ausiliari, Coroepiscopi; D. Vita monastica. Ricerca dei mezzi per ricondurre la vita monastica ortodossa alla sua antica

bellezza e splendore attraverso la permanenza nelle tradizioni e nelle Regole monastiche e il rinnovamento della sua antica azione; E. Riadattamento dei decreti ecclesiastici sul digiuno, in accordo con le esigenze dell'epoca contemporanea; F. Formazione del sacro Clero: 1. Forma, scopo e contenuto della formazione del clero ortodosso, 2. Sottomissione della formazione del sacro clero al controllo ecclesiastico diretto, 3. Scuole ecclesiastiche per l'aggiornamento teologico (ed altro) del clero ortodosso, 4. Convegni sacerdotali di formazione ulteriore; G. Impedimenti del matrimonio. Studio della prassi attuale nelle diverse chiese riguardo ad essi e della procedura ecclesiastica seguita riguardo ad essi, tentativo di assicurare una prassi uniforme se possibile nell'intera Chiesa ortodossa riguardo ad essi; H. L'abito ecclesiastico. Modo di apparire e di vestirsi; I. La questione del calendario. Studio della questione in rapporto alla decisione sulla Pasqua del Primo Concilio Ecumenico e ricerca di un modo per ristabilire la cooperazione delle Chiese su tale questione,

IV. LE RELAZIONI RECIPROCHE TRA LE CHIESE ORTODOSSE. A. Rapporti interortodossi: a. Rapporti delle Chiese ortodosse autocefale locali tra loro e con il patriarcato ecumenico secondo i canoni e la storia, 1. Lettere ireniche, 2. Dittici, 3. Il sacro myron, 4. L'osservanza degli obblighi derivanti dai *Tomî* costitutivi, 5. Incontri reciproci dei Capi delle Chiese ortodosse autocefale; b. Rafforzamento delle relazioni esistenti attraverso: 1. Scambio di lettere fraterne, 2. Convocazione di Congressi Teologici, 3. Invio di Chierici e Professori, 4. Contatti tra le Scuole teologiche, 5. Scambio di professori e studenti, 6. Borse di studio, 7. Scambio di periodici, pubblicazioni e altri elementi di informazione sulla vita e l'azione della Chiesa, 8. Festeggiamento di grandi eventi ecclesiastici di significato interortodosso. B. L'autocefalia e l'autonomia nella Chiesa ortodossa: a. Proclamazione dell'autocefalia, 1. Chi fa la proclamazione, 2. Presupposti e condizioni, 3. Modo di proclamare l'autocefalia,

4. Quali sono le chiese autocefale oggi riconosciute; b. Determinazione delle condizioni di riconoscimento di una Chiesa come autonoma; c. Ortodossia e diaspora. Situazione presente e posizione canonica della diaspora ortodossa.

V. Rapporti della Chiesa ortodossa con il restante mondo cristiano. A. Studio dei modi di avvicinamento e unità tra le Chiese in una prospettiva panortodossa; B. Ortodossia e Chiese Orientali Antiche Minori: 1. Coltivazione di relazioni amichevoli verso il ristabilimento dell'unità con esse attraverso: a. scambio di visite, b. scambio di professori e studenti, c. contatti di carattere teologico; 2. Studio della storia, della fede, del culto e dell'amministrazione di queste Chiese; 3. Collaborazione con esse: a. in congressi di carattere ecumenico, b. in questioni di natura pratica; C. Ortodossia e Chiesa romanocattolica: a. Studio dei dati positivi e negativi tra le due Chiese, 1. sulla fede, 2. sull'amministrazione, 3. sull'attività ecclesiastica (in particolare la propaganda, il proselitismo, l'uniatismo); b. Coltivazione delle relazioni nello spirito della carità secondo Cristo, prendendo particolarmente in considerazione gli elementi previsti dalla Enciclica patriarcale del 1920; D. Ortodossia e Chiese e Confessioni provenienti dalla Riforma: a. Le Confessioni più lontane rispetto all'Ortodossia: 1. Luteranesimo, 2. Calvinismo, 3. Metodisti, 4. Altre Confessioni protestanti; b. Le Confessioni più vicine all'Ortodossia: 1. Gli episcopaliani in generale, 2. Chiesa anglicana; c. Studio delle possibilità di coltivazione di relazioni e ulteriore avvicinamento di essi, specialmente degli Episcopaliani e degli Anglicani, alla Chiesa ortodossa nella luce dei presupposti positivi esistenti; E. Ortodossia e Vecchiocattolicesimo. Promozione dei rapporti con i Vecchiocattolici nello spirito delle discussioni teologiche tenutesi fino ad oggi e delle loro tendenze manifestatesi verso l'unità con la Chiesa ortodossa; F. Ortodossia e movimento ecumenico: 1. La presenza e la partecipazione della Chiesa Ortodossa al movimento ecumenico nello spirito

dell'Enciclica patriarcale del 1920, 2. Studio dei temi teologici e di altri temi che abbiano rapporto con i presupposti della partecipazione della Chiesa Ortodossa al movimento ecumenico, 3. Significato e contributo dell'insieme della partecipazione ortodossa nella direzione del pensiero e dell'azione ecumenica.

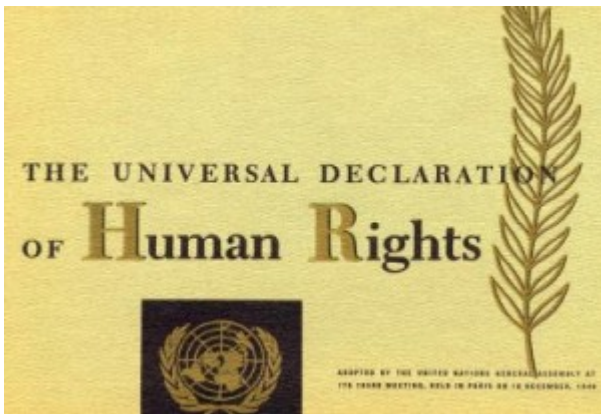
VI. L'ORTODOSSIA NEL MONDO. A. Studio e ricerca dei mezzi pratici, per mezzo dei quali è necessario che si rafforzi tra i popoli ortodossi la cultura cristiana ortodossa in tutte le sue manifestazioni; B. Diffusione della dottrina del Vangelo in tutto il mondo secondo la tradizione ortodossa; C. Contributo delle Chiese locali ortodosse perché prevalgano gli ideali cristiani di pace, libertà, fraternità e amore tra i popoli; D. Sviluppo dell'abitudine dei pellegrini ortodossi di andare verso i santuari presenti in ogni luogo.

VII. TEMI TEOLOGICI. A. L'economia nella Chiesa ortodossa: 1. Nozione ed espressione dei termini «acribia» e «economia» nella Chiesa ortodossa, 2. L'«economia»: a. nei sacramenti, tanto quelli celebrati entro la Chiesa quanto quelli celebrati fuori; b. nella ricezione nella Chiesa ortodossa degli eretici, degli scismatici, dei caduti (alcuni per mezzo del battesimo, altri per mezzo della crismazione, altri per mezzo del libello, altri per mezzo della preghiera); c. nel culto; B. Il riconoscimento dei santi e la determinazione di una prassi ecclesiastica ortodossa comune al riguardo; C. Ortodossia e altre religioni; D. I modi tradizionali di testimonianza dell'Ortodossia nel mondo; E. L'eutanasia e la teologia ortodossa; F. La cremazione e la teologia ortodossa.

VIII. PROBLEMI SOCIALI. A. La Chiesa ortodossa e la gioventù; B. Matrimonio e famiglia: 1. I problemi del matrimonio, 2. la procreazione, 3. l'educazione dei figli, 4. controllo delle nascite e sovrappopolazione, 5. i divorzi, 6. la procreazione artificiale; C. Enti sociali, ospizi ecc e assistenza ecclesiastica ortodossa; D. L'Ortodossia e le distinzioni razziali; E. L'Ortodossia e i problemi dei cristiani

nell'ambito delle rapide trasformazioni sociali.”

Il referendum irlandese: democrazia assoluta o assolutismo democratico?



di Leonardo Salutati • Non c'è alcun dubbio che il fenomeno più positivo della moderna scienza giuridica e delle legislazioni democratiche, specie nelle Costituzioni elaborate dopo i regimi totalitari del secolo scorso, culminato nella *Dichiarazione Universale*

dei Diritti dell'Uomo del 1948, è stato lo sviluppo dottrinale e normativo sui diritti fondamentali dell'uomo, che ha contribuito a mettere al centro della realtà giuridica il suo vero protagonista, che non è lo Stato ma la persona umana, con la sua inalienabile dignità e libertà.

È paradossale però che, dalla seconda metà del secolo scorso, stia prevalendo nelle leggi ordinarie di non pochi ordinamenti civili il principio giuridico-positivo, frutto del *relativismo morale*, secondo cui in una società democratica la razionalità delle leggi dipenderebbe soltanto e unicamente da quello che la maggioranza dei voti decide che venga stabilito, permesso o proibito, assumendo una modalità in cui è giustamente ravvisabile una *deriva totalitaria* (Giovanni Paolo II). Si pretende infatti di attribuire al legislatore, cioè al *popolo sovrano* rappresentato nei parlamenti, oppure direttamente

esercitante le sue prerogative attraverso le forme di democrazia diretta (per es. il referendum), un potere illimitato, assoluto, capace sia di limitare i diritti innati e inalienabili enunciati nella citata Dichiarazione dell'Onu, sia di inventarsi nuovi diritti, propugnati da ideologie di vario genere.

È però un dato storico (addirittura basta leggere senza pregiudizi il *Contratto sociale* di Rousseau) che la società democratica è nata da una filosofia sociale che, nonostante tutti i suoi limiti e debolezze, non metteva affatto in dubbio l'esistenza di una verità oggettiva sulla persona umana e di valori morali universali da rispettare. Infatti democrazia era il modo di eleggere i governanti, di dettare leggi e di decidere, entro determinati limiti, i loro contenuti, di distinguere i tre poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario) e garantirne l'indipendenza, di controllare l'esercizio della funzione pubblica di governo e assicurarne la legalità. Ma era fuori questione che questi parlamenti, questi governanti e questi giudici dovessero rispettare quel patrimonio di civiltà, di verità e di valori morali oggettivi, che era radicato, o comunque si presumeva che dovesse esserlo, nelle coscienze dei cittadini, cristiani o non cristiani.

È pure un fatto che la *legge naturale, scolpita da Dio nel cuore degli uomini*, è rimasta nei suoi principi sostanzialmente inalterata attraverso la storia, anzi è stata un fattore decisivo nello sviluppo civile dei popoli e delle culture. Tra l'altro è la legge a cui ci si è appellati nei processi contro i crimini nazisti e contro i crimini nell'ex Jugoslavia. Non è stata inventata dal cristianesimo né da nessun'altra religione, pur se «nei suoi precetti principali essa è stata esposta nel Decalogo», e costituisce «il fondamento necessario alla legge civile, la quale a essa si riallaccia con una riflessione che trae le conseguenze dai principi della legge naturale» (CCC 1955-1959).

Purtroppo, le moderne ideologie, fondate sul *relativismo*

morale, che insieme all'*agnosticismo* ed allo *scetticismo* sono considerati la filosofia e l'atteggiamento meglio rispondenti alle forme politiche democratiche, nel togliere alla democrazia il suo fondamento di principi e di valori oggettivi, hanno attenuato pericolosamente i limiti della razionalità e della legittimità delle leggi. Ciò sta spingendo i regimi democratici a generare un sistema di regole non sufficientemente radicate in quei valori irrinunciabili, perché fondati nell'essenza dell'uomo, che devono essere alla base di ogni convivenza, e che nessuna maggioranza può rinnegare senza provocare funeste conseguenze per l'uomo e per la società, quali sono stati i totalitarismi di opposto segno che hanno sconvolto la storia del '900 (Giovanni Paolo II).

È ormai assodato che sia per i totalitarismi del passato che per le moderne democrazie, la razionalità delle leggi non sia stata e non sia più vincolata alla corrispondenza della norma con la natura umana, con la verità oggettiva sulla dignità dell'uomo, con i valori morali oggettivi e permanenti che invece il diritto dovrebbe difendere e tutelare, per poter ordinare rettamente i comportamenti sociali, proteggere istituzioni basilari ed evitare il progressivo sviluppo di una società anarchica piuttosto che democratica, che ceda di fronte alla tentazione di una libertà senza i limiti, realmente liberanti, della verità oggettiva sulla dignità e sui diritti inalienabili dell'uomo e della donna.

Giovanni Paolo II ha sempre con energia ricordato che la democrazia: «non implica che tutto si possa votare, che il sistema giuridico dipenda soltanto dalla volontà della maggioranza e che non si possa pretendere la verità nella politica. Al contrario bisogna rifiutare con fermezza la tesi secondo la quale il relativismo e l'agnosticismo sarebbero la migliore base filosofica per una democrazia, visto che quest'ultima per funzionare esigerebbe da parte dei cittadini l'ammettere che sono incapaci di comprendere la verità. [...] Una tale democrazia rischierebbe di trasformarsi nella

peggiore delle tirannie» (*Allocuzione* 1992).

È una lezione da meditare attentamente alla luce di quello che è successo da poco in Irlanda, indubbiamente una sconfitta dei principi cristiani e dell'umanità (card. Parolin), ma che non deve indurci ad una visione negativa o pessimista del futuro. È necessario reagire facendo ricorso alla ragione e alla fede. È questa l'ora delle intelligenze libere e serene, soprattutto nel campo della sociologia, dell'antropologia, del diritto, della politica oltre che della religione e della spiritualità.

Sacrificio e intercessione: tracce di un'ontologia relazionale in Bonhoeffer



di Alessandro Clemenza • All'interno delle lezioni di un corso tenuto da Dietrich Bonhoeffer all'Università di Berlino nel 1932, intitolato *Das Wesen der Kirche (L'essenza della Chiesa)*, si trova una straordinaria contestualizzazione teologica ed ecclesiological di alcuni temi, quali il sacrificio e l'intercessione, che

nell'odierno paesaggio culturale e religioso sono connotati da un'accezione quasi esclusivamente individualistica e devozionale.

Queste lezioni di Bonhoeffer partono da una domanda che muove l'intelligenza del cuore di ogni uomo di fede, vale a dire quale sia «il luogo autentico della Chiesa». Egli offre subito la sua risposta, sviscerandone poi, per tutto il resto del

corso, le motivazioni e le implicazioni di essa: «È il luogo del Cristo presente nel mondo». Tale affermazione si ispira a un'immagine di Chiesa o, meglio, a un'identità di Chiesa tutta proiettata nell'inveramento del rapporto, in Cristo, tra Dio e il mondo. *Tra Dio e il mondo*, infatti, è il titolo di una pubblicazione parziale in lingua italiana di quelle lezioni, recentemente uscite a modo di saggio (Lit Edizioni Srl, Roma 2015).

Bonhoeffer in queste pagine approfondisce la valenza ecclesiale del sacerdozio universale (siamo nel 1932: trent'anni prima dell'indizione del Concilio Ecumenico Vaticano II), presentandolo come modalità attuativa dello «strutturale essere-uno-per-l'altro dei membri». In questo modo, al sacerdozio universale viene dato un significato antropologico di natura più ontologico-relazionale che ministeriale (e dunque funzionale). Ed è proprio all'interno di questo discorso che vengono introdotti i temi del *sacrificio* e dell'*intercessione*.

Il primo è qui inteso dal nostro Autore come sacrificio dei beni materiali: «Chi possiede i beni si mette, con la sua proprietà, al posto di chi non possiede nulla; chi è pieno di onori, con i suoi onori, al posto di chi ne è privo». Si può cogliere in queste parole che per *sacrificio* non si intende rinunciare al già posseduto o al possedibile, ma “assumere” nella propria ricchezza (e senza liberarsi di essa) l'altro, con tutta la povertà e il disonore, vale a dire le mancanze, che lo caratterizzano. Si tratta, in altre parole, di assumere la “forma esistenziale” di Cristo, quella stessa che ha bramato l'Apostolo Paolo, tanto da desiderare di essere anatema e separato da Cristo per il bene dei suoi fratelli (cf. *Rm* 9,3). L'unione con Cristo, così, si gioca nell'assunzione della disunità dei fratelli lontani per ristabilire in se stessi, per gli altri, l'unità perduta. È un vivere nella propria esistenza la dinamica d'abbandono di Cristo sulla croce, il quale “si è fatto” altro-da-Dio, non-Dio in modo così radicale

da divinizzarci. Bonhoeffer descrive questa dinamica come *imitatio Christi*: non tanto nel senso di imitazione comportamentale, quanto piuttosto un ontologico “vivere-Cristo”, lasciando che sia Cristo stesso a vivere l’uomo e ad abitarlo. La cristificazione, in questa accezione, non è un’immedesimazione con Cristo, ma è Cristo che si immedesima con il singolo io, caratterizzato da una precarietà che si manifesta nei diversi ambiti della sua esistenza.

Dopo il significato di *sacrificio* viene recuperato nella sua profondità teologica quello di *intercessione*. Anche quest’ultima viene colta più come azione ecclesiale, non individuale, rappresentativa, che come strumento della propria realizzazione umana e spirituale: «La mia preghiera appartiene alla comunità. La comunità prega nella preghiera del singolo. [...] Io sto realmente al posto dell’altro. Io prego vivendo le sue tentazioni, sono accusato dei suoi peccati. Io sono *nell’altro*». È una dinamica relazionale che non può essere ridotta a un’esperienza psicologica (come dice lo stesso Bonhoeffer) o alla personale capacità di empatia, ma è il “vivere-Cristo”, come si è già visto, per “vivere-l’altro”: vale a dire assumere il negativo dell’altro e così chiedere per l’altro in sé ciò di cui egli ha bisogno (e che ormai l’io possiede come proprio). In tal modo «ognuno può diventare Cristo per l’altro». La cristificazione, che un tempo era colta come individuale divenire *alter Christus*, viene risignificata all’interno delle relazioni interpersonali, tanto da trovare nel “luogo” della Chiesa la sua condizione di attuabilità; afferma l’Autore: «Senza comunità, l’intercessione non sarebbe altro che magia».

Vivere l’intercessione non implica una conoscenza previa dell’altro: non si tratta di un rapporto tra amici; e questo trova la sua piena visibilità e realizzazione nell’evento liturgico: «Nella liturgia, allora, preghiamo per lo sconosciuto “navigante”, per i suoi pericoli e per i suoi peccati. È questo che mi permette di intercedere per tutti gli

uomini».

Non possiamo sicuramente avere la pretesa che tali affermazioni di Bonhoeffer si avvalgano di una certa definitività ed esaustività dei temi accennati, eppure sono espressione di un tentativo teologico legittimo e profetico di ricollocare ciò che sembra religiosamente ovvio e scontato nella sua profondità umana e divina.

A proposito di cristiani perseguitati: il genocidio degli armeni.



di Francesco Vita • Negli ultimi mesi con le prese di posizione della Francia, del Parlamento europeo e del Santo Padre sui fatti che hanno bagnato di sangue la penisola anatolica

agli inizi del Novecento e che possono essere riassunti nel tentativo di genocidio del popolo armeno, si è ricominciato a parlare e con i giusti termini di una vicenda di cui in molti si erano dimenticati per motivi tutt'altro che nobili.

Lo storico Andrea Riccardi, non nuovo a questo genere di studi, nel libro *“La strage dei cristiani, Mardin, gli armeni e la fine di un mondo”* edito da Laterza, se ne occupa in maniera particolarmente onesta ed avvincente.

In poco più di duecento pagine descrive i tristi accadimenti dell'epoca attraverso la storia di questa cittadina vicina al confine tra le attuali Turchia e Siria. L'opera non vuole

quindi essere una trattazione estesa e specifica sul problema in questione, ma si rivolge al grande pubblico per fargli comprendere il problema in una trama che è accessibile anche a chi non ha particolare familiarità col genere storico. Non abbiamo un personaggio protagonista, tuttavia si riscontrano varie vicende di diverse persone, che con lo scorrere delle pagine divengono più familiari al lettore, delle quali ci sono narrate attraverso la parabola della storia, le caratteristiche, le fortune, le disgrazie, i lutti, la fede, le prove...i lieti e i tragici fini.

Rifuggendo da uno stile storico romanzato che non gli appartiene, l'autore narra fatti che sono documentati storicamente, con immagini a volte truculente ma che vengono descritte con niente in più rispetto a ciò che riferiscono i testimoni oculari.

Mardin, un tempo ricca città dell'Impero Ottomano, al centro di vie commerciali, crocevia di popoli dalla lingua e dai vestiti diversi, sede di tre diocesi di altrettante Chiese cristiane, abitata solo per metà da musulmani e fiorente in economia, dopo gli anni Venti non ha più niente di tutto ciò, né vescovi né cristiani, né economia né commerci di cui gli armeni in gran parte si occupavano, né lingue né vestiti diversi; e nel mezzo le stragi, le vessazioni, le deportazioni e gli assassinii che hanno permesso la realizzazione di tutto ciò.

Una triste storia, dove si intrecciano politica, economia, religione, nazionalismo, paure e rivalità che aiutano a comprendere un po' meglio la natura dei fatti di allora e le vicende che ancora oggi imperversano in quella regione.

Nel libro infatti c'è anche spazio per la riflessione storico-politica su quali fossero le cause profonde di quegli avvenimenti così terribili. Ecco allora emergere che il problema delle stragi non riguardò soltanto la popolazione armena, benché contro di essa ci sia stato un accanimento

particolare, ma tutti i cristiani dell'Anatolia; che raramente l'esercito ufficiale si sia compromesso, lasciando fare il lavoro sporco alle popolazioni vicine avversarie degli armeni e desiderose di accaparrarsene i beni, attuando però dalla capitale una specifica opera volta alla turchizzazione dei luoghi, dei nomi e delle nuove generazioni; ma anche che questo ributtante progetto di sterminio fosse il risultato della frustrazione nazionale del popolo turco che aveva subito sconfitte ed espulsioni nei territori perduti in Europa e si trovava in quel momento con un'identità da costruire e quasi straniero in casa propria.

Avvenimenti questi che aiutano a leggere meglio e senza estremismi né irenismi i problemi che vediamo tutt'oggi nei telegiornali o leggiamo sulla carta stampata relativi a quelle regioni e che sono più o meno gli stessi.

Il libro termina con una parola di speranza sul cammino che sta facendo la nazione turca, soprattutto a livello locale, di revisione della storia recente; un cammino non facile, per chi è cresciuto nella retorica che ha voluto cancellare questi fatti dai libri di storia. Il modo col quale singole personalità, parte della cultura e uomini di governo si stanno muovendo, impensabile fino a qualche decennio fa, fanno presagire un futuro migliore per i pochi cristiani ancora rimasti, per la memoria delle vittime incolpevoli dell'odio nazionalista e per la ricerca della verità, che l'uomo dal cuore sincero va da sempre cercando.

Quale glorificazione.

Ascensione, non apoteosi



di Carlo Nardi • «Perché state a guardare il cielo?» (At 1,11), si sentono dire gli apostoli nell'ascensione di Nostro Signore con un invito a scrollarsi, come a darsi una mossa: a non restare imbambolati

nello stupore, come davanti ai fuochi di san Giovanni o nel rimpianto nostalgico di un tempo e di un'esperienza unica e irripetibile.

Stupore e rimpianto che facilmente ridurrebbero Gesù a un toccasana per alimentare sensazioni forti o gratificanti emozioni: comunque a una specie mongolfiera o, oggidì, a un telestar o simili per raggiungere un'efficacia sempre più massmediatica.

Restare a bocca aperta a guardare il cielo è stata una tentazione presente già nel primo cristianesimo, talvolta espressa in sospetti spiritualismi come se a Gesù non fosse parso vero di abbandonare un corpo apparente di cui si sarebbe rivestito. Nel secondo secolo un certo Basilide pensò che sulla croce ci fosse finito Simone di Cirene, 'cireneo' fino in fondo, mentre Cristo sarebbe già volato via alla volta del Padre (in Ireneo, *Contro le eresie* I,24,4). Quindi niente croce, né vera morte né vera risurrezione.

Sempre nel secondo secolo, nei cosiddetti *Atti apocrifi di Giovanni*, che sono un pio – troppo pio – romanzo religioso, all'apostolo prediletto, sconcolato e piangente al vedere Gesù arrestato, sarebbe apparso in una visione, luminosa e travolgente, lo stesso Signore già glorioso e raggianti a dirgli che quello che avveniva a Gerusalemme – processo, flagellazione, crocifissione e morte – era solo un'apparenza: un volersi liberare dal rivestimento del corpo come se fosse

un imbarazzante involucro e così ingannare i giudei che credevano d'averlo crocifisso. Tutto sarebbe stato una messa in scena, perché Gesù era già glorioso e trionfante, senza che ci fosse né morte né, di conseguenza, vera e propria risurrezione: insomma, la passione sarebbe stata un che di evanescente e l'ascensione un tutt'uno con quella fittizia passione di un Cristo raggiante da *Guerre stellari* (*Atti di Giovanni* 97-195).

Queste idee risentivano dell'ambiente del tempo, dove si voleva credere o si faceva credere a divinizzazioni di eroi e sovrani nel momento stesso della morte. Anzi, meglio che mai se in punto di morte un intervento divino, il cosiddetto *deus ex machina*, sottraeva Eracle \ Ercole dalle fiamme del rogo sul monte Eta per catapultarlo nel ridanciano Olimpo degli dei tra nappi di ambrosia e coccole della mogliettina, la sempre bella Ebe, la "giovinezza" in persona.

Ed Eracle diede la stura alle apoteosi: a quella di Romolo, di Cesare "stellificati", anche quella Claudio, l'imperatore, purtroppo ... "zucchificato", almeno secondo Seneca.

Tutt'altra cosa è l'ascensione di Nostro Signore, che innanzi tutto presuppone la sua vera morte e la sua vera risurrezione, senza sovrapposizioni, concomitanze, corti circuiti.

L'ascensione non parla di evanescenze celesti, ma di fedeltà alla carne nella sua crescita e alla storia nelle sue tappe: anche i quaranta giorni dalla risurrezione, un numero ovviamente simbolico, possono richiamare il tempo della plasmazione intrauterina dell'embrione in feto secondo la biologia di Aristotele.

«Il Signore» Gesù «per diventare *il primo dei morti ad essere generato*» a una nuova vita (Col 1,18) «è rimasto fino al terzo giorno nella profondità della terra. Poi, successivamente, risorge nella sua carne al punto da mostrare ai discepoli persino le fessure causate dai chiodi e ascende al Padre».

Difatti, «il nostro Maestro non se ne volò via subito per andare al Padre, ma attese il tempo determinato dal Padre per la sua risurrezione e, risorgendo dopo tre giorni, fu assunto»: diceva Ireneo (*Contro le eresie* V,31,2: *Sources Chrétiennes* 153,392.394).

Quelle tappe, compreso il tempo intermedio tra risurrezione e ascensione, dicono la fedeltà all'attesa, la fatica della pazienza: insegnano a saper aspettare i tempi della carne, dell'umanità, della storia, che sono anche i tempi di un Dio paziente, anche troppo secondo il nostro impaziente modo di vedere. I tempi di attesa, apparentemente morti e insignificanti, assunti anche dal Figlio di Dio nella sua drammatica crescita umana, ci stimolano a saper assumere la fatica della storia, che spesso è la noia dei giorni, con la responsabilità nei confronti di questo nostro tempo, tempo di uomini e donne che ci è dato incontrare.

“La sfida della misericordia” di W. Kasper.



di Dario Chiapetti • *Quaestio* per lo più inesplorata in teologia, la Misericordia, il cui invero nella vita di ogni uomo è tanto desiderato quanto visto con circospezione, coinvolge globalmente e interpella esistenzialmente l'umanità; essa è segno di contraddizione per l'uomo, per

il cristiano e per Dio stesso, così come Osea ha messo in luce

descrivendo il combattimento, in Dio, tra la volontà di usare giustizia e quella di usare misericordia nei confronti del popolo infedele: “il mio cuore si rivolta contro di me” (Os 1,8).

Il tema è di grande importanza per il legame interno che esperienzialmente si intuisce sussistere tra misericordia e felicità; è per tale connessione che il magistero post-conciliare e la teologia, come quella di W. Kasper, ha posto l'attenzione a tale categoria, elaborandone una visione di cui è possibile trovare un quadro in *La sfida della misericordia* (Qiqajon 2015) e della quale si cerca ora di rielaborarne sinteticamente le linee portanti.

Un primo rilievo concerne la necessità di evidenziare la connessione del concetto di misericordia col volto di Dio. Ciò appare evidente in tutte le religioni; nella rivelazione cristiana tuttavia compare un elemento originale. Già nell'Antico Testamento la parola *misericordia* risulta il contenuto, anche se non esplicito, del nome stesso di Dio, il quale, a sua volta, costituisce l'elemento che svela la stessa divina identità. Tutta l'economia della salvezza trova pertanto il suo principio ermeneutico unificante nella misericordia: Dio è misericordia; lo è a livello intra-trinitario nel reciproco e eterno scambio d'amore tra le ipostasi divine; lo è *ad extra*, nel far essere la creazione per il desiderio di renderla partecipe della sua stessa vita; nel concedere nuova possibilità a Adamo; nell'episodio del Diluvio; della torre di Babele; nell'elezione di Abramo e del popolo d'Israele per arrivare a comunicarsi a tutte le nazioni; nel concedere sempre nuove *chances* al popolo infedele; nell'assumere tutto l'uomo, col suo dramma e il suo peccato, per mezzo dell'invio del suo Figlio; sommamente nell'evento della croce: nell'apparente paradosso del Padre che abbandona il Figlio e del Figlio che abbandona lo Spirito per il desiderio viscerale di *toccare* l'uomo fino al fondo del suo dramma, la morte. Dio, l'Essere, si fa non-Essere, cioè

non-Dio, si auto-annienta per compassione verso la sua creatura. La *kenosi* del Figlio dice la dinamica per cui egli si svuota facendo spazio in sé affinché l'altro possa esistere in lui, figlio nel Figlio. Dio poi è misericordia nell'evento della risurrezione, ascensione e della *kenosi* dello Spirito.

Lo Spirito è la Persona divina che più delle altre dice la natura kenotica di Dio: egli esiste proprio nel suo totale rimandare al Padre e al Figlio; la sua *kenosi* dice la dinamica per cui, Egli, dall'interno dell'uomo, comunicandogli la Sua natura, lo inserisce nel dinamismo trinitario. La natura di Dio è abiezione di essa per l'altro; la Chiesa, umanità già partecipe di tale natura, è chiamata a renderla sempre più visibile. Si capisce allora come il richiamo alla misericordia interessi l'essenza di Dio, e di conseguenza l'essenza del mondo. Il mondo sussiste continuamente in virtù dell'eterna misericordia, auto-abnegazione dell'Essere. La misericordia non è quindi un attributo di Dio ma l'attributo, la verità della realtà, delle realtà.

Ecco arrivati a un secondo rilievo di capitale importanza. La tensione dialettica, per non dire l'opposizione, tra misericordia e verità, tra misericordia e giustizia sono a ben guardare falsi problemi filosofici, teologici, politici, etc. La misericordia non è una categoria il cui significato sta sullo stesso piano ontologico della verità o della giustizia; essa, essendo l'essenza dell'Essere, è perciò il *principio ermeneutico* da assumere per comprendere ogni altro oggetto o categoria nella luce in cui sussistono. Qualsiasi società non può rinunciare a strutturarsi sul principio di giustizia; al contempo non può escludere, né imporre, il principio della misericordia. Inoltre, ancor di più, la misericordia deve essere il principio interpretativo per concepire la giustizia. In tal senso, in Dio e, per analogia e partecipazione, nel creato, la giustizia è la misericordia; la quale non si declina in un atteggiamento lassista ma che – su un piano pastorale o sociale – dà sempre all'altro una nuova

possibilità di riscattarsi in virtù della dignità di persona che nessun peccato o reato può cancellare.

Misericordia è *contenuto* e *metodo* dell'essenza e dell'agire divino e umano: è amore reciproco fra i Tre; uscita da sé per tale eccesso d'amore; assunzione dell'altro; condivisione; informazione della natura umana da parte di quella divina.

Il discernimento dei segni dei tempi chiede di comprendere che la partecipazione a tale dinamica è ciò che di più urgente ci sia, così come traspare dall'insegnamento di Giovanni XXIII a quello di Francesco, e la nuova fase di ricezione del Vaticano II iniziata con quest'ultimo, di cui parla Kasper, ne lascia intravedere già i suoi frutti.

Gesù parlava greco?



di Stefano Tarocchi • La maggior parte degli storici crede che Gesù parlasse aramaico, ma anche di considerare la possibilità che conoscesse ebraico ma anche il greco, e perfino il latino.

Cominciamo dall'aramaico, che è una lingua semitica, imparentata con l'ebraico, l'arabo e con altre lingue della stessa area.

Ai tempi dell'impero assiro (ottavo secolo a.C.), l'aramaico divenne comune per tutto il Vicino Oriente antico come lingua della diplomazia. Questo tipo di aramaico si è conservato nei

documenti ufficiali e nelle iscrizioni, come quelle trovate su alcune tombe. Durante l'impero persiano (VI-IV secolo a.C.), l'aramaico era la lingua predominante della regione, e lo rimase almeno fino all'VIII secolo d.C.

Questa lingua viene parlato ancora oggi in alcuni villaggi della Turchia sud-orientale, nel nord dell'Iraq e nell'Iran del nord ovest, come pure in tre villaggi della Siria, Malula ed altri, vicino a Damasco, purtroppo distrutti dalla violenza della guerra e dalla follia dell'IS. In quest'ultimo caso si tratta dell'aramaico più vicino alla lingua antica. Negli scorsi anni queste tradizioni erano state parzialmente rivalutate anche dal governo siriano, che voleva impedire che si disperdessero: fino a non molto tempo fa, infatti, il linguaggio era trasmesso solo oralmente. I guai nacquero quando ci si accorse che l'aramaico scritto rassomiglia ai caratteri ebraici del vicino Israele. Nello stesso Iraq esiste una remota tradizione cristiana, con la presenza di caldei e assiri che risale al II secolo d.C. Si spiega così la celebrazione di riti ancora oggi nella lingua siriana, derivante anch'essa dall'aramaico.

Da quando la Palestina entrò a far parte dell'impero persiano, gli ebrei, che avevano come lingua madre l'ebraico, soprattutto quelli delle classi più elevate, cominciarono a parlare aramaico. Anche parti dell'Antico Testamento sono scritte in aramaico: Esd 4,8 – 6,18; 7,12-26; Dn 2,4 – 7,28; Ger 10,11. Questo significa che uno dei principali passi nell'Antico Testamento per la nostra comprensione di Gesù compare in aramaico: la visione di Daniele di "uno simile ad un figlio d'uomo" è scritta in aramaico (Dn 7,13).

Negli anni in cui vive Gesù l'aramaico era la lingua più parlata in tutta la regione, sebbene l'ebraico possa essere stato dominante in Giudea, ma era diffuso anche l'uso del greco.

Verso la metà del primo secolo dell'era cristiana, i rotoli in

ebraico dell'Antico Testamento furono tradotti in aramaico per destinarli alle sinagoghe, perché molti non capivano più l'ebraico. È molto probabile che in Galilea, dove Gesù crebbe e iniziò il suo ministero, l'aramaico fosse la lingua più comune, sebbene molti fossero in grado di comprendere l'ebraico ed anche un po' di greco, lingua nella quale viene scritto il Nuovo Testamento.

I Vangeli, tuttavia, comprendono parole non greche nel testo (ma scritte con lettere greche). Alcune di queste parole sono certamente aramaiche; altre sono probabilmente aramaiche, sebbene possano essere una variante dell'ebraico. La parola «*Abbà*» per esempio, che significa «babbo» o «padre» in aramaico, può anche essere trovata in certi dialetti ebraici.

Una delle frasi in aramaico dette da Gesù che più ricordiamo nei Vangeli è il grido di Gesù in croce: «*eli eli lema sabachthani*» (Mt 27,46). Mc 15,34 usa *eloi* invece di *eli*. La frase è poi tradotta in greco da Matteo e Marco: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Si tratta di una citazione dal Salmo 22,1. Il fatto che Matteo e Marco abbiano fatto parlare Gesù in aramaico suggerisce che questo versetto fu ricordato dalla prima comunità cristiana nella sua lingua originale.

Ancora prima della passione, un episodio in cui Gesù si esprime in aramaico si trova in Mc 5,41. Gesù entra nella casa di Giairo, un capo di una sinagoga, la cui figlia era morta. «Preso la mano della bambina, le disse: "*Talità kum*", che significa: "Fanciulla, alzati"». Sia Matteo che Luca raccontano la stessa vicenda, ma omettono la frase (Mt 9,24; Lc 8,54). Il solo Marco riporta delle parole di Gesù in aramaico. Probabilmente quest'uso dell'aramaico non era comune: proprio questo motivo l'evangelista ha sentito la necessità di riportarlo.

Questo prova con certezza che Gesù parlava aramaico e lo usava per il suo ministero: sarebbe molto difficile pensare

diversamente. Questo però non vuol dire che egli usò solo questa lingua. Gesù, infatti, parlava o insegnava anche in ebraico, come per esempio nell'uso frequente di *amén* (vedi Mt 5,18; Gv 3,11).

In Lc 4 si racconta dell'episodio di Gesù alla sinagoga della sua città, Nazareth, e durante la riunione dell'assemblea lesse i rotoli del profeta Isaia. La lettura avvenne sicuramente in ebraico, secondo l'uso sinagogale, che prevedeva la successiva traduzione in aramaico (ogni versetto nel caso dei libri della *Torah*, ogni tre per gli altri libri). Anche se parlava aramaico come prima lingua, Gesù aveva appreso l'ebraico come quasi tutti gli ebrei del tempo alla scuola sinagogale.

Diversi altri racconti dei Vangeli favoriscono la teoria secondo cui Gesù era in grado di servirsi anche dell'ebraico quando la situazione lo richiedeva. Per essere credibile come interlocutore, con molta probabilità, Gesù usava l'ebraico quando era impegnato in discorsi con i farisei, gli scribi e gli altri capi ebrei.

Gesù però potrebbe aver conosciuto anche il greco. Da quando Alessandro Magno conquistò la Palestina nel 332 a.C., la lingua greca s'impose come lingua del governo e, sempre più, del commercio e della cultura. È probabile che, al tempo di Gesù, gli ebrei con una buona istruzione, soprattutto quelli delle classi più alte, che si occupavano di commercio e di governo, abbiano conosciuto e usato il greco, o avuto almeno delle basi di questa lingua.

Il Vangelo di Matteo racconta il dialogo di Gesù con un centurione romano (Mt 8,5-13). Il centurione quasi certamente parlava in greco e, come Matteo scrive, lui e Gesù conversavano senza un interprete, come suggerisce il senso della narrazione.

Lo stesso si potrebbe affermare della conversazione avuta da

Gesù con Ponzio Pilato prima della sua crocifissione (Mt 27,11-14; Gv 18,33-38; 19,8-15). Anche qui si può pensare alla possibilità di un traduttore (non menzionato nel testo!), ma l'espressività del racconto favorisce la realtà di un Gesù che parlava greco. Anche Pilato avrebbe usato il greco, non il latino, come ha invece immaginato noto regista in un film: non è nemmeno ipotizzabile che un governatore romano abbia potuto conoscere ed usare l'aramaico, la lingua di un popolo suddito.

Se Gesù conosceva abbastanza il greco tanto da conversare con un centurione romano e con un governatore romano, dove lo apprese? La spiegazione più probabile orienta verso la Galilea. Sebbene l'aramaico fosse la prima lingua di Nazareth, la città natale di Gesù era a poca strada da Sefforis, una città importante, che fu anche capitale della Galilea, in cui si parlava greco. Quindi anche se non si può essere certi che Gesù parlasse il greco, si può ragionevolmente immaginare che possa averlo utilizzato in diverse occasioni.

**Ancora sul Convegno
ecclesiale di Firenze**



di Francesco Vermigli • Mancano pochi mesi al prossimo Convegno ecclesiale di Firenze (9-13 novembre 2015) e lentamente se ne delinea il profilo. Chi scrive già ha provato a dire qualcosa sulla questione in questa stessa rivista on-line (nel luglio del 2014); ora ritiene che a partire dagli sviluppi che ha avuto la

preparazione al Convegno, si possa tornare a parlarne (dove l'“ancora” del titolo...). Il frutto più significativo prodotto in quest'ultimo anno è stato la pubblicazione della *Traccia*, offerta dal Comitato preparatorio con lo scopo di suscitare un'ulteriore discussione attorno al tema de' «In Gesù Cristo il nuovo umanesimo». Del documento si apprezzano la sinteticità delle argomentazioni e l'ampiezza dell'apparato iconografico; soprattutto la precisazione del tema, mediante la lettura dell'uomo odierno alla luce di Cristo.

Mi pare che siano propriamente quelle che vengono dette “cinque vie per l'umanità nuova” (ispirate all'enciclica di papa Francesco *Evangelii gaudium*), a suggerire ulteriori considerazioni. Di tutti i cinque verbi – “uscire”, “annunciare”, “abitare”, “educare”, “trasfigurare” – chiamati in causa per rendere conto di quali dovrebbero essere le piste dell'azione ecclesiale, l'ultimo mi pare ricolmo di significato. “Trasfigurare” pone a tema il primato del divino sull'umano, che gli altri verbi non sono in grado di salvaguardare pienamente: seppur collocato in ultima posizione, ha, per così dire, una priorità assiologica, dal momento che una Chiesa che non sia trasfigurata né esce, né annuncia, né abita, né educa, se non per parlare di se stessa e per annunciare se stessa. Non solo. “Trasfigurare” tocca con maggior decisione il rapporto tra l'uomo e il suo prototipo, Cristo Signore, e quindi, in ultima istanza, intercetta il

tema del Convegno ecclesiale. Certo, nell'intenzione degli estensori della *Traccia* il riferimento primo va alla trasfigurazione che la vita sacramentale e liturgica procura alla Chiesa; ma in ultima istanza "trasfigurare" evoca Colui che è il motore di ogni possibile trasformazione nella comunità dei credenti.

E qui veniamo al punto, cui, in verità, già avevamo accennato nell'articolo di luglio. In che cosa Cristo trasfigura? Cristo dove conduce l'umanità? Potremmo rispondere che Cristo conduce a Dio. Meglio ancora, Cristo conduce l'uomo non semplicemente davanti a Dio, non semplicemente a contemplare Dio, ma propriamente a farsi Dio: secondo la celebre frase di sant'Ireneo, potremmo dire che *Deus homo factus est ut homo fieret Deus*. In Cristo, non viene indicata nessuna meta all'uomo che stia al di sotto di questo elevatissimo destino. In quest'ottica, allora, "trasfigurare" diventa sinonimo di "divinizzare": se intesa in questi termini, l'ultima via dell'azione della Chiesa proposta dalla *Traccia* recupera quella linea della soteriologia cristiana, che pensa la venuta di Cristo come origine, causa e strumento della trasformazione divinizzante dell'uomo. A questo proposito, il 20 maggio si è tenuto a Firenze (organizzato dalla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, dall'Istituto Universitario Sofia e dall'Associazione Teologica Italiana) quello che potremmo definire una sorta di Convegno sul Convegno ecclesiale, intitolato a «In Cristo l'uomo nuovo». Fra le relazioni tenute, quella di Petrà ha preso spunto dalla differenza tra i titoli dell'assise del 20 maggio e di quella che si svolgerà a novembre, notando come appaia più coerente con il portato della rivelazione pensare che Cristo non tanto apra una nuova prospettiva di uomo – come sembra sia da intendersi "nuovo umanesimo" – ma dia all'uomo concreto la possibilità di essere "nuovo".

Credo tuttavia si possa dire ancora qualcosa. Che si sia incarnata una sola delle tre persone della Trinità e non tutta

la Trinità è dato di fede: all'inizio del VI secolo i monaci sciti giunti a Roma diranno – nella rozzezza di un latino non ben padroneggiato – che *unus de Trinitate passus est carne*. Facciamo un passo ulteriore. Ogni persona nella Trinità ha caratteristiche proprie: posso dire certamente che come lo è il Padre, è una persona il Figlio ed è una persona lo Spirito; ma non potrò dire che il Padre è una persona allo stesso modo in cui lo sono il Figlio e lo Spirito. Allora dovrò dire non solo che si è incarnata una delle persone della Trinità, ma che lo ha fatto proprio “quella”, cioè il Figlio. Tutto questo non può non avere riflessi nel cammino di trasfigurazione dell'uomo: sembra più corretto parlare non tanto di “divinizzazione”, quanto di “filiazione adottiva” dell'uomo. Nella potenza dello Spirito, l'uomo viene progressivamente condotto a trasformarsi nell'immagine del Figlio unigenito venuto nella carne; lo Spirito comunica all'uomo la grazia di conformarsi all'identità filiale di Gesù e a riconoscere un Padre che è “nostro”, perché in primo luogo è “suo”, cioè “di Gesù”. Considerazioni troppo astratte per un convegno ecclesiale? Forse. Gli è che abbiamo provato a prendere teologicamente sul serio le parole «In Gesù Cristo il nuovo umanesimo» e alcuni spunti presenti nella Traccia. A meno che le parole del titolo di un convegno non abbiano alcun significato...

San Filippo Neri. Un ricordo nel cinquecentenario della nascita



di Stefano Liccioli • In questo 2015 ricorrono tre anniversari importanti per altrettanti santi della Chiesa Cattolica: il bicentenario della nascita di San Giovanni Bosco ed il cinquecentenario di quella di

Santa Teresa D'Avila e di San Filippo Neri. Proprio di quest'ultimo desidero ricordarne alcuni tratti biografici, mettendo in evidenza l'originalità della sua azione pastorale nella Roma del Cinquecento.

Filippo Neri nacque a Firenze nel rione di San Pier Gattolino, in Oltrarno. Egli conobbe appena la madre, morta probabilmente di parto nel 1520. Filippo già da bambino cominciò a frequentare il convento fiorentino dei domenicani di San Marco. Una frequentazione, questa, che rimase in lui indelebile tanto che una volta a Roma dirà ai domenicani della Minerva: «Tutto quello che ho di buono, lo devo ai vostri padri di S. Marco». Il Neri lasciò (per sempre) Firenze a diciotto anni, ricordandola ormai molto anziano con l'appellativo di patria. Dopo aver trascorso alcuni anni nell'attuale Montecassino presso un zio che faceva il mercante, nel 1535 Filippo approdò a Roma dalla quale non si allontanerà più nemmeno per brevi periodi. Qui, anche grazie alla sua indole gioviale, entrò in contatto con un gruppo di fiorentini tra cui Galeotto Caccia il quale, in compenso per l'educazione dei figli, dava a Filippo vitto e alloggio. Sembra che in questo periodo frequentasse, come uditore, alcuni corsi di teologia e di filosofia alla Sapienza, abbandonandoli però piuttosto presto preferendo un "apostolato di strada", andando ad assistere e servire gli ammalati negli ospedali, dedicando molto tempo alla preghiera. Tutto il suo comportamento, tra i diciotto ed i trentacinque anni, è contraddistinto da questa gioia della solitudine, dalla libertà senza obblighi, dalla indipendenza che gli viene dalla povertà. Probabilmente proprio in un ospedale, quello di S. Giacomo, il Neri incontrò

uno zelante sacerdote, Persiano Rosa cappellano della chiesa di San Girolamo della Carità, che diventò il suo confessore. Questi lo aiutò a maturare la decisione di diventare sacerdote, cosa che avvenne nel 1551. Fu ancora il Rosa a far accogliere il neo sacerdote nella casa di S. Girolamo dove trascorrerà ben trentadue anni, per passare alla Vallicella (sede della sua congregazione) solo nel 1583, dove morirà dodici anni dopo. Fu proprio a San Girolamo che sbocciò l'oratorio, questa invenzione di San Filippo Neri in cui egli concentrò la sua azione ministeriale fatta di colloqui personali, commenti di letture, racconti di storia della Chiesa e delle vite dei santi, laudi e canzoni sacre e poi passeggiate per colli e per chiese. Fin da subito il suo ministero fu caratterizzato dalla sua disponibilità ad ogni ora della giornata per accogliere le confessioni dei suoi penitenti e di quanti volevano avvicinarlo per avere consigli e la sua direzione spirituale. Certamente nell'avvicinare gli altri Filippo era favorito dal suo carattere estroverso, accompagnato da una costante serenità, dalla battuta pronta e adatta a ciascuno. La gente che egli accostava e che lo cercava era di tutte le categorie: artigiani, giovani di bottega, professionisti, artisti, aristocratici, ecclesiastici e cardinali fino al pontefice.

Ci sarebbero tanti altri elementi biografici di San Filippo Neri che meriterebbero di essere approfonditi, così come degna di maggiore attenzione sarebbe la formazione della Congregazione dell'Oratorio da lui fondata. Mi sono limitato a queste rapide pennellate per ritrarre questa splendida figura sacerdotale contraddistinta da una grande e profonda interiorità e definita da Giovanni Paolo II "il profeta della gioia cristiana". A lui, che nell'epoca dei viaggi missionari in Oriente e nel Nuovo Mondo scelse di fare di Roma le sue Indie, tutti noi, laici, sacerdoti e consacrati, possiamo guardare come esempio per una vera e nuova evangelizzazione dell'Occidente.

«Colui che flagella e che perdona»



di Andrea Drigani • Papa Francesco, nella Bolla «Misericordiae vultus», ha, tra l'altro, voluto richiamare il rapporto tra giustizia e misericordia, ricordando che non sono due aspetti in contrasto tra di loro, ma due dimensioni di un'unica realtà che si sviluppa progressivamente fino a raggiungere il suo apice nella pienezza dell'amore. Per il diritto romano la giustizia è dare a ciascuno ciò che è dovuto. Nella Sacra Scrittura si fa riferimento alla giustizia divina e a Dio

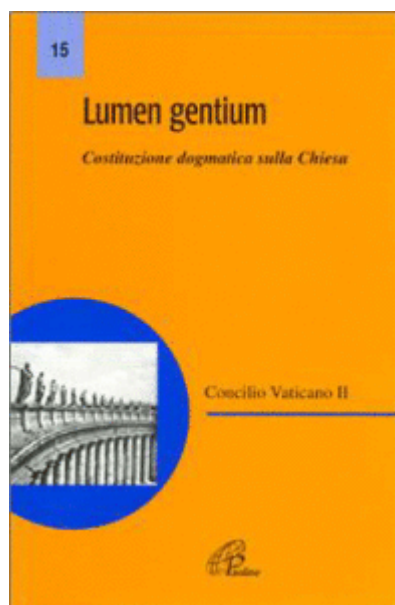
come giudice, perciò la giustizia è intesa come osservanza integrale della Legge; ma un'osservanza, più col corpo che non col cuore, origina il legalismo, mistificando il senso originario e oscurando il valore profondo della giustizia. Per uscire da questa prospettiva legalista occorre rammentare che nella Bibbia la giustizia è concepita essenzialmente come un abbandonarsi fiducioso alla volontà di Dio. Papa Francesco ha, poi, osservato che la misericordia non è contraria alla giustizia, ma esprime il comportamento di Dio verso il peccatore, offrendogli un'ulteriore possibilità per ravvedersi, convertirsi e credere. Se Dio si fermasse alla giustizia – scrive ancora il Papa – cesserebbe di essere Dio, sarebbe come tutti gli uomini che invocano il rispetto della legge. La giustizia da sola è insufficiente, e l'esperienza ci dice che appellarsi unicamente ad essa rischia di distruggerla. Queste considerazioni mi hanno fatto venire alla mente il capitolo XXXV dei «Promessi sposi» (le cui pagine

Papa Francesco ha detto di averle lette e rilette tante volte). In questo capitolo Manzoni scrive di Renzo che si reca al lazzaretto per trovare Lucia, ma incontra padre Cristoforo, che lo esorta a cercarla con fiducia e rassegnazione. Renzo con rabbia gli dice che se non la troverà, vedrà di trovare qualchedun altro, alludendo a don Rodrigo, ed esclama: «...la farò io la giustizia!». Questo provoca la dura reazione di padre Cristoforo che indicandogli gli appestati morenti gli grida: «Guarda sciagurato! Guarda chi è Colui che gastiga! Colui che giudica, e non è giudicato! Colui che flagella e che perdona!». Dio va oltre la giustizia con la misericordia e il perdono. Ciò non significa, aggiunge Papa Francesco nella Bolla d'indizione dell'Anno Santo, svalutare la giustizia o renderla superflua, al contrario. Chi sbaglia dovrà scontare la pena. Tuttavia questo non è il fine, ma l'inizio della conversione. Dio non rifiuta la giustizia, Egli la ingloba e la supera nell'amore che è il fondamento di ogni vera giustizia. Sant'Agostino dice: «E' più facile che Dio trattenga l'ira più che la misericordia». Anche San Giovanni Paolo II nell'Enciclica «Dives in misericordia» sostiene che dalla storia emerge che soltanto la giustizia non basta e che, anzi, può condurre alla negazione e all'annientamento di se stessa, se non si consente a quella forza più profonda, che è l'amore, di plasmare la vita umana nella sue dimensioni. Papa Wojtyła notava poi che il famoso detto di Cicerone: «summum ius, summa iniuria», nel quale si fa presente come il soverchio rigore nell'applicare il diritto è una grande ingiustizia, indica la necessità di attingere alle forze dello spirito che condizionano l'ordine stesso della giustizia. Papa Francesco parla esplicitamente anche della pena, ivi compreso quella canonica, per questo è bene riportare quanto afferma il Concilio di Trento: «Si ricordino i vescovi di essere pastori e non tiranni; di conseguenza nei confronti dei loro fedeli non devono comportarsi esercitando il dominio, ma amandoli come figli e fratelli e impegnandosi con le esortazioni e le ammonizioni ad allontanarli dal male, per non dovergli poi punire quando commettessero delle mancanze. Tuttavia, se

costoro dovessero peccare in qualche cosa per umana fragilità, i vescovi devono osservare il precetto dell'Apostolo cioè ammonirli, scongiurarli, rimproverarli con ogni bontà e pazienza, infatti spesso verso quelli che devono essere corretti vale più la benevolenza che la severità; più l'esortazione che le minacce; più l'amore che lo sfoggio di autorità. Ma se la mancanza fosse così grave da esigere l'uso della verga, allora temperino il rigore con la mansuetudine, il castigo con la misericordia, la severità con la bontà, perché, pur senza asprezza, sia conservata quella disciplina che è salutare e necessaria e quelli che hanno ricevuto la correzioni si emendino. Ma se questi non volessero tornare sulla buona via, gli altri per l'esempio salutare della loro punizione, saranno tenuti lontani dai vizi». Pure il vigente Codice di diritto canonico, al can.1341, prescrive che l'Ordinario provveda ad avviare la procedura per infliggere o dichiarare le pene solo quando abbia constatato che né con l'ammonizione fraterna, né con la riprensione nè per altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale è possibile ottenere sufficientemente la riparazione dello scandalo, il ristabilimento della giustizia, l'emendazione del reo. Papa Francesco, seguendo san Paolo, afferma che la giustizia di Dio è la misericordia concessa a tutti come grazia in forza della morte e resurrezione di Gesù Cristo. La Croce di Cristo, conclude, è il giudizio di Dio su tutti noi e sul mondo, perché ci offre la certezza dell'amore e della vita nuova.

Il sacramento del perdono tra la linea della misericordia

di Dio e la linea della giustizia davanti alla Chiesa



di Francesco Romano • La Costituzione apostolica *Lumen Gentium* (LG) nell'ambito delle relazioni con la Gerarchia descrive la situazione giuridica dei fedeli che deriva dalla comunione nella fede e nei sacramenti. In modo particolare "I laici come tutti i fedeli, hanno il diritto di ricevere abbondantemente dai sacri Pastori i beni spirituali della Chiesa, soprattutto gli aiuti della parola di Dio e dei sacramenti". (LG 37). Questo passaggio della *Lumen Gentium* è fonte del

can. 213 posto nel contesto più ampio degli obblighi e diritti di tutti i fedeli in forza della rigenerazione in Cristo (can. 208 e ss).

La vocazione universale alla santità (LG 39-42) è in stretta relazione con il dovere per tutti i fedeli di corrispondervi (can. 210). In questo dinamismo, per partecipare alla missione santificatrice di Cristo e adempiere più fedelmente gli obblighi propri del battezzato, tra cui promuovere la crescita della Chiesa e la sua santificazione, si inserisce il diritto di ricevere gli aiuti che scaturiscono dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla parola di Dio e dai sacramenti (can. 213).

Per questo motivo gli aiuti spirituali e, soprattutto, i sacramenti si collocano nella linea della giustizia per il diritto fondamentale dei fedeli a riceverli (can. 213) ed essere aiutati nell'adempire il proprio dovere di condurre una vita da discepolo, di cooperare all'edificazione del Corpo di Cristo (can. 208), di conservare la comunione con la Chiesa (can. 209 §1), di condurre una vita santa e promuovere la

crescita della Chiesa e la sua continua santificazione (can. 210), di impegnarsi nella diffusione dell'annuncio divino (can. 211) ecc.

Per ogni battezzato ricevere la comunione è un diritto (can. 912) il cui esercizio è regolato dal can. 915 e ss., ma anche un obbligo, almeno una volta all'anno (can. 920 §1). Così anche la confermazione e l'unzione degli infermi sono un diritto per i fedeli (cann. 889 §1; 1006) con le limitazioni prescritte per l'esercizio di tale diritto (cann. 889 §2; 1007). Chi non appartiene ancora al Popolo di Dio è comunque in relazione con la Chiesa in quanto "ordinato" da Dio a diventare suo membro e in questo senso è già soggetto di attribuzioni giuridiche con il diritto a essere istruito nelle verità di fede e a ricevere il battesimo (cann. 206; 788 §§1-2; 864), come pure a ricevere le esequie ecclesiastiche (can. 1183 §1) nel caso dei catecumeni. Al diritto di essere liberi da qualsiasi costrizione nella scelta del proprio stato di vita (can. 219) non corrisponde il diritto di essere promossi all'ordine sacro, mentre esiste un diritto per tutti al matrimonio se il diritto stesso per precise circostanze non ne fa loro divieto (can. 1058).

La *Lumen Gentium* definisce il peccato come una ferita inferta alla Chiesa (LG 11) dalla quale ne consegue una certa frattura della comunione con coloro che condividono l'unica fede, determinata anche dal loro modo di agire (can. 209 §1). Tra il diritto di ricevere i sacramenti e l'adempimento di determinati doveri, si inserisce l'effetto del peccato, la necessità di riconciliarsi con Dio e con la Chiesa che si realizza con il perdono dell'offesa e la reintegrazione nella comunione ecclesiastica (LG 11). Quindi, il diritto di ricevere i sacramenti ha come limite per il fedele di trovarsi nelle dovute disposizioni e non avere la proibizione dal diritto (can. 843 §1).

Anche per quanto riguarda la penitenza, al dovere di adempiere il precetto della confessione annuale (can. 989) corrisponde

il diritto di ricevere dai sacri Pastori questo sacramento per non entrare in contraddizione con la chiamata a diventare sempre più un autentico discepolo di Cristo e con la dimensione fondamentale della Chiesa di essere santa.

Se la condizione per esercitare il proprio diritto di ricevere i sacramenti, soprattutto in modo efficace, è di aver prima ottenuto il perdono di Dio ed essersi riconciliati con la Chiesa (cann. 959; 843 §1), si pone il problema, o almeno un dubbio metodico, se anche per il sacramento della penitenza esista per i fedeli un diritto a ricevere il perdono dai sacri pastori, in quanto esso può essere compreso solo se visto nella linea della misericordia (LG 11) e non della giustizia.

Al sacramento della penitenza il fedele vi si accosta non ancora in grazia di Dio, benché sia pentito e consapevole della sua responsabilità di aver inferto una ferita alla Chiesa con il peccato. A differenza di altri sacramenti, con l'accentuazione della linea della misericordia, il sacramento della penitenza vuole dare rilievo nella percezione psicologica del fedele che il perdono ricevuto e la sua piena reintegrazione nella comunione ecclesistica corrisponde alla gratuità radicale del dono.

Il fedele è sempre in bilico tra la santità che gli deriva dal battesimo e la capacità di peccare che non ha perso. Anche se il peccato lede la pienezza della comunione con la Chiesa, che sanziona il fedele allontanandolo dai sacramenti, la rottura che ne consegue non è piena. La chiamata universale dei fedeli alla santità (LG 39; 40,2) è rivolta a tutti e a maggior ragione ai peccatori ai quali la Chiesa non nega il diritto di rientrare nella piena comunione. Le porte della Chiesa sono sempre aperte.

Il dubbio di cui sopra, allora, è solo metodico in quanto il punto in questione vuole interessarsi dell'esercizio di un diritto e non di tematiche che attengono alla morale, per giungere a dire che la Chiesa esercita la misericordia di Dio

la quale, se nel fedele è accolta come risposta soggettiva al dovere di condurre una vita santa, diventa giustizia davanti alla Chiesa.

Il diritto di essere in piena comunione con la Chiesa non trova un corrispettivo diritto a ricevere il perdono perché questo rimane esclusivamente nella linea della misericordia. Il fedele invece ha il dovere di ricevere questo sacramento. Il diritto indica solo quali sono le condizioni per adempiere tale dovere, come la disposizione interiore al pentimento sincero (cann. 959; 451), ma questo non deve essere confuso come un diritto a ricevere il perdono.

La rivista della Facoltà teologica dell'Italia centrale, "Vivens homo", ha compiuto 26 anni



**VIVENS
HOMO**

Anno XXIV - luglio dicembre 2013

RIVISTA DI TEOLOGIA E SCIENZE
RELIGIOSE

Supplemento della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e del
Istituto Superiore di Scienze Religiose di Firenze - Tiratura
R.D.C. - Poste Italiane S.p.A. - Sped. in A.P. - D.L. 353/2003
(conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Bologna.

24/2

SOMMARIO

Segue	»	269
PRATICA A FIRENZE, IL CEMENTO DI MARIO NALDO		
G. CAVALI <i>La vicenda di Mario Naldo nel contesto della teologia patristica</i>	»	273
C. NERI <i>Mario Naldo, Profeta impedito</i>	»	277
M. SERRAVALLE <i>Mario Naldo e l'etica interdisciplinare</i>	»	278
S. PIGNATELLA <i>Da padre benedettino</i>	»	281

di Gianni Cioli • *Vivens homo* è la rivista della Facoltà teologica dell'Italia centrale e dell'Istituto superiore di scienze religiose di Firenze che pubblica i risultati delle ricerche dei loro docenti, pur accogliendo volentieri, anche in vista di un dialogo interdisciplinare, anche contributi di studiosi esterni. Il titolo, derivato dalla nota espressione di sant'Ireneo «La gloria di Dio è l'uomo

vivente», indica l'interesse particolare che la rivista riserva alla ricerca antropologica: a tutti gli aspetti del vivere umano nel loro rapporto con la trascendenza e la rivelazione cristiana.

Quest'anno la rivista compie 26 anni. Essa infatti nasce nel 1990 come *Annali dell'Istituto superiore di scienze religiose "Beato Ippolito Galantini"* per felice iniziativa dell'allora direttore dell'Istituto, don Dino Nuti. A partire dal 1992, in seguito all'apertura del Secondo Ciclo di studi per il conseguimento della Licenza in Teologia, assume cadenza semestrale come espressione dei docenti dello Studio Teologico Fiorentino e dell'ISSR e diviene «lo strumento ordinario per farsi conoscere e confrontarsi con quanto altrove si produce nel campo degli studi teologici» (S. Dianich, *Editoriale*, in *Vivens homo* 3[1992], 1).

Dal 1998, dopo il passaggio dello Studio Teologico Fiorentino a Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, la rivista assume definitivamente la propria identità come Rivista Teologica Fiorentina, semestrale di teologia e scienze religiose.

In continuità con la vocazione umanistica della città di Firenze *Vivens homo* ha cercato di promuovere una ricerca teologica particolarmente attenta al dialogo con la ricerca storica, con la critica letteraria, con la filosofia e le scienze umane, nella linea del concilio Vaticano II. Un'attenzione particolare è sempre stata dedicata all'ermeneutica delle arti figurative.

Se nel corso degli anni si è particolarmente interessata del «dialogo fra le discipline teologiche e quelle umanistiche e artistiche» (G. Cioli, *Editoriale*, in *Vivens homo* 15[2004], 261), la rivista non ha comunque trascurato altre vocazioni, anch'esse in qualche modo legate alla tradizione della teologia fiorentina, come quella patristica e quella ecumenica. A questo proposito è importante sottolineare la scelta programmatica della direzione di collocare *Vivens homo*

sempre più decisamente a servizio del dialogo ecumenico per una «maggiore conoscenza e accoglienza reciproca tra Oriente ortodosso e Occidente cattolico» (B. Petrà, *Editoriale*, in *Vivens homo* 2[2014], 304).

I numerosi numeri monografici prodotti sono un esempio significativo degli interessi che hanno guidato nel tempo la ricerca, prima dello Studio teologico fiorentino e poi della Facoltà, e costituiscono una testimonianza della collaborazione attuata dalla teologia fiorentina con varie Istituzioni internazionali quali l'Institut catholique de Paris, la Stanford University e il Gordon College (Wenham, Massachusetts). Ecco l'elenco, in ordine cronologico, dei titoli dei numeri monografici: *Teologie a Firenze nell'età di Giovanni Pico della Mirandola* (1994); *L'uomo in cielo. Il programma pittorico della cupola di Santa Maria del Fiore: teologia e iconografia a confronto* (1996); *"Ecco l'uomo". Studi in memoria di mons. Valerio Mannucci* (1997); *Lo spazio del sacro. Luoghi e spostamenti* (1997); *Il vescovo tra storia e teologia. Saggi in onore del card. Silvano Piovanelli* (2000); *Ratio imaginis. Esperienza teologica esperienza artistica* (2001); *La trinità di Masaccio. Arte e teologia* (2004); *Spazi e immagini dell'Eucaristia. Il caso di Orvieto* (2007); *Memoria verbi. Saggi in onore di mons. Benito Marconcini* (2010); *Sollers cogitatio. Studi in memoria di Enrico Chiavacci* (2014).

Vivens homo costituisce inoltre lo spazio in cui normalmente vengono pubblicati, in specifiche sezioni, gli interventi presentati nel corso dei convegni o seminari dei docenti che annualmente sono organizzati a cura dei dipartimenti della Facoltà.

Alcuni esempi fra i più recenti sono i seguenti: «*Quale e quanta filosofia può sopportare il kerygma cristiano?*» (Italo Mancini). *Un confronto tra filosofia e teologia. Convegno dei docenti della Facoltà teologica dell'Italia centrale (Firenze, 30-31 maggio 2011)*; *Il concilio Vaticano II, la chiesa e le*

chiese toscane. Convegno dei docenti della Facoltà teologica dell'Italia centrale (Firenze, 1-2 ottobre 2012); Tra reale e ideale: il difficile luogo dell'etica. Convegno dei docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (29-30 settembre 2014). Nel secondo numero di quest'anno saranno pubblicati gli atti di due Seminari di studio (Cultura dei diritti e dignità della persona, tenutosi lo scorso 10 aprile; In Cristo l'uomo nuovo, tenutosi lo scorso 20 maggio) che la Facoltà ha organizzato in preparazione Quinto Convegno Nazionale Ecclesiale, In Gesù Cristo il nuovo umanesimo, che si svolgerà a Firenze dal 9 al 13 novembre 2015.

L'emergenza profughi, l'Europa e l'avarro di Moliere



di Antonio Lovascio •
L'emergenza profughi non è solo una crisi del Mediterraneo, ormai trasformato in un gigantesco cimitero. E' un pericolo globale. È un dramma umanitario, ed è anche una minaccia per la sicurezza di

tutti. L'Europa germanocentrica – tra segnali di disgregazione e di populismo antisistema che ha saputo anche conquistarsi posizioni di governo – ha dato una prima risposta flebile. “Apprezzabile ma avara”, come l'ha definita il presidente della Conferenza Episcopale Italiana card. Angelo Bagnasco sull'onda degli incessanti appelli di Papa Francesco – che hanno rotto il muro dell'indifferenza – e delle prime

iniziative concrete di Bruxelles. Quarantamila tra siriani ed eritrei arrivati dopo il 15 aprile 2015 saranno ricollocati nei prossimi due anni. Il trasferimento avverrà dall'Italia (24mila: 5.258 andranno in Germania, 4.051 in Francia e 2573 in Spagna) e dalla Grecia (16mila) in altri Stati membri sulla base di una serie di parametri. Si tratta di una ripartizione obbligatoria dei rifugiati ai quali è stato riconosciuto il diritto a godere della protezione internazionale. Ma Regno Unito e Irlanda hanno la possibilità di aderire solo se lo vorranno (hanno già detto che non lo faranno), mentre la Danimarca gode del diritto di non partecipare. Dopo il voto del Parlamento europeo (il sì sembra scontato) l'ultima parola spetta al prossimo vertice dei Capi di Stato e di Governo dei Ventotto, già convocato per il prossimo 26 giugno.

Se fallisse il piano invocato dall'Italia, sarebbe ovviamente una Caporetto per il Vecchio Continente, per la fragile Europa degli egoismi che stenta a trovare coesione sulle politiche economiche, ma ancor più sulle strategie di difesa o su quelle di soccorso ed accoglienza degli immigrati in fuga dalle guerre in Siria, in Irak, in Libia ed in altre parti dell'Africa, come dimostra il disimpegno di Gran Bretagna, Francia e Spagna ed il preoccupante sfarinamento delle leadership, incapaci di rinnovarsi ed essere in sintonia con i tempi. L'Europa perderebbe l'ultimo treno per diventare una vera potenza planetaria, il sogno che tutti gli europei più convinti vorrebbero veder realizzato! Dal modo in cui l'Onu e la Ue risponderanno all'emergenza migranti dipenderà infatti molta della credibilità di cui esse ancora godono nell'opinione pubblica e, cosa ancora più importante, dell'affidabilità che conservano presso i nostri governanti. Vedremo se, di fronte a scelte così indilazionabili, sapranno convincere e piegare i propri Stati membri a condividere sul serio, e non a parole, il peso che la solidarietà effettivamente comporta. Altrimenti saranno loro a ritrovarsi sfiduciate. Per sempre!

Questa volta, finalmente, l'Italia ha fatto la sua parte a prescindere dallo scarso sostegno ricevuto. Sicuramente ha avuto il merito di segnalare per prima la gravità della situazione. Almeno quattro governi (Berlusconi, Monti, Letta, Renzi) hanno sollevato la dimensione strutturale della crescita fuori controllo dei flussi trans-mediterranei di migranti, provando ad affrontarla con strumenti in parte diversi e in parte simili, ma ottenendo sempre la medesima risposta irritante e inconcludente dalle Nazioni Unite e dall'Unione Europea

Quest'anno sono stimati in oltre 200mila i "balzeros" che punteranno sull'isola di Lampedusa o attraverseranno il Canale di Sicilia; nel 2014 ne sbarcarono 170 mila. Di questi circa la metà potrebbe rientrare nella categoria dei profughi veri e propri, nei confronti dei quali vige l'obbligo di asilo. Chiedere che almeno un quarto di questi venga accolto anche dagli altri Paesi della Ue non significa mercanteggiare sull'umanesimo, ma renderlo concretamente possibile. Per ospitarli servono alloggi, quando ci mancano perfino le caserme. Sicché nel 2014 abbiamo speso 650 milioni nella gestione degli immigrati, nel 2015 la stima s'impenna a 800 milioni. Tuttavia l'Europa ha stanziato la miseria di 60 milioni per tutti i 25 Stati coinvolti da questa nuova Agenda sulla migrazione. Nemmeno Arpagone, l'avarò di Molière, avrebbe fatto peggio: ben l'ha spiegato il brillante editorialista del "Corriere della Sera" Michele Ainis.

La via d'uscita? Costruire campi d'identificazione in Africa, nei cinque Paesi della fascia sub sahariana. E lì respingere o accettare le richieste d'asilo, dirottando da subito i migranti nei vari Stati europei. Il governo italiano l'aveva già proposto l'anno scorso, ma l'Unione ha fatto finora orecchie da mercante. E i mercanti ora progettano un esodo di massa, o meglio un trasferimento degli immigrati da una sponda all'altra del Vecchio Continente, per rispettare quote e percentuali. Ma quanti migranti vorranno separarsi dai luoghi,

dagli affetti, dal lavoro che hanno trovato nel frattempo? E quanta forza militare servirà per addomesticare i più recalcitranti? Eccola perciò la vittima di questa misura: la dignità, il rispetto che si deve a ogni individuo, come spesso ci ricorda Papa Francesco.

Certo l'operazione -Mediterraneo che sta partendo sotto la guida dell'Italia non è priva di rischi e di prospettive incerte. Pattugliare è una cosa, combattere trafficanti di esseri umani e i loro alleati jihadisti è ben altra. Si chiama "guerra". E la si combatte – sostengono gli esperti – con gli incursori, i reparti scelti addestrati ai blitz terrestri, con un fortissimo lavoro d'intelligence fatto sul campo. Insomma, molto più di uno schema da "battaglia navale". Perché la Libia (non è la Somalia!) è in pieno caos, ulteriormente aumentato nelle ultime settimane per i giochi delle grandi potenze (che fanno prosperare l'Isis) dietro ognuno dei due governi, quello di Tobruk e quello di Tripoli, sostenuti il primo da Arabia Saudita ed Egitto, il secondo da Turchia e Qatar; che a loro volta dipendono dagli Usa, dalla Russia e indirettamente dalla Cina. Perché i trafficanti e la filiera nordafricana dello Stato islamico sono dotati di armamenti pesanti, sottratti agli arsenali di Gheddafi, e sanno come usarli, forti dell'addestramento ricevuto in Afghanistan, Siria, Iraq, Yemen.

Ma i nodi da sciogliere, prima ancora che legati alla strategia militare, sono di natura politica. E la decisione (non rinviabile!) oltre che a Renzi, spetta soprattutto all'Onu ed all'Unione Europea. Che è a un bivio: o trova nuovo slancio operativo o – molti lo temono – autocertifica il suo fallimento.