

L'Italia sempre più vecchia. Attenti alla cultura dello scarto



di Antonio Lovascio • Occhio alle statistiche dell'Istat, agli studi del Censis ed all'Annuario del Ministero della Salute , tre ottimi "osservatori" per seguire la rivoluzione sociale più profonda

in atto oggi nel Paese e anche la meno discussa, perché avviene nei soggiorni di casa invece che nelle piazze. In Italia (siamo tra i più longevi non solo in Europa ma anche nel mondo) sta prendendo una forma sempre più marcata un nuovo ceto: i grandi anziani. I centenari. Hanno infatti avuto una crescita esponenziale: ora sono 17 mila e tra 30 anni saranno più di 150 mila. Come ha ricordato Federico Fubini (Corriere della Sera) erano 51 quando Benito Mussolini marciò su Roma meno di un secolo fa e meno di mille quando l'Italia vinceva il Mondiale di Spagna (1982) con Dino Zoff capitano ed Enzo Bearzot in panchina, davanti ad un esultante Presidente Sandro Pertini e a un divertito, giovane re Juan Carlos.

Entrando nei dettagli – che forse aiutano a capire meglio il fenomeno – dal 2003 fino all'anno scorso il numero degli ultranovantenni è aumentato di una quantità pari agli abitanti di Bari. All'ultimo censimento il record è toccato a Siena. Può darsi che i giovani abbiano lasciato la città o che nascano pochi bambini, non solo che a Siena si vive bene e più a lungo. L'analisi e le cifre dell'Istat sulle realtà

territoriali con una proporzione più alta di grandi anziani aiutano comunque a fare un po' di chiarezza. Vi figurano in effetti centri con una natalità molto più bassa della media italiana – La Spezia, Savona, Udine o Trieste – e questo spiega il peso relativo degli anziani. Nell'elenco dell'Istat emergono però tre città ad alta densità di ultranovantenni dove la frequenza delle nascite è nelle medie nazionali, o solo di poco sotto: appunto Siena, oltre a Firenze e Bologna. Nemmeno questa è una prova che in quei comuni si vive di più e che dunque vanno cercati lì i segreti di una lunga esistenza. È solo un altro indizio. Quei tre capoluoghi di provincia però presentano un ulteriore punto in comune perché, fra i grandi anziani, hanno tutte una proporzione di laureati sopra alle medie nazionali. Questo in effetti sembra logico: le probabilità di morire durante la mezza età diminuiscono infatti di molto per chi ha raggiunto livelli di istruzione più alti. Lo studio allunga la vita, in media, perché in certi casi la salva, come spiega Stefano Mazzucco su Neodemos facendo un esempio: fra i maschi italiani fra i 25 e i 44 anni le probabilità di morire sono triple in chi ha la licenza elementare rispetto a chi è laureato.

Se le ultime statistiche ci hanno fatto scoprire l'Italia centenaria, è un po' che sappiamo che stiamo collezionando record anche per gli over 65. Al 31 dicembre 2015 ogni 100 giovani c'erano 161,4 ultrasessantacinquenni, rispetto ai 157,7 dell'anno precedente. Per quanto riguarda il confronto con gli altri Paesi europei, secondo gli ultimi dati disponibili siamo al secondo posto nel processo di invecchiamento della popolazione, preceduta solo dalla Germania. Sul territorio è la Liguria la regione con l'indice di vecchiaia più alto (246,5 anziani ogni 100 giovani) mentre quella con il valore più basso è la Campania (117,3%) ma in entrambi i casi i valori sono in aumento rispetto all'anno precedente. Di fronte al drastico cambiamento demografico il Servizio sanitario nazionale è costretto a ripensarsi e riprogettare la sua rete di offerta di servizi.

La gestione delle risorse diventa sempre più difficile soprattutto per il braccio di ferro tra Stato e Regioni, alcune delle quali hanno purtroppo fatto segnare numeri in 'profondo rosso' se non da bancarotta: ecco perché si rende sempre più necessario un serio ripensamento sia a livello logistico che strutturale delle prestazioni erogabili. Le strutture pubbliche specializzate nell'assistenza agli anziani sono largamente insufficienti e spesso inaccessibili per chi ha pensioni da fame o redditi non elevati. Per fortuna ad integrare i servizi comunali e regionali esistono RSA gestite da Istituti religiosi o dal Volontariato cattolico.

Una "missione" sempre più raccomandata da Papa Francesco, che alla "terza età" ha dedicato una parte importante nella Catechesi della famiglia. Bergoglio predica che la vecchiaia – sostenuta dai progressi della medicina – è ricchezza, non può essere considerata come una malattia. Il secolo attuale, in cui la natalità decresce e gli anziani aumentano, è definito dagli studiosi occidentali *il secolo dell'invecchiamento*. Uno sbilanciamento che, dice il Papa "ci interpella, anzi, è una grande sfida per la società contemporanea". Per converso, esiste una cultura del profitto che "insiste nel far apparire i vecchi come un peso, una "zavorra". Il risultato è che l'anziano è un onere da scartare. E questa *cultura dello scarto*, alla quale – ammonisce il Pontefice – è vile assuefarsi, "è una cosa brutta, è peccato!". Il nostro voler rimuovere la paura della vulnerabilità, accresce in chi è nell'età senile "l'angoscia di essere mal sopportati e abbandonati". La Chiesa insegna vicinanza ai nonni, soprattutto ora che si avvicina l'estate e molti – anche se ammalati o soli – vengono lasciati (da figli e nipoti) al loro destino o affidati per lunghi periodi ad una "badante" pensando così di mettersi la coscienza a posto. Alla nostra società perversa, Papa Francesco puntando il dito contro le degenerazioni, ammonisce che "dove non c'è onore per gli anziani non c'è futuro per i giovani".

«Non vivete da turisti!» A Genova il Papa incontra i giovani



di Stefano Liccioli • Durante la vista pastorale a Genova, sabato 27 maggio 2017, Papa Francesco ha incontrato i giovani della missione diocesana. Le risposte che il Santo Padre ha dato alle domande di ragazzi e ragazze mi

danno l'occasione per condividere alcune riflessioni sul mondo giovanile. Un mondo che il Papa sembra conoscere molto bene, offrendo lucide analisi a riguardo.

Uno dei nuclei intorno a cui è ruotato l'intervento del Papa è l'invito rivolto ai giovani a non essere "turisti della vita", a limitarsi cioè ad un approccio superficiale all'esistenza.

La scuola, in tal senso, è un osservatorio privilegiato che permette di studiare tante dinamiche. Gli adolescenti, ma anche quelli più grandi di loro, tendono infatti ad "assaggiare la vita", fare tante esperienze, rischiando però di non ricondurle ad un orizzonte di senso. In questo gli adulti, a cominciare dai genitori, hanno le loro responsabilità, colpevoli, non tanto di dare diverse opportunità ai ragazzi (anche se a volte sono tante, troppe), ma di non aiutarli ad ordinarle in una gerarchia d'importanza, a cercare di unificarle, trovandone un significato, ad imparare a ragionare per priorità. Questo è quello che invece

servirebbe davvero ai giovani, spesso definiti “multitasking” (capaci di fare contemporaneamente tante cose, a rischio però di una certa superficialità): spostare l’attenzione dal fare al cogliere il senso ciò che si fa.

Papa Francesco entra poi nello specifico del tema della missione, precisando che non si tratta di un’iniziativa personale: «C’è un altro che mi manda, che mi invia a fare la missione. E non si può fare missione senza essere mandato da Gesù. E’ Gesù stesso che ti invia, è Gesù che ti spinge alla missione ed è lì accanto a te: è proprio Gesù che lavora nel tuo cuore, cambia il tuo sguardo e ti fa guardare la vita con occhi nuovi; non con occhi da turista». Significativo è l’invito all’atteggiamento di umiltà che deve avere un “missionario”: tutti siamo peccatori e tutti abbiamo bisogno dell’annuncio di Cristo. L’altro atteggiamento tipico, oserei dire imprescindibile, è l’amore, occorre amare le persone a cui si annuncia il Vangelo, altrimenti il rischio è quello di fare un esercizio di retorica o, nel migliore dei casi, di apologetica. Invece «amare è avere la capacità di stringere la mano sporca e la capacità di guardare gli occhi di quelli che sono in situazione di degrado e dire: “Per me, tu sei Gesù”. E questo è l’inizio di ogni missione, con questo amore io devo andare a parlare». Amare, precisa il Papa, significa anche non giudicare le persone, “aggettivarle”, ma accoglierle per quello che sono, nonostante quello che sono, proprio come ha fatto Cristo.

Prendendo infine spunto dalla figura dei navigatori ed in particolare da quella di Cristoforo Colombo, cara ai genovesi, il Santo Padre richiama due termini, orizzonte e coraggio: «Se tu non hai orizzonte e sei incapace di guardarti anche il naso, non sarai mai un buon missionario. Se tu non hai coraggio, mai lo sarai». I navigatori invece sanno leggere l’orizzonte ed hanno il coraggio per andare. Queste parole del Pontefice mi ha ricordato quel “prendi il largo” detto da Gesù a Simone. Stando con i giovani si percepisce, in generale, una

difficoltà a porsi alti obiettivi, a sognare in grande, si preferisce vivacchiare, accettando le cose come sono, con il pericolo di considerare normale tutto quello che accade, anche le tragedie che segnano l'umanità: guerre, povertà, lo sfruttamento delle persone. Occorre lottare contro questa globalizzazione dell'indifferenza. Possono e devono farlo anche i giovani, con spirito critico e con coraggio.

In conclusione l'invito a non aver paura di lasciarsi sfidare dalla vita presente e da Cristo: «Questo è Gesù: intempestivo, che rompe i nostri sistemi, i nostri progetti. È Gesù che semina nei nostri cuori l'inquietudine di farci questa domanda. E questo è bello: questo è molto bello!»

«Ricevete lo Spirito Santo. A coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati»



di Stefano Tarocchi • Secondo il libro degli Atti degli Apostoli la comunità dei discepoli riceve il dono dello Spirito santo cinquanta giorni dopo la risurrezione, «il giorno della Pentecoste»: «riceverete la forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi, e di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria

e fino ai confini della terra» (At 1,8). Nel suo primo libro,

ossia il Vangelo, lo stesso autore riferisce le parole di Gesù, che dice: «ecco, io mando su di voi colui che il Padre mio ha promesso; ma voi restate in città, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto» (Lc 24,49). In questa logica il Signore «si mostrò a essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, durante quaranta giorni, apparendo loro (lett. "facendosi conoscere ai loro occhi»; At 1,3): così i quaranta giorni diventano il tempo limite della presenza del Risorto.

Ma c'è un altro filone da interpretare circa il rapporto tra lo Spirito santo e la Pasqua, che si trova descritto nel Vangelo secondo Giovanni. Anzitutto il momento della morte di Gesù: secondo il quarto vangelo «Gesù disse: «È compiuto!». E, chinato il capo, consegnò lo spirito» (Gv 19,30). Il vangelo di Giovanni supera di gran lunga l'espressione rispettivamente di Marco e di Luca (Mc 15,37.39 e Lc 23,46: «spirò») ma anche di Matteo (27,50: «rese lo spirito»).

Alcuni autori hanno pensato di collegare l'ultima azione di Gesù morente alla Madre e al discepolo amato, presenti sotto la croce, nell'atto di "trasmettere lo Spirito". Dopo tutto in precedenza Gesù ha promesso di donare lo spirito: «Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù, ritto in piedi, gridò: «Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva». Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato» (Gv 7,37-39).

Come scrive Brown: «Giovanni vuol dire che quando Gesù chinò il capo verso coloro che erano presso la croce... egli consegnò loro lo Spirito santo. Essi sarebbero stati i primi ad essere costituiti figli di Dio dal Gesù vittorioso, quando fu innalzato da terra sulla croce ma prima che risorgesse dai morti» (*La morte del Messia*, 1221). In questo testo vengono inopinatamente superati gli stessi discepoli.

Questo non contraddice ma rafforza il fatto che la sera del giorno di Pasqua, Gesù risorto donò espressamente lo Spirito ai discepoli: «La sera di quel giorno, il primo della settimana, mentre erano chiuse le porte del luogo dove si trovavano i discepoli per timore dei Giudei, venne Gesù, stette in mezzo e disse loro: «Pace a voi!». Detto questo, mostrò loro le mani e il fianco. E i discepoli gioirono al vedere il Signore. Gesù disse loro di nuovo: «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi». Detto questo, soffiò e disse loro: «Ricevete lo Spirito Santo. A coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati; a coloro a cui non perdonerete, non saranno perdonati» (Gv 20,19-23). Qui l'espressione usata ha il senso di "soffiare, alitare".

Anche la tradizione veterotestamentaria parlava del dono dell'effusione escatologica dello Spirito unita alla remissione dei peccati. Così afferma il profeta: «Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme» (Ez 36,25-27).

Il testo giovanneo pur orientandosi verso un percorso che la Chiesa affronterà in seguito – anche se eccessivamente caricato di significati dall'interpretazione patristica –, è invece in contatto con la tradizione dei Vangeli Sinottici, che ricorda ad esempio il potere di "legare e sciogliere", così come troviamo in Mt 18,18 e 16,19. E tuttavia non va letto come la versione giovannea del racconto della Pentecoste trasmesso nel libro degli Atti.

Nel Vangelo di Giovanni, infatti, il perdono dei peccati ad opera dei discepoli è indicato con forza come dono del Risorto alla sua chiesa: lo stesso fatto che è il perdono ad avere la precedenza significa indicare la preminenza della salvezza, ma

avviene comunque all'interno della comunità, come si esprime lo stesso Giovanni nella lettera: «se camminiamo nella luce, come egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri, e il sangue di Gesù, il Figlio suo, ci purifica da ogni peccato» (1 Gv 1,7).

Quindi il quarto vangelo conduce ad una interpretazione ecclesiale del potere di rimettere i peccati: i versetti 22 e 23 del Vangelo di Giovanni (v.22: «Ricevete lo Spirito Santo»; v. 23: «a coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati...») vanno letti in un contesto unitario, in viene dato il giusto valore al dono del secondo Paraclito, accanto a Gesù stesso (Gv 14,16; cf. 1 Gv 2,1).

Lo Spirito santo, dono del risorto, anzi del Cristo nell'atto stesso della sua morte, creano il tessuto ecclesiale in cui la comunità sperimenta la propria fragilità, ma anche la grandezza della misericordia divina nel Cristo, della salvezza operata dalla croce: «quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32).

Per esprimersi ancora con le parole della lettera dell'apostolo: «Se diciamo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi. Se confessiamo i nostri peccati, egli è fedele e giusto tanto da perdonarci i peccati e purificarci da ogni iniquità. Se diciamo di non avere peccato, facciamo di lui un bugiardo e la sua parola non è in noi» (1 Gv 1,8-10). E ancora: «se uno vede il proprio fratello commettere un peccato che non conduce alla morte, preghi, e Dio gli darà la vita» (1 Gv 5,16).

Sistemi elettorali e cultura delle alleanze



di Giovanni Pallanti • Mentre scrivo questo pezzo, la Camera dei Deputati si appresta a discutere la nuova legge elettorale. Il PD, Forza Italia, Lega Nord e 5 Stelle condividono, così sembra, ad

oggi, l'idea del sistema elettorale tedesco: un sistema proporzionale, che prevede collegi elettorali, e la ripartizione dei seggi sul risultato nazionale. La vera novità, rispetto al sistema proporzionale classico, è che la legge elettorale tedesca prevede uno sbarramento al 5%: i partiti che non superano il 5% dei voti su scala nazionale, rimangono fuori dal Parlamento.

Così succederà anche in Italia se verrà adottato questo modello.

Nessuno sa come voteranno gli italiani. ogni elezione può riservare sorprese. Ad oggi i sondaggi prevedono l'esclusione dal Parlamento di Alternativa Popolare di Alfano e di Pierferdinando Casini, di Fratelli d'Italia e di Articolo Uno di Bersani e D'Alema. Probabilmente, quando il segretario del PD Matteo Renzi sarà massicciamente presente in TV, questi piccoli partiti rischiano di ottenere voti insperati dagli italiani come reazione al renzismo. Renzi, infatti, ha dimostrato tutto il suo cinismo nell'usare, prima Denis Verdini e poi Alfano, ed ora che non gli servono più, li scarica come una zavorra ingombrante.

Poi rimane un problema di fondo. Come ha scritto nel numero di

aprile di questa rivista mons. Drigani, la mancanza di una cultura del dialogo e del confronto, malattia endemica della politica italiana da quasi vent'anni, e di grandi ideali, renderà difficile la formazione di un governo nazionale. Soprattutto perché le due uniche forze vagamente conciliabili, se entreranno in Parlamento, sono PD e Forza Italia.

Nonostante che il modello elettorale tedesco preveda che i voti e i seggi dei partiti che rimangono sotto il 5%, vengano distribuiti, in proporzione, alle forze politiche che superano questo sbarramento.

In mancanza quindi di una cultura delle alleanze basata sul confronto programmatico, un Governo potrà nascere solo da un puro patto di potere. Speriamo bene.

La pace nel Medio Oriente e il dialogo tra le religioni



di Andrea Drigani • La grave situazione bellica dell'area mediorientale (Siria, Iraq, Yemen, Palestina) è, a detta di tutti gli osservatori, assai pericolosa sia per il raggiungimento di una pace

stabile e duratura non solo per quella zona, ma per l'intero pianeta, come pure per la diffusione del terrorismo del cosiddetto «Stato islamico» dell'Isis. Il viaggio del Presidente degli USA Donald Trump in Arabia Saudita, in Israele e l'udienza in Vaticano con Papa Francesco potrebbe

rappresentare un nuovo approccio politico della Casa Bianca nei confronti di questi difficili ambiti politici. L'arcivescovo Pierbattista Pizzaballa, amministratore apostolico del Patriarcato latino di Gerusalemme, in un'intervista ha osservato che il discorso di Trump a Riad, nel quale ha rilanciato il dialogo tra musulmani, ebrei e cristiani per risolvere il dramma del Medio Oriente, rappresenta un tassello di un mosaico per edificare la pace. Il fatto che si comprenda l'importanza del dialogo interreligioso è un passaggio positivo. Bisogna tuttavia evitare – continua Pizzaballa – che questo dialogo si riduca a dichiarazioni-slogan sulla pace che non toccano la vita reale. E' necessario che tutti i leader religiosi si interrogino sulle loro responsabilità, creando una mentalità di reciproco rispetto. L'alleanza delle nazione arabe musulmane contro il terrorismo non può esimere le classi dirigenti di quelle nazioni dal chiedere e dal chiedersi da dove ha origine il fondamentalismo che insanguina quelle terre. Trump sembra aver individuato nel mondo sunnita l'interlocutore per adatto per questo dialogo, ciò può essere comprensibile per il fatto che l'80 % dei musulmani è sunnita. Si deve però osservare che il comportamento politico e militare dell'Arabia Saudita presenta dei tratti inquietanti e ambigui in ordine ai rapporti con le organizzazioni islamiche estremistiche e radicali, tale da prospettare una qualche contiguità con l'Isis. Esiste poi la questione, di cui stranamente poco si parla, del ruolo della Turchia nella NATO. Si ha, infatti, la sensazione che la Turchia stia abbandonando la configurazione giuridica dello stato laico di Kemal Ataturk, per andare, con Recep Tayyip Erdogan, verso uno stato confessionale di matrice islamica. Inoltre potrebbe apparire contraddittorio, con l'invito al dialogo tra le religioni, la dura opposizione del Presidente Trump per l'Iran, espressione dell'islam sciita, che detiene il nucleare, ma che non risulta compromessa in alcun modo con l'Isis. Riguardo alla situazione in Israele e Palestina, la Commissione Giustizia e Pace dei Vescovi della Terra Santa ha ricordato che è lontana dell'essere normale, specialmente per

quanto riguarda Gerusalemme, poiché non è accettabile la politica dei fatti compiuti. «Come Chiese cristiane – dice l'arcivescovo Pizzaballa – dobbiamo impegnarci di più a parlare della Gerusalemme cristiana ed essere capaci di un dare un senso al nostro stare qui da cristiani e nel dire perché la Gerusalemme terrestre è ancora importante per noi e per la nostra fede oggi». L'udienza di Papa Francesco al Presidente Trump, nella quale è stato espresso compiacimento per le buone relazioni tra la Santa Sede e gli Stati Uniti, nonché il comune impegno a favore della vita e della libertà religiosa e di coscienza, ha permesso poi uno scambio di vedute su alcuni temi attinenti all'attualità internazionale e alla promozione della pace nel mondo tramite il negoziato politico e il dialogo interreligioso, con particolare riferimento alla situazione del Medio Oriente e alla tutela delle comunità cristiane.

Maria, lo Spirito Santo, la Chiesa, la pienezza del tempo



di Francesco Vermigli • Il 7 giugno 1987 iniziava l'anno mariano indetto da Giovanni Paolo II. Richiamare questo fatto a trent'anni esatti di distanza, pare avere un grande interesse per la Chiesa di oggi; quella Chiesa che spesso discute

su quale sia il posto che occupa Maria nella fede e nella devozione: lo attesta il dibattito – recentemente ritornato al centro dell'attenzione – attorno all'autenticità delle apparizioni della Madonna a Medjugorje; in modo particolare lo

attestano le parole usate da papa Francesco nel momento in cui, a proposito di quelle stesse apparizioni, ha invitato a recuperare il volto materno della presenza di Maria in mezzo ai cristiani. Cerchiamo di raccogliere qui alcuni elementi che emergono con forza da quell'evento ecclesiale.

Innanzitutto, soffermiamoci sulle date scelte per l'inaugurazione e la chiusura dell'anno mariano. Come ricordato sopra, l'anno mariano iniziò domenica 7 giugno 1987 e si concluse il giorno dell'Assunta dell'anno successivo, il 15 agosto 1988. Perché queste date? La data di chiusura è evidente: coincide con una delle solennità mariane sparse nell'anno liturgico. Ma perché iniziare proprio in quella domenica di inizio giugno? La ragione è presto detta: quell'anno, il 7 giugno cadeva la solennità di Pentecoste, giorno conclusivo del tempo di Pasqua.

L'omelia con la quale Giovanni Paolo II dava inizio all'anno mariano tiene assieme con grande efficacia l'avvenimento della discesa dello Spirito nel cenacolo e la persona e il ruolo di Maria nella storia della salvezza. Ma su cosa si concentrava l'attenzione del papa? Innanzitutto sul fatto che quella discesa dello Spirito mentre gli apostoli e Maria sono riuniti in preghiera (cfr. Atti 1,14) non costituisce per Maria una novità: ella, al momento dell'annunciazione, ha già sperimentato nella propria vita cosa significa ricevere la presenza ad un tempo dolce e vibrante dello Spirito (cfr. Lc 1,35). Poi l'omelia si appuntava su un altro elemento degno di attenzione; fermandosi, cioè, su un versetto in cui Paolo afferma che nessuna professione di fede su Gesù può avvenire se non a seguito dell'ispirazione e l'illuminazione dello Spirito: «nessuno può dire: "Gesù è Signore!", se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1 Cor 12,3). Discesa dello Spirito a Pentecoste e professione di fede che nasce dalla sollecitazione ad opera dello stesso Spirito: sono queste le chiavi di lettura della persona e della funzione di Maria nella storia della salvezza. Ma, si noti, con esondazione naturale e immediata subito Giovanni Paolo II – come in una

splendida dissolvenza cinematografica – passa dal piano mariano a quello ecclesiale, mostrando che la cifra peculiare di Maria è anche la cifra della Chiesa: Maria anticipa nella propria vita la vita della Chiesa, Maria anticipa nella propria identità l'identità della Chiesa. Maria e la Chiesa come in un mirabile contrappunto si richiamano a vicenda, mediante la presenza dello Spirito e la professione di fede in Gesù Signore.

A ben vedere questa sovrapposizione dei piani mariologico ed ecclesiologico avviene anche nell'enciclica, promulgata poco prima dell'inizio dell'anno mariano (nel giorno, guarda un po'... dell'Annunciazione del 1987): la *Redemptoris Mater*, lettera enciclica che, come recita la presentazione, è «sulla Beata Vergine Maria, nella vita della Chiesa in cammino». La nostra attenzione è attratta dal n. 49, laddove all'elemento mariano e a quello ecclesiale si aggiunge ora l'immagine della "pienezza del tempo": Maria anticipa nella propria vita la pienezza di cui è segno la Chiesa in mezzo al mondo. Maria anticipa la Chiesa come segno escatologico della pienezza della storia e del mondo, per mezzo di Cristo, nello Spirito santo.

Un'ultima cosa resta da considerare, prima di provare a tirar le fila del discorso. Non sfuggirà a chi conosca i documenti conciliari, che l'approccio giovanpaolino al tema di Maria sia in linea con l'impianto della *Lumen gentium*, quella costituzione che coglie la persona e la funzione della Madre di Dio nel discorso ecclesiologico; in modo particolare collocando proprio il capitolo su Maria (l'VIII) a seguito di quello dedicato all'"indole escatologica" della Chiesa. In questo modo l'anno mariano del 1987 si pone sulla scia del Vaticano II, rendendo vita della Chiesa ciò che avrebbe potuto rischiare di rimanere solo sulla carta.

Abbiamo iniziato queste nostre considerazioni, rilevando l'utilità di richiamare alla memoria questo evento ecclesiale nel trentennale del suo svolgimento. Il tratto particolare

dato all'anno mariano fin dalla messa di inaugurazione è un invito accorato a considerare Maria alla luce della Chiesa. Forse, ancora meglio, è un invito a vedere la Chiesa alla luce di Maria, come colei che ha anticipato nella propria vita la sorte della Sposa di Cristo: essere il luogo, cioè, in cui si fa esperienza della presenza dello Spirito, nella fede in Cristo Gesù Signore, come pienezza del tempo. Considerare Maria e la Chiesa così intrecciate non significa recare offesa alla venerazione specialissima che la Chiesa rivolge a Maria; significa piuttosto pensare Maria e la Chiesa nell'unico mistero salvifico insondabile di Dio.

La Jihad di Erdogan: Una ripresa del genocidio armeno?



Mario Alexis Portella • Il presidente Trump invitò il leader turco, Recep Erdogan alla Casa Bianca il 16 maggio 2017, con il progetto di combattere il terrorismo islamico diffuso nel mondo. Nel loro incontro, Trump ha detto: *«Oggi affrontiamo un nuovo nemico nella lotta contro il terrorismo e cerchiamo, ancora, di combatterlo insieme»*. Trump sembra aver preso una posizione diversa dal suo predecessore, Barak Hussein Obama, che appoggiava i governi e gruppi fondamentalisti, ad esempio,

la Repubblica dell'Iran, la Fratellanza Musulmana e l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina che è amministrata dal partito terrorista di HAMAS. Nonostante lo sforzo della nuova amministrazione statunitense, Trump, oltre alla vendita delle armi (350 miliardi di dollari per i prossimi dieci anni) che ha fatto con l'Arabia Saudita – il regime più pericoloso nel mondo musulmano – continua ad aiutare le politiche jihadiste dei sunniti – in maniera più clandestina, quella di Erdogan.

Quello che Trump ed Erdogan non hanno messo in discussione sono le minacce che Erdogan pone alle minoranze etniche religiose in Turchia e Siria: i cristiani, i kurdi e gli yazidi, oltre a scatenare una guerra santa nei confronti dei suoi vicini sciiti in Medio Oriente. Tutto questo non è altro che una ripresa del genocidio fatto dagli ottomani contro gli armeni durante la 1° guerra mondiale, che in realtà fu una jihad.

Lo sterminio di un milione e mezzo di cristiani armeni fu un compimento di una jihad che è iniziata nel 1071, quando i turchi Seljuk sconfissero i Bizantini nella battaglia di Manzikert. Dopo aver conquistato le province armene dell'Impero bizantino, essi imposero norme basate sulla sharia ai cristiani, in quanto gli armeni rifiutarono collettivamente di convertirsi all'Islam.

I Seljuk, fino al XIV secolo, hanno eseguito il trasferimento illegittimo di beni armeni, la dispersione della loro popolazione rurale e gli hanno costretti all'emigrazione dalla loro patria. Sotto il regno di Murad I (1362 – 1389), per soddisfare la richiesta crescente di manodopera da parte delle loro truppe, i turchi hanno imposto una tassa speciale (su tutti i soggetti cristiani dell'impero), la "devshirme" (o la *jiyza*), che richiedeva una raccolta forzata e l'islamizzazione dei bambini cristiani. In questo, come altri islamisti, essi furono ispirati dal Corano e, specialmente su ciò che i giuristi musulmani hanno promulgato riguardo ai metodi di

tirannia sui non musulmani: il sistema "dhimmità".

La "dhimmità" era un sistema politico per governare le popolazioni conquistate dalle guerre sante islamiche, che comprendevano gli aspetti demografici, etnici e religiosi. La struttura di questo "governo" era un misto tra l'oppressione e la collaborazione attraverso regole e obiettivi ben definiti tra una minoranza militarista di conquistatori e una maggioranza "civile" molto sviluppate con lo scopo d'impedire loro di sviluppare qualsiasi risorsa per gli armeni. Ecco perché, ad esempio, sotto la dhimmità, i turchi musulmani hanno creato i patriarcati armeni a Gerusalemme e Costantinopoli, per "regolare" la loro religione. A proposito, questi patriarcati non erano e non sono ancora accettate dalla gerarchia della Chiesa apostolica armena, tanto più che l'obiettivo dei turchi non era quello di promuovere la libertà religiosa, ma piuttosto scoraggiarla mantenendo su di essa una continua sorveglianza.

Il genocidio armeno, in linea con la dottrina jihadista, ha cercato di ristabilire la dominanza turca dopo che i russi si sono ritirati dalle terre occupate in Armenia. Il declino continuo del potere turco ottomano e le loro costanti perdite territoriali a fronte delle insurrezioni balcaniche alla fine dello XIX° hanno isolato i cristiani armeni in una situazione molto precaria. La rivolta degli armeni sassuni nel 1904 contro la crescente violenza e l'oppressione è stata soppressa dalle autorità ottomane con nuovi massacri. Per porre fine al misfatto ottomano nelle province armene, le grandi potenze dell'Europa orientale e occidentale hanno spinto il governo turco a introdurre riforme amministrative. L'ansia crescente dell'élite turca ha portato alla ricerca di avversari interni come spiegazione per il continuo declino ottomano. In questo periodo sono emersi piani preminenti per eliminare definitivamente la popolazione armena. Questa mentalità fu ereditata dai "Giovani Turchi" (le nuove forze dirigenti dello Stato durante la 1° guerra mondiale), la cui attiva

pianificazione su questa materia ha portato alla politica genocida che è stata perpetrata in modo completo contro gli armeni e le altre popolazioni cristiane.

Il sultano-califfo ottomano, Abdul Hamid II (1876-1909), nel tentativo di assicurare e perpetuare il dominio turco nei territori dell'impero, ha avviato un programma di pulizia etnico-religiosa attraverso l'uccisione barbara di migliaia di armeni. Questo annientamento, deliberato e sistematico, la dislocazione e la confisca di proprietà turche ai musulmani fecero parte dell'annuncio di guerra santa da parte del Sultano Mehmed V all'inizio della 1° guerra mondiale. Poiché gli ottomani avevano bisogno di un sostegno totale e incontrastato della popolazione musulmana per vincere la guerra contro le grandi potenze, il fanatismo religioso è stato istigato per raggiungere quest'obiettivo. Di conseguenza, sono stati pubblicati cinque "fatwa" (proclamazioni giuridiche) dallo Shiek Ul-Islam Mustafa Hayri Efendi, chiedendo una jihad dopo la dichiarazione di Mehmed. Anche la popolazione musulmana all'interno dell'impero russo fu chiamata a partecipare a questa guerra santa. In sostanza, ciò sollecitava ulteriormente l'animosità religiosa dei musulmani nei confronti dei loro concittadini cristiani dell'impero: gli armeni, i greci e gli assiri.

Sotto l'impulso del nazionalismo islamico-turco, Erdogan, continua a incoraggiare la stessa politica dei predecessori, cioè di implementare l'*hakimiyyat Allah*: il regno di Allah sulla terra. E questo lo sta facendo, nonostante i negoziati avanzati con l'UE per i suoi ottanta milioni di cittadini per viaggiare senza visto, pur avendo la milizia più numerosa, dopo gli Stati Uniti, nel Patto Atlantico. Tutto questo è stato affrettato dopo il falso colpo di stato nel Luglio dell'anno scorso, che si è dimostrato un contro colpo di stato con migliaia di prigionieri militari, giornalisti, Rettori delle università, molti poliziotti, il sequestro di chiese, tra cui la chiesa ortodossa siriana della Madonna a

Diyarbakirc – una chiesa dal 4° – Aprile del 2016. E solo cinque mesi dopo “il colpo”, il quotidiano pro-turco Akşam pubblicò un articolo in prima pagina accusando il patriarca ecumenico Bartolomeo I di collaborare con la CIA e la Fethullah Güllen nel “colpo di stato” contro Erdogan. Tutto questo è stato provocato dal nuovo “Califfo di Istanbul” che persegue lo stesso obiettivo: la realizzazione di uno stato turco interamente islamico sotto la guida di Erdogan. E siccome il paese “più potente” del mondo, l’America, continua a negare il fatto storico del genocidio armeno, conseguenza di una jihad, la situazione nel Medio Oriente e in tutta l’Europa è diventata molto più delicata.

Kènosi, metodo e libertà religiosa



di Dario Chiapetti • «Il mondo sta attraversando un momento di grave crisi internazionale, come non si era più visto dalla fine del secondo conflitto mondiale. Sfide epocali si affacciano all’orizzonte della nostra società, mentre i valori

portanti dell’umanesimo cristiano sembrano affievoliti nella coscienza di molti. Il rischio più grave che corriamo di fronte a fenomeni di tale portata è quello di chiuderci in noi stessi, di cedere a quella “globalizzazione dell’indifferenza” tante volte denunciata da Papa Francesco». In questi termini si è espresso il segretario dei Rapporti con gli Stati della Santa Sede, mons. Paul Richard Gallagher, lo scorso 30 marzo durante il convegno internazionale di studio “Dalla *Cristiada*

alle sfide dell'attualità. Il cammino alla libertà religiosa" svoltosi all'Università Cattolica del Sacro Cuore. Le parole di Gallagher, il fatto stesso dello svolgimento del suddetto convegno, i ripetuti pronunciamenti di papa Francesco, l'approvazione della Risoluzione – "Combattere l'intolleranza e la discriminazione in Europa, in particolare verso i Cristiani" – del 2015 da parte dell'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa, attestano che la questione del rispetto del diritto alla libertà religiosa non perde d'interesse e deve trovare forme di risposta sempre nuove a seconda dei termini sempre nuovi in cui il problema si pone. Basti pensare a come la chiesa cattolica romana sia passata dall'iniziare a concedere tale diritto – col magistero di Leone XIII – al rivendicarlo, come si è verificato dal primo dopo guerra. In questo contesto ci chiediamo con Gallagher: quali sono le «sfide epocali», «i valori portanti dell'umanesimo cristiano» e il contributo che può e deve offrire la teologia?

Tornando sulla questione della libertà religiosa, già considerata a più riprese su questa Rivista dal suo Direttore, soffermo l'attenzione solo su certi aspetti teologici che alcuni passaggi del testo magisteriale più significativo sul tema – la Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa – aprono e che tanto si stanno rivelando caratterizzanti l'insegnamento di papa Francesco e stimolanti per il cammino che i cristiani e l'intera famiglia umana hanno davanti.

La Dichiarazione riconosce il diritto alla libertà religiosa inscrivendolo nella sfera della società politica e civile, comportando con ciò il riconoscimento della necessità della laicità dello stato, e quindi della non accettabilità dell'autoritarismo e non democraticità di esso, caratteristiche, infatti, secondo Gallagher, degli stati che non tutelano tale diritto. Quest'ultimo «si fonda in verità sulla stessa dignità della persona umana» (n.2) e non è disgiunto/disgiungibile dal diritto/dovere morale di «cercare

la verità» [...] in modo rispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale, cioè con una ricerca libera, con l'aiuto del magistero o dell'insegnamento, della comunicazione e del dialogo, con cui, allo scopo di aiutarsi vicendevolmente nella ricerca della verità, gli uni espongono agli altri la verità che hanno scoperta o che ritengono di avere scoperta» (n.3). Tutto ciò trova nell'insegnamento e nella testimonianza di Gesù il suo fondamento il cui regno «non si erige con la spada ma si costituisce ascoltando la verità e rendendo ad essa testimonianza, e cresce in virtù dell'amore con il quale Cristo esaltato in croce trae a sé gli esseri umani» (n.9).

Ebbene, tale libertà religiosa è, da un lato, fondata sul piano *cristologico*, *staurologicamente centrato*, dall'altro, presentata nella sua connessione all'attitudine umana/capacità/diritto/dovere morale di cercare la verità. Quest'ultima, infine, è descritta, come si è sommariamente visto, a partire dalla logica della *dialogicità*, della dignità dell'*alterità*, della *reciprocità*, dell'*agápe*, ovvero, esplicitando il discorso su un piano teologico: *trinitariamente*.

Gesù Crocifisso e Trinità: volto ed essenza di Dio e *kairós* per l'uomo. Il concilio, anche se solo a livello d'intuizione, aveva compreso ciò: da un lato, «l'istanza – osserva Silvia Scatena – di una più stringente riconduzione della specificità dell'identità cristiana alla *kénosi* di un Dio crocifisso» era stata tematizzata in fase preparatoria non trovando però, nel documento finale, un approdo adeguato; dall'altro, della comprensione della trinitarietà di Dio e delle sue conseguenze nel vivere e leggere la realtà rivelano traccia i documenti, come ha mostrato, ad esempio, Piero Coda che rileva e dispiega nelle sue implicazioni teologiche l'attenzione data dai padri conciliari, in modo più esplicito in documenti come *Gaudium et Spes*, all'«intersoggettività degli uomini sul modello e nell'interiorità dell'intersoggettività divina trinitaria».

Una profonda comprensione della *kènosi* di Cristo come quella agostiniana – «[*Christus*] *non ergo se exinanivit amittens quod erat, sed accipiens quod non erat*» e nell'assumere ciò che non era ha rivelato ciò che era -, letta alla luce del mistero trinitario come atto eterno d'amore, proprio di tutte e tre le Persone divine, porta a cogliere tale concetto alla luce delle nozioni di solidarietà, libertà della maturità, impegno intelligente alla costruzione, a tutti i livelli, di un ordine sociale che tuteli i diritti umani; non quindi accettazione supina di una situazione ineluttabile, disimpegno rassegnato, sguardo superficiale o romantico sull'economia redentiva e neppure connivenza con schemi di relazioni sociali violente. Ora, colui che coglie il dato della *kènosi* di Cristo e come alla *kènosi* del Cristo Capo segua la *kènosi* del Cristo Corpo, in quest'ultima riconoscendovisi inserito, è colui che innanzitutto radica tale *kènosi* al livello iniziale di ogni azione: il pensiero. Questo, poi, nascendo dalla conoscenza acquisita dal dinamismo della coscienza, fa sì che la direzione di quest'ultimo sia di capitale importanza: è per tale motivo che, recentemente, Francesco, nell'incontrare la comunità del pontificio seminario campano di Posillipo, ha richiamato con forza l'urgenza di «riformare continuamente la propria umanità» favorendo «l'acquisizione di strumenti sempre più raffinati per una lettura critica della realtà, a partire da se stessi». Si osservino i termini: *strumenti*; *lettura critica*; *a partire da se stessi*. Con ciò Francesco non sta forse affermando – per dirla col suo confratello Bernard Lonergan – che la conoscenza non è quel “dare uno sguardo” da cui seguono le “deformazioni”, i “pregiudizi” e il “declino”, ma “comprendere il comprendere” per comprendere gli oggetti, e ciò se si è “attenti, intelligenti, riflessivi, responsabili”, spinti in tale compito dalla *gratia cooperans* che agisce sul desiderio dell'uomo di “conoscere”, di “autenticità” e di “vedere Dio”? Se “solo il soggetto autentico arriva all'oggetto”, per comprendere, e affrontare, il fenomeno tragico della violazione della libertà religiosa, occorre quella conversione “intellettuale, morale e religiosa” che,

per quanto concerne i cristiani e il loro contributo, può realizzarsi – questo è l’invito di Bergoglio sulla scia del concilio – mediante una ripresa della specificità della loro identità radicata nella *kènosi* di Cristo. Con ciò è delineata una figura antropologica quanto mai robusta e versatile, che si fa snodo tra gli uomini, nella logica della *dialogicità*, del riconoscimento della dignità dell’*alterità*, della *reciprocità*, dell’*agápe* quale autocomunicazione del Dio Uno e Trino.

Un ultimo, capitale, aspetto. La suddetta autocomunicazione è evento di libertà e, in quanto tale, dice l’evento di libertà della natura del soggetto che la offre. Ecco le tre coordinate che possono informare/riformare il pensare teologico e renderlo disponibile a un efficace servizio nella prassi: *kènosi*, *mistero trinitario* e *libertà*. Occorre che il pensare assuma tali elementi teoretici non solo nella loro qualità di contenuti ma innanzitutto come luoghi e dinamica strutturanti il *metodo* del suo costituirsi, e su tale base, elaborare una vera e propria ontologia trinitaria della libertà che allarghi i nostri orizzonti di comprensione e precisi la finalità del nostro agire e ne rinvigorisca la spinta.

Economia è fare tutti insieme



di Giovanni Campanella • In onore dell’economista Pier Luigi Porta, nato nel 1946 e deceduto il 29 gennaio 2016, la casa editrice Città Nuova ha pubblicato nel mese di gennaio 2017, all’interno della collana

“IDEE/economia”, diretta da Luigino Bruni, una raccolta di

piccoli saggi scritti da noti studiosi e curata da Michele Dorigatti e Stefano Zamagni. Il primo saggio è una relazione inedita del 1996, a firma di Pier Luigi Porta e Roberto Scazzieri, su alcuni esponenti del pensiero economico italiano a cavallo tra '800 e '900. Seguono poi contributi di Amartya Sen, Luigino Bruni, Vera Zamagni, Leonardo Becchetti, Francesco Viola, Renato Ruffini, Vittorio Pelligra, Alessandra Smerilli e Stefano Zamagni.

Tutto il "libro-raccolta" è intitolato *Economia è cooperazione*. Infatti il filo rosso che lega tutti i contributi è ribadire che il collegamento tra economia e felicità passa dalla massima inclusione, dall'incontro operoso tra più persone possibili. Accumulare in solitario sempre più ricchezza non conduce alla felicità, anzi, come ci ricorda lo stesso Zamagni nelle ultime pagine,

«ha trovato ampia conferma il paradosso di Easterlin, scoperto per primo dall'economista americano nel 1974, secondo cui, oltre una certa soglia di reddito pro capite, ulteriori aumenti dello stesso anziché accrescere o stabilizzare il livello della felicità individuale provocano diminuzioni della stessa» (p. 249).

Dato che l'uomo è fatto per essere in relazione e in essa trova la sua felicità, ne deriva che l'economia autentica, l'economia come veicolo verso la felicità, è cooperazione, è un fare insieme per un fine comune. La vera economia è al servizio della totalità della società civile, in modo tale che questa possa liberamente crescere e accrescere la propria libertà. In una prolusione dell'economista Francesco Ferrara del 16 novembre 1849, citata da Porta e Scazzieri, si afferma che l'economia è una scienza «apparecchiata a rompere ogni giorno una lancia a tutela della libertà delle genti» (Ferrara come citato a p. 23).

L'uomo è naturalmente al centro della vera economia. Intorno al 1889, Tullio Martello sottolinea che il ruolo del lavoro

umano è condizione necessaria per l'esistenza di utilità oggettive.

La ricerca del profitto è un legittimo orientamento verso cui ordinare l'attività ma mai deve andare a detrimento dell'uomo e mai deve essere il solo e neanche il primo orientamento. Amartya Sen, illustre economista, ricorda che

«i primi sostenitori del ricorso ai mercati, compreso Adam Smith, non consideravano il puro meccanismo di mercato come una realtà capace da sola di generare eccellenza, né ritenevano essere la motivazione del profitto tutto ciò di cui si aveva bisogno. Mentre l'interesse personale può essere sufficiente per spiegare il motivo per cui ricerchiamo lo scambio, non è il solo perseguirlo sopra ogni altra cosa a rendere gli scambi e le relazioni d'affari sostenibili, efficaci ed efficienti. C'è bisogno di cooperazione e, fra altre qualità, Smith sottolinea l'importanza della fiducia» (p.82).

Nelle ultime pagine, Stefano Zamagni suggerisce di passare dal paradigma della felicità individuale a quello della felicità pubblica, già accarezzato da Aristotele, dall'Umanesimo civile e dall'Illuminismo italiano, fiorito soprattutto nel '700 nella Scuola milanese e nella Scuola napoletana.

Alejandro Solalinde, un prete che i narcos messicani vogliono morto



di Carlo Parenti • Pochi in Europa conoscono Alejandro Solalinde, sacerdote messicano, candidato al Nobel 2017 per la pace, definito da *The Los Angeles Times* come uno dei più importanti difensori dei migranti.

Ma Papa Francesco, al quale è si presentato col suo nome all'udienza generale del 17 maggio 2017, non gli ha fatto aggiungere altro e sorridendogli gli ha detto: *"La conosco bene. Continui a lavorare, so che è difficile, ma continui a lavorare"*

Ma chi è questo prete "di strada" messicano? Ha 72 anni e i narcotrafficienti sono disposti a pagare 1 milione di dollari per farlo uccidere! E' responsabile di un centro di accoglienza a Ixtepec, città nel sud del Paese, nel quale ogni anno transitano 20 mila migranti. Solalinde dal 2011 vive sotto scorta di 4 uomini per il suo impegno contro i narcos e per aver denunciato la corruzione delle autorità pubbliche.

L'impegno sociale di Solalinde ha suscitato l'interesse dei media americani: il *New York Times* ha lodato il suo «coraggio per aver denunciato crimini orrendi contro i migranti e la complicità delle autorità messicane». Per *Usa Today* è «un combattente prete cattolico che ha sfidato i cartelli della droga e la polizia corrotta per proteggere i migranti». Per questo motivo un giorno è stato anche arrestato perché solidale con gli immigrati «irregolari». Aveva infatti scoperto come venivano gestiti i sequestri, dove finivano le vittime e che era proprio la polizia ad aiutare i narcos. Compresa così «l'enorme cloaca che si stava scopperchiando».

Sono mezzo milione gli *indocumentados* che ogni anno transitano in Messico dal Centroamerica (Salvador, Guatemala, Honduras,

...) verso gli Stati Uniti. Il 25% di loro sono donne, il 10% minori. Da quando entrano in Messico i migranti – che fuggono dalle violenze urbane e civili del Centroamerica – possono impiegarci almeno un mese per raggiungere la frontiera statunitense, il sogno di ogni migrante alla ricerca di una vita migliore: in questo lungo viaggio sono vittime di rapimenti, violenze, torture, schiavismo a fine sessuale da parte dei narcotrafficcanti, che incrementano i loro traffici: questo “commercio” di esseri umani vale 50 milioni di dollari all’anno. Ogni giorno 54 indocumentados vengono rapiti, 20 mila all’anno. I dati ufficiali parlano di 71.415 migranti «salvati» dai sequestri tra il 2007 e il 2014.



Fino al 2005 di tutto questo padre Solalinde non si occupa, come racconta nel libro “*I narcos mi vogliono morto*”, (a cura di Lucia Capuzzi, Emi, prefazione di Luigi Ciotti) che ha presentato a Lucca alla Fondazione Arturo Paoli. E’ un «prete borghese», come lui stesso si definisce, fa il parroco, il professore, l’assistente dell’Azione cattolica, studia psicologia; da giovane addirittura apparteneva a un’associazione parafascista. Poi nel 2005 la «scoperta» degli *indocumentados*: li vede per la prima volta, inizia a prenderseli a cuore. Erano sporchi, affamati, disperati. Quella scena lo sconvolge. Si chiede: “Chi si occupa di loro?”». Erano appena arrivati «con “la Bestia”, il treno che trasporta le merci dal Sud al Nord». Spiega il sacerdote: «Nel Paese, in pratica, non esiste trasporto passeggeri su rotaia, perciò per raggiungere il confine Nord gli irregolari devono arrampicarsi sulla “Bestia”». Viaggiano sul tetto del treno, «per questo a volte arrivano con arti amputati». Apre dunque «*Hermanos en el camino*», un centro perché questi migranti possano riposarsi, mangiare, avere un posto dove stare per rifugiarsi da polizia e narcos. Viene minacciato di morte diverse volte dai narcos che gli impongono il silenzio sui

rapimenti dei migranti a scopo di estorsione. Ma padre Solalinde non tace, anzi denuncia ai mass media i fatti di violenza e corruzione cui viene a conoscenza. Nel suo libro Solalinde racconta le lotte per la dignità dei migranti, le violenze da loro subite, la sua «conversione» per difendere i migranti in nome della solidarietà predicata da Gesù Cristo.

La sua è una vicenda che ha appassionato migliaia di persone in ogni parte del mondo: già dal 2012 Amnesty International ha lanciato una campagna internazionale in suo sostegno, quest'anno l'Accademia di Oslo ha accettato la sua candidatura al Premio Nobel per la pace 2017, lanciata dall'Universidad Autónoma del Estado de México. Si pensi che in Messico dal 2006, a causa della violenza scatenata dai trafficanti di droga e di uomini sono state ammazzate ben 250.000 persone! Si: duecentocinquantamila! Ma per il loro impegno ci si accanisce –non solo in Messico, ma in tutta l'America latina- contro preti, attivisti, giornalisti. Pochi giorni fa è stato ucciso Javier Valdez, simbolo dei reporter anti narcos. Dice Solalinde che tutti costoro sono presi di mira perché difendono: «i più deboli rendendo visibili le ingiustizie che la parte corrotta del governo vorrebbe tenere nascoste»

Mi ha colpito, nella commozione che mi prendeva sentendo le sue parole, il suo sorriso mite e l'affermazione che affronta la sfida con grande pace perché sa che: « la mia vita non è nelle mani del crimine, né dei politici corrotti, ma di Dio. E l'amore è più forte della paura. Possiamo e dobbiamo avere il coraggio di rischiare un po' del nostro benessere -e perché no la nostra vita-per restare umani. Non più noi o voi, ma noi e voi, io e l'altro: Insieme. O ci salviamo tutti o tutti verremo travolti. E' una scommessa forte. Ma ne sono sempre più convinto: ne vale la pena ».

Maria quae est sancta Ecclesia



di Alessandro Clemenza • La grandezza di Maria molto spesso, più che in riferimento alla sua esperienza personale, viene colta nel suo essere identificata con la Chiesa. Da questa considerazione che – come si può arguire – va molto oltre il rapporto tra ecclesiologia e mariologia, Gisbert Greshake ha argomentato in modo sistematico lo statuto ontologico del

rapporto tra Maria e Chiesa nel suo ultimo libro «Maria – Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano» (Queriniana, 2017).

La citazione di Cirillo d’Alessandria, riportata nel titolo, «*Maria quae est sancta Ecclesia*», vuole esprimere sinteticamente l’intima relazione tra le due, tanto che un elemento, Maria, viene identificato con l’altro, la Chiesa. È possibile raggiungere un’unità così radicale tra due realtà così ontologicamente ed esistenzialmente distinte?

Per rispondere a tale quesito Greshake rilegge e interpreta il rapporto tra Chiesa e Maria attraverso la categoria biblica della *personalità corporativa*: in essa la singola persona è iscritta totalmente all’interno di una realtà più grande, fino a raggiungere una coincidenza d’identità con essa. Tale fenomeno è individuabile maggiormente nell’oscillazione, in diversi passi della Scrittura, dal collettivo all’individuale e viceversa: per esempio, l’intero popolo d’Israele (una

realtà plurale), nella sua relazione con Dio, viene personificato come se si trattasse di una singola persona. Questa identificazione, tuttavia, non deve obliare l'originaria distinzione: l'uno, pur essendo nell'altro, non è l'altro; ciascuno rimane se stesso e lascia che anche l'altro rimanga tale.

Una così interiore dinamica tra singolare e plurale, che si nasconde in un apparente paradosso, trova nella vita divina la sua condizione di possibilità: «Questo apparente “paradosso” si può comprendere, nella sua piena profondità ontologica, soltanto alla luce di una concezione trinitaria della persona» (p. 436). In Dio, infatti, ogni Persona è se stessa nell'essere totalmente relazionata alle Altre; anzi, Ciascuna è presso se stessa nell'Altra. Quest'intima relazione, denominata teologicamente *pericoresi*, fa sì che le Persone divine siano massimamente “uno” tra loro senza tuttavia perdere la distinzione: l'uno rimane sempre se stesso nell'altro senza alcuna confusione.

Una tale logica riesce a spiegare – secondo Greshake – la possibilità di identificare Maria con la Chiesa, come se appunto la prima fosse una personalità corporativa. Sia per quanto riguarda il rapporto tra Maria e Chiesa, sia per quanto concerne l'intima relazione divina tra Padre e Figlio, è la dinamica dello Spirito Santo a unire distinguendo, e a distinguere unendo: in Lui, i due elementi ontologicamente distinti sono pienamente “uno”, e cioè massimamente distinti. È lo Spirito dunque a inverare identità e differenza tra Maria (la “piena di grazia”) e la Chiesa (animata dal Pneuma divino).

Questa dimensione mariana della Chiesa, quali implicazioni propone per l'autocoscienza ecclesiale?

Greshake risponde a questa domanda proponendo una rilettura dell'aspetto istituzionale della *Ecclesia* in relazione a quanto affermato circa il profilo mariano.

L'istituzione ecclesiastica, nata per conservare nel tempo la testimonianza apostolica, trova il suo fondamento teologico nel farsi carne del Verbo di Dio; «questo evento spazio-temporale del diventare “carne”, che è stato “normato” in un modo particolare, conserva la propria presenza ed è reso sempre nuovamente presente dalle “norme” = forme istituzionali della chiesa che a tale evento si ricollegano» (p. 469). L'aspetto istituzionale della Chiesa dice primariamente che l'azione di Dio tocca non soltanto la vita interiore del credente, ma la totalità della realtà umana, e serve a garantire nello spazio e nel tempo un'identità ecclesiale fedele alla sua origine. Col trascorrere dei secoli, tuttavia, questo riferimento strutturale ha preso il sopravvento, fino a obliare la profondità misterico-spirituale della Chiesa. L'autore cita a tale proposito una dichiarazione di Benedetto XVI a Friburgo (24.09.2011) in cui ha affermato: «Dobbiamo dire sinceramente che da noi c'è una prevalenza di strutture rispetto allo Spirito» (p. 475).

In questo orizzonte il recupero del profilo mariano della Chiesa non significa spiritualizzare la concretezza della realtà ecclesiale e tantomeno ridurla a un semplice fenomeno devozionale, ma far prevalere sulle strutture l'azione dinamica dello Spirito. «Se Maria – scrive lapidariamente l'Autore – è l'*analogum princeps* di tutte le dimensioni della chiesa, la forma istituzionale esterna della chiesa non può e non deve presentarsi come se fosse la dimensione essenziale, né mettersi sconvenientemente in primo piano, né infine comprendersi come criterio decisivo di ecclesialità» (p. 468).

Senza entrare maggiormente nella storica questione sulla relazione tra la dimensione istituzionale e quella carismatica della Chiesa, la proposta di Gisbert Greshake sembra veramente offrire un suo contributo nel momento in cui tale relazione trova nel profilo mariano il suo *concretum*.

Rispetto a queste considerazioni, rimangono tuttavia aperte alcune domande. Se è pur vero che l'istituzione è una realtà

“altra” rispetto a quella carismatica, la prima non dovrebbe essere “espressione” della seconda? In secondo luogo, potrebbe esistere una dimensione carismatica che non sia simultaneamente istituzione? Se ciò fosse possibile, ma a mio avviso non è neanche ipotizzabile, tale carisma non potrebbe avere una valenza ecclesiale, in quanto l’istituzione, come la carne per il Verbo incarnato, pur non riuscendo ad annunciare fino in fondo la profondità del contenuto che la abita, è necessaria a chi vive nella storia.

Memoria profonda e risveglio. Riflessioni su un libro di Antonella Lumini



di Gianni Cioli • Antonella Lumini (Firenze 1952), autrice di opere a carattere filologico e di saggi sulla spiritualità, è laureata in filosofia ed è approdata allo studio della Bibbia e della spiritualità cristiana attraverso un percorso personale maturato nel silenzio. Il suo libro *Memoria profonda e risveglio. Itinerari per una meditazione cristiana* (Prefazione di M. Vannini, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2008), di cui il silenzio è per certi versi il fulcro, raccoglie e integra una serie di riflessioni proposte presso la parrocchia di Santa Lucia al Prato in Firenze negli anni 2006-2007, con l'intento offrire un «itinerario utile a tutti coloro che, in qualche modo, sentono un richiamo verso l'interiorità» (p.

15).

La proposta evocata dal titolo è affascinante: risvegliare la memoria profonda. «La realtà spirituale vive dentro di noi è il nostro tessuto primigenio che però abbiamo dimenticato. La vita corre su binari che si sono allontanati troppo dall'origine. Trovare il coraggio di tuffarsi in quell'acqua limpida che è la nostra memoria profonda. Riscoprirne piano piano il linguaggio con l'umiltà e l'abbandono di chi vuole imparare una lingua nuova. All'inizio non si comprende niente, ma immergendoci lentamente è la lingua stessa che comincia a parlarci, a istruirci, a creare connessioni» (p. 16).

L'itinerario parte dall'illustrazione dell'importanza del silenzio, della meraviglia, dell'abbandono e della sintonia con la bellezza, sottolineando la necessità di recuperare il senso della creaturalità nella percezione del proprio corpo: «Ricominciare dalla creatura che è in noi. Dal prendersi cura di quel frammento di creazione che ci è donato e del quale siamo responsabili. Lì c'è la base per ogni costruzione futura. (...) La tenerezza per il proprio corpo, per la propria creaturalità, apre alla misericordia divina, alla misericordia per ogni essere vivente» (p. 46). Passando per la considerazione della creazione come opera divina sempre in atto, l'autrice giunge a introdurre il discorso sulla preghiera interiore, tratteggiando prima i caratteri della preghiera dell'Antico Testamento e poi di quella cristiana: «La preghiera cristiana consiste in un atto di verità con se stessi. Chiede smascheramento, nudità, sofferenza. Una sofferenza creatrice, che sgorga dall'abbandono» (p. 74). Nella preghiera interiore «occorre stare lì fermi a farsi consumare e riplasmare. L'unica volontà è accettare una sosta in cui non volere più nulla. Stare lì in silenzio. Stare lì come ammutoliti. Lasciar fluire quel rumore che sale in superficie. Lasciare uscire il pianto, il grido racchiusi nel cuore. Insieme porsi in ascolto della parola che ci abita» (p. 76). Meditare, cioè «recitare, rimandare a memoria, assume un

valore forte in se stesso in quanto opera distacco dai piani psichici, placando la mente» e, portando la concentrazione «su una frase, su una parola, aiuta a evitare la dispersione orientando tutte le energie verso un fulcro» (p. 78). Ogni forma di preghiera, tuttavia, «non è che un mezzo al quale non ci si deve attaccare, mezzo quindi che può assumere forme diverse nel tempo. Ognuno è chiamato a sperimentare, avendo però chiaro che la meta è l'abbandono, il cedimento della volontà, lo scioglimento della parte psichica dell'anima. La meta è il risveglio della memoria profonda, di quel luogo in cui l'anima conosce di appartenere allo spirito. Questo se accade, accade per grazia nel suo tempo, non per forzature operate dalla volontà» (p. 81-82).

Una riflessione specifica è dedicata ai temi del distacco e della contemplazione: «C'è bisogno di riscoprire la dimensione mistico-contemplativa della vita cristiana. Non è una dimensione eccezionale, straordinaria, ma presente in modo più o meno cosciente, in ogni uomo. Non richiede la negazione della vita concreta e materiale, bensì il distacco. Sguardo distaccato, non appropriativo» (pp. 98-99). Alla riflessione sulla contemplazione si coniugano quelle su sulla «vita dell'anima» e sullo «scioglimento della complessità psichica», riflessioni che si collegano a loro volta con quelle sull'«opera dello Spirito» e sulla salvezza come passaggio «dall'oscurità alla luce»: «la luce opera smascheramento delle tenebre che si annidano nella psiche, opera guarigione, salva. Più l'anima si abbervera di luce, più la complessità psichica dell'anima si scioglie e più la vita fisica si alleggerisce. Scorre la gioia, si rarefa la tristezza. L'angoscia dell'anima rinvia alla prigione dell'anima, al luogo angusto dove l'anima è chiusa. L'opera creatrice, fluendo nell'umanità, ne illumina la coscienza, lentamente si rivela. I vari stati della coscienza esprimono veri e propri salti di qualità nella conoscenza che l'uomo ha di se stesso rispetto al tutto» (pp. 166-167).

Risultano suggestive, in questo contesto, alcune considerazioni dell'autrice sul significato della croce di Gesù: «l'umanità di Gesù rivela la potenza misericordiosa dell'amore liberando l'uomo dall'inganno di un Dio giudice che condanna. Il Dio giudice è proiezione del giudizio di condanna irrevocabile che l'uomo emette contro se stesso. Gesù, accogliendo il dolore che deriva dalla profonda frattura con l'ordine divino e che è all'origine di ogni azione di sopraffazione sulla creazione, libera dal male. Lascia che attraverso il suo corpo l'amore divino consumi il male, consumi quel territorio rinnegato e di cui l'uomo ha immensa paura rimanendone schiavo. Il tabù del male viene infranto: Ma io vi dico di non resistere al malvagio; anzi se uno ti percuote nella guancia destra, tu porgigli anche l'altra (Mt 5,39). (...) La croce smaschera la forza delle potenze negative che si nascondono nel cuore dell'uomo. L'innesto dell'uomo nella luce dell'amore divino opera questo smascheramento. La croce è scandalo perché diviene specchio di tutto il dolore rinnegato. Nel crocifisso l'uomo vede il proprio dolore, non può più nasconderselo, non può più continuare a ingannarsi» (pp.144-145).

Il libro, sebbene non privo di esempi pratici anche autobiografici su come porsi in atteggiamento orante, non vuole offrire uno specifico metodo per la preghiera. Come Antonella Lumini afferma nel prologo, intende invece dare «alcune tracce di un territorio sommerso, che ci appartiene, ma che allo stesso tempo ci sfugge», non proponendosi «tanto di interpretare e di capire, quanto invece di lasciare affiorare» (pp. 15-16).

Lo stile e il metodo risentono dell'oralità – si tratta in effetti di trascrizioni di discorsi registrati, sebbene integrate – ma le argomentazioni dell'autrice appaiono saldamente fondate sia nella sua cultura teologico-filosofica e filologica, che in un serio percorso di preghiera interiore personale che ella intende così condividere.

Antonella Lumini ama molto argomentare a partire dall'etimologia, ebraica, greca o latina, delle parole chiave, e utilizza volentieri concetti e testi della tradizione mistica: della mistica ebraica (Sefer Yezirah; Zohar) e di quella cristiana (Angelus Silesius e, soprattutto, Meister Eckhart e lo pseudo Eckhart). La sua scrittura è affascinante e spesso coinvolgente anche se, data l'ineffabilità delle tematiche affrontate, non sempre immediatamente trasparente.

Un pregio e, al tempo stesso, un limite del libro sta nella vastità delle questioni antropologiche, scritturistiche e teologiche che vengono toccate, spesso in maniera fuggevole, nel corso dell'argomentazione, stimolando certo la curiosità del lettore ed aiutandolo a intuire la portata delle problematiche in gioco, ma anche lasciando il discorso spesso semplicemente abbozzato. Ad esempio, temi teologici delicati come il peccato originale e la redenzione vengono, per così dire, sfiorati in maniera tanto affascinante quanto ardita, ma non approfonditi e senza rimandi, neppure in nota, a una letteratura di riferimento.

D'altra parte, il testo non ha la pretesa della trattazione sistematica, ma vuole semplicemente stimolare, anche affascinando e provocando com'è tipico del discorso orale, a riscoprire la preghiera interiore come esercizio concretamente accessibile ai cristiani.

Il tratto che più caratterizza le pagine della Lumini, come sottolinea Marco Vannini nella prefazione, è l'autenticità: autenticità «non solo della riflessione, ma di tutta la vita dell'autrice (...), una donna di oggi che, in mezzo al mondo come tutti noi, ha percorso e percorre da molti anni un cammino di ricerca verso la verità» (p. 7). È perciò soprattutto un invito all'autenticità che ci viene rivolto, invito di cui non possiamo che essere profondamente grati.

Complementarietà tra diritto di libertà religiosa e limitazione di libertà giuridica nella Chiesa



di Francesco Romano • Ogni uomo è tenuto a ricercare la verità nelle cose che riguardano Dio e la sua Chiesa. La conoscenza della verità lo vincola per legge divina e lo obbliga ad abbracciarla e a osservarla

(can.748 §1).

L'obbligo di tale ricerca spinge tutta la Chiesa e ogni singolo fedele a impegnarsi nell'esercizio del *munus docendi* per annunciare il Vangelo secondo i modi e le competenze specifiche di ciascuno come è avvenuto per la Chiesa stessa nata dall'azione evangelizzatrice di Gesù e degli Apostoli.

La *Dignitatis humanae* dichiara e riconosce l'immunità da coercizione in materia religiosa quale diritto della persona umana come tale che mai deve essere forzata ad agire contro la sua coscienza. Una libertà incompatibile con qualsiasi coercizione esterna, ma soprattutto con quella più subdola e pericolosa che soffoca la libertà interna servendosi anche di metodi e strategie psicologiche.

La libertà religiosa, di cui ogni uomo gode come suo diritto nell'ambito secolare, può porre il quesito se questo stesso

diritto fondamentale, almeno in qualche misura, sia trasferibile anche all'interno della Chiesa sotto forma di libertà del fedele al dissenso.

Il deposito della fede fu affidato da Cristo alla Chiesa «affinché con l'assistenza dello Spirito Santo custodisse santamente, scrutasse più intimamente ed annunziasse fedelmente la verità rivelata» (can. 748).

Il compito che la Chiesa ha ricevuto dal Signore è di natura divina. Al dovere della Chiesa di conservare l'integrità del patrimonio divino corrisponde il diritto di ogni fedele di ricevere la parola autentica. Tutti gli uomini, ma in particolare i fedeli per quanto riguarda l'appartenenza alla Chiesa Cattolica, conosciuta la verità nelle cose che riguardano Dio «sono vincolati in forza della legge divina e godono del diritto di abbracciarla e di osservarla» (can. 748 §1).

Al diritto di possedere la Parola di Dio corrisponde il dovere di ogni fedele di conservarla e tutelarla secondo lo specifico *munus* che ognuno ha ricevuto, o come semplice battezzato o come appartenente all'ordine sacro nei suoi diversi gradi, che prima di tutto si concretizza nella piena tutela del principio di comunione a partire dalla professione di fede (cann. 205 e 209).

In questo senso l'ordinamento giuridico è a tutela della fede del Popolo di Dio sia per quanto riguarda l'autenticità e l'integrità della Parola e dei Sacramenti, garantendo che restino gli stessi come li ha istituiti Cristo, sia riguardo all'approfondimento e alla diffusione.

Il fine ultimo che svolge la tutela giuridica riguarda la *salus animarum*, mentre fine intermedio riguarda il diritto a possedere la Parola di Dio.

L'integrità e l'autenticità del *depositum fidei* necessitano della protezione giuridica prevedendo misure sanzionatorie sia

disciplinari che penali.

L'obbligo per ogni fedele di conservare sempre la comunione con la Chiesa (can. 209) può essere compromesso da una "ostinata" e quindi ripetuta "negazione" di una verità della «dottrina della Chiesa cattolica» (can. 751) arrivando a compromettere l'appartenenza alla piena comunione con la Chiesa per il venir meno di uno dei requisiti previsti (can. 205).

L'unità della comunione ecclesiale e l'unità e integrità del *depositum fidei* e della professione di fede si richiamano a vicenda. L'autentica adesione di fede deve trovare prima di tutto l'adesione interiore, ma l'obbligo giuridico della comunione di fede necessita anche un'attestazione esteriore o, quanto meno, che non ci sia positivamente un lesivo comportamento esteriore. Il can. 1330 prende in considerazione l'effettiva commissione dei delitti di dichiarazione o altra manifestazione di volontà, dottrina o scienza, solo se l'atto di volontà è stato esternato. Questo delitto viene consumato se è stato perfezionato in modo da essere percepito da altri. Questo può avvenire per esempio nei delitti di eresia o di falso.

Il vincolo di conservare la fede e di contrastare le manifestazioni esteriori contrarie, risponde anche all'obbligo di giustizia intraecclesiale di non mettere a rischio la fede nel corpo sociale della Chiesa. Questa considerazione pone il quesito se e in quale modo sia agibile il diritto naturale di libertà religiosa anche all'interno della Chiesa alla pari di quanto prevede la Dichiarazione *Dignitatis humanae* circa la libertà psicologica da coercizione interna e l'immunità da coercizione esterna come requisito generale della libertà religiosa.

L'assenso di fede (can. 750), il religioso ossequio dell'intelletto e della volontà (can. 752), il religioso ossequio dell'animo (can. 753) potrebbero apparire

inconciliabili e in contraddizione con il diritto alla libertà religiosa in termini di libertà psicologica e di immunità da coercizione esterna come viene espresso dalla *Dignitatis humanae*, quando si tratta di tutelare l'autenticità della fede e l'unità della Chiesa.

La libertà psicologica è un'esigenza intrinseca all'atto di fede, quale atto personalissimo che presuppone la libertà interna e il diritto alla libertà morale, che si traduce in obbligo derivante dalla libertà religiosa di cercare e abbracciare la parola di Dio. Più complessa invece è la libertà giuridica perché viene immediato il riferimento al modello di libertà che vige all'interno della società civile.

L'ordinamento canonico riconosce ai fedeli numerosi diritti fondamentali quali l'annuncio del Vangelo, la manifestazione ai pastori delle necessità soprattutto spirituali e del pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa in modo proporzionato alla scienza e competenza che possiedono, il diritto di ricevere gli aiuti derivanti dai beni spirituali, di fondare ed erigere associazioni, di promuovere o di sostenere l'attività apostolica, di ricevere l'educazione cristiana, di investigare e manifestare con prudenza il loro pensiero, di scegliere lo stato di vita, di rivendicare e difendere i propri diritti, di essere giudicati dall'autorità competente secondo la legge da applicare con equità, di non essere colpiti da pene canoniche se non a norma di legge.

I diritti fondamentali del Popolo di Dio costituiscono un bene ecclesiale che, rientrando nell'attuazione dello stesso disegno divino della salvezza, ci conducono alla volontà fondazionale di Cristo.

L'autonomia e la libertà che derivano da questi diritti si qualifica sempre come "giusta autonomia" e "giusta libertà" perché regolate da limiti giuridici che mettono al primo posto l'obbligo di conservare la comunione (cann. 205 e 209).

La comunione di coloro che nella Chiesa sono stati "convocati" si fonda sull'adesione al comune deposito della fede che deve essere conosciuto e recepito nella sua oggettività. Nella Chiesa l'agire dell'uomo libero deve essere un agire ecclesiale che ha come fonte la Parola rivelata, alla quale è stata data la propria adesione, e il principio sempre irrinunciabile di salvaguardare la comunione.

Diritto di libertà religiosa e limitazione della libertà giuridica sono nella Chiesa complementari perché confluiscono nella realizzazione del medesimo fine salvifico.

Il fedele potrebbe arrivare a defezionare dalla fede cattolica, ma non è libero di dissolvere il carattere battesimale che lo ha contrassegnato e per questo conserva sempre il diritto, oltre al dovere, di rientrare nella comunione con la Chiesa che sul piano ontologico non si interrompe mai. Ne è un esempio la pena della scomunica che produce i suoi effetti finché il reo resta in contumacia, ma il senso e il significato che giuridicamente e teologicamente giustificano la pena è di essere "medicinale", perché vuole riportare il fedele che delinque alla conversione attraverso la privazione di determinati diritti, e di decadere immediatamente per effetto del ravvedimento.

Pertanto, ammessa la libertà interna di adesione dell'intelletto e della volontà al deposito della fede, il fedele che è inserito nella piena comunione della Chiesa esercita il proprio diritto di libertà religiosa in modo da escludere spazi di soggettivismo o relativismo che possano minacciare l'oggettività del *depositum fidei*.

La libertà religiosa nella Chiesa si realizza attraverso i diritti che essa riconosce al fedele e che devono essere esercitati in maniera congrua da non compromettere l'autenticità e l'integrità dell'unico deposito della fede e quindi il proprio e l'altrui bene su cui si fonda la comunione.

L'autenticità e integrità della Parola rivelata costituiscono la dimensione di giustizia nella Chiesa perché sono alla base del dovere di conservare la parola di Dio e del diritto di ogni fedele di poter usufruire autenticamente di tale conservazione.

Quale carità? Da una novella e un saggio col Sacchetti e san Pier Damiani



di Carlo Nardi • Una storia di Franco Sacchetti nel *Trecentonovelle* (125: V. Marucci, Roma 1996, pp. 380-382) col suo toscano del trecento è pungente. A Carlo Magno, «avendo acquistato tutta la Spagna», «venne per le mani uno

Spagnuolo, o iudeo o al tutto pagano, il quale era uomo di molto sentimento e industria. Di che lo re [...] s'ingegnò che tornasse alla fede cristiana [...]. Ed essendo una mattina a mangiare col detto re, stando ad alto a mensa, come usano li signori, uno poverello era là a basso, quasi in terra o su basso sedere a una povera mensa, e desinava». «Sempre questo re, quando mangiava, dava mangiare a uno povero o più per simile forma, per ben dell'anima sua. Veggendo lo Spagnuolo questo povero mangiare in tal maniera, domandò il re chi colui era e quello che significava il mangiare suo per quel modo. E lo re rispose: "Quello si è un povero di Cristo; e quella

limosina che io fo a lui, fo a Cristo; però che, come tu sai, e' n'amaestra che, qualunque ora noi facciamo carità a uno di questi suoi minimi poverelli, noi la facciamo a lui (cf. Mt 25,45)". Dice lo Spagnuolo [...]: "Se voi tenete per vera fede che quel poverello sia il vostro Signore Iesù Cristo, qual è la ragione che voi gli date mangiare vilmente colà in terra e voi così onorevolmente mangiate quassù in alto? A me me pare, secondo il dir vostro, che doverreste fare il contrario, cioè mangiare là voi ed egli mangiasse nel luogo vostro».

L'imperatore ebbe poco da dire.

Ci sono antefatti di quella novella? Incuriosito, ne trovai uno di tre secoli prima. Pier Damiani in un *Opuscolo sull'elemosina a Mainardo, vescovo di Urbino* (7: *Patrologia latina* 145,220d-221a) racconta una simile vicenda, saputa dall'amico Goffredo detto il Barbuto (1000 circa – 1069), marchese di Toscana. Re Carlo, finalmente vittorioso sui Sassoni (804), ne deteneva in sorveglianza il decaduto sovrano – il noto Vitichingo passato dalla storia alla leggenda? – ancora pagano. «Una volta Carlo era a pranzo su un alto trono, come suo solito, mentre i poveri che sfamava stavano a sedere per terra senza alcun riguardo per loro. Ora, il re» dei sassoni, «che si trovava a pranzare ben lontano dall'imperatore, tramite un messo gli fece arrivare un dispaccio in questi termini: "Il vostro Cristo si offre per essere accolto nei poveri (cf. Mt 25,45): con che faccia volete convincerci a sottomettere il nostro collo a lui che anche voi disprezzate in questo modo, senza riservargli né rispetto né onore?" Al che l'imperatore si sentì pungere il cuore: fu grande il suo timore al sentir uscire dalla bocca di un pagano un pensiero evangelico», quello del giudizio di Dio. «Dice infatti il Signore: *Quel che avrete fatto ad uno solo di questi miei fratelli più piccolo, l'avete fatto a me* (Mt 25,45). Il re si rallegrò sentendosi corretto da un tal uomo che non aveva ancora ricevuto l'abbicci della fede e già proclamava il frutto delle fede, le opere di misericordia».

La carità d'un pagano senza peli sulla lingua.

Il lavoro: una questione sociale ancora aperta



di Leonardo Salutati •
Nell'incontro avuto con i lavoratori dell'ILVA il 27 maggio scorso in occasione della visita pastorale a Genova, Papa Francesco ha offerto una serie di riflessioni sul tema del lavoro di grande attualità, pur

appartenendo da sempre al bagaglio della Dottrina sociale della Chiesa.

Dopo aver premesso che il lavoro è una priorità umana e, come tale, una priorità cristiana che scaturisce dal primo comando dato da Dio ad Adamo di prendere in carico la custodia del creato (Gen 1,28), il Papa comincia col tratteggiare le caratteristiche che definiscono la figura del *buon imprenditore*: creativo, innovatore, appassionato della sua attività, orgoglioso della sua e dell'opera dei suoi lavoratori, capace di creare prodotti e di creare lavoro, che conosce i suoi lavoratori di cui condivide la fatica e la gioia del lavoro, che non ama licenziare la sua gente, ma è capace di farsi provocare dalle situazioni di crisi per elaborare nuove idee per evitare il licenziamento. Caratteristiche, tra l'altro, che in parte coincidono con l'idea di imprenditore tratteggiata da Schumpeter che ha molto

influenzato l'economia moderna.

Mancando queste qualità l'imprenditore si trasforma in *speculatore*, figura paragonata da Papa Francesco al *mercenario* di cui parla Gesù nel Vangelo per contrapporlo al *Buon Pastore*. Diversamente dal *buon imprenditore* lo speculatore non ama la sua azienda, non ama i lavoratori, ma li vede solo come mezzi per fare profitto. Licenziare, chiudere, spostare l'azienda non gli crea alcun problema, perché lo speculatore usa, strumentalizza, *mangia* persone e mezzi per i suoi obiettivi di profitto. Dietro le decisioni dello speculatore non si vedono le persone da licenziare e quando l'economia perde contatto con i volti delle persone concrete, essa stessa diventa un'economia senza volto e quindi un'economia spietata. Gli speculatori sono disumani.

Dopo aver tratteggiato la figura dell'imprenditore, il Papa si concentra sul tema del lavoro dipendente. Nel ricordare che il lavoro è luogo privilegiato dell'incontro di Dio con gli uomini, Francesco rileva che la mancanza di lavoro è molto più del venire meno di una sorgente di reddito per poter vivere, in quanto lavorando maturiamo come persone. Gli uomini e le donne si nutrono del lavoro che li *unge di dignità* tanto che attorno al lavoro si edifica l'intero patto sociale. Per cui quando non si lavora, si lavora male o poco o troppo, la democrazia stessa entra in crisi. L'articolo 1 della Costituzione italiana, afferma che *L'Italia è una repubblica democratica, fondata sul lavoro*, di conseguenza possiamo dire che togliere lavoro o sfruttare le persone con lavoro indegno o malpagato è anticostituzionale e mette a rischio la democrazia, favorendo privilegi, caste e rendite. Pertanto non ci si può rassegnare all'ideologia che immagina un mondo dove solo metà o forse due terzi dei lavoratori lavorino e gli altri siano mantenuti da un assegno sociale, perché l'obiettivo vero da raggiungere non è il *reddito per tutti* ma il *lavoro per tutti*, in quanto senza lavoro non c'è dignità. Senza lavoro, si può sopravvivere; ma per vivere occorre il

lavoro!

Un ulteriore aspetto problematico del lavoro riguarda l'accento sulla competizione all'interno dell'impresa, considerato da Francesco *un errore antropologico e cristiano* oltre che un errore economico, perché così facendo si dimentica che l'impresa è prima di tutto cooperazione, mutua assistenza, reciprocità. Per cui quando un'impresa crea scientificamente un sistema di incentivi individuali che mettono i lavoratori in competizione fra loro, ben presto mette in crisi quel tessuto di fiducia che è l'anima di ogni organizzazione, con danni all'impresa che superano di gran lunga i vantaggi ottenuti nell'immediato. Inoltre è importante fare attenzione anche ad una corretta applicazione della *meritocrazia*, che diventa un disvalore se scade nella legittimazione etica della diseguaglianza, interpretando i talenti delle persone non come un dono ma come un merito. Tale visione si ripercuote immediatamente nella cultura della povertà dove il povero è considerato un demeritevole e quindi un colpevole, esonerando i ricchi dal fare qualcosa. È la vecchia logica degli amici di Giobbe, che volevano convincerlo che fosse colpevole della sua sventura e del fratello maggiore nella parabola del figliol prodigo, ma non è la logica del Vangelo né tantomeno della vita.

Papa Francesco osserva infine, che un paradosso della nostra società è la compresenza di una crescente quota di persone che vorrebbero lavorare e non riescono e altri che, lavorando troppo, vorrebbero lavorare di meno ma non possono perché sono stati *comprati* dalle imprese... come gli schiavi, che non hanno tempo libero. Però senza il tempo della festa il lavoro, anche se superpagato, torna ad essere schiavistico. D'altra parte per poter fare festa dobbiamo lavorare perché nelle famiglie dove ci sono disoccupati, non è mai veramente domenica. *Per celebrare la festa è necessario poter celebrare il lavoro. L'uno scandisce il tempo e il ritmo dell'altra.*