

Sulla recente visita del primo ministro Israeliano Netanyahu



di Stefano Tarocchi • La recente visita fiorentina del primo ministro israeliano Benjamin (Bibi) Netanyahu, che fa seguito alla visita nelle ultime settimane del presidente del consiglio Matteo Renzi, pone

all'attenzione dell'opinione pubblica un grave problema che le crisi degli ultimi dodici mesi, la complessa situazione internazionale con la questione dell'IS (o ISIS) e la situazione socio-politica del Mediterraneo, con le crisi siriane, egiziane e libiche, hanno nascosto. Si aggiunga a tutto questo l'attualissima e conseguente situazione dei rifugiati nei confini dell'Unione Europea, attraverso le fragili frontiere dell'Italia, della Grecia e dell'Ungheria (con la costruzione di decine di chilometri di barriere di filo spinato), che provoca reazioni scomposte (e talora surreali, e francamente stucchevoli) per esempio nel Regno Unito e in alcuni paesi dell'est europeo. La stessa Germania e la Francia (dopo lo spettacolo offerto alla frontiera italo-francese di Ventimiglia) stanno solo ora prendendo coscienza che il problema non può essere confinato ad un singolo paese, con le norme determinate dal trattato di Dublino.

Tutto questo complesso panorama, che abbiamo descritto sommariamente, hanno oscurato il problema di una corretta informazione sulla Terra Santa, con le implicazioni che comporta, sul tessuto europeo e particolarmente italiano, capace di convogliare centinaia di migliaia di persone in quel cammino unico nell'orizzonte cristiano: il pellegrinaggio nelle terre bibliche e in particolare in Terra Santa.

La situazione di guerra che si è venuta a creare nell'estate del 2014, con i lanci di razzi dalla Striscia di Gaza su Israele e la reazione militare conseguente, hanno provocato in particolare nell'opinione pubblica italiana una reazione di paura nell'affrontare tale percorso. La dimostrazione è la caduta verticale del numero dei pellegrini (e dei viaggiatori) italiani, che va dall'estate 2014, quando la situazione ha raggiunto il suo acme, fino al momento attuale. Quello che è sempre stato percepito come un luogo da evitare per paura di attentati, di violenze e di situazioni riconducibili alla guerra, è diventato per lungo tempo un luogo tabù per definizione.

Si dimentica che esistono altri teatri molto più problematici, e certamente non in grado di garantire il livello di sicurezza, garantito, piaccia o meno, anche dalla tecnologia avanzata, come lo stesso Netanyahu ha sottolineato nel suo intervento a Palazzo Vecchio. Per avere un approccio corretto a questi problemi di sicurezza basta consultare il sito del nostro Ministero degli Affari Esteri.

Ora un'informazione corretta può essere raggiunta da ciò che è reperibile sulla rete forse in misura molto più determinante di ciò che il lettore trova sui giornali di opinione o di informazione, ma viene soprattutto cercata (e non sempre ottenuta!) sul mezzo che per definizione deve fornire suoni e immagini: la televisione. Se il mezzo è l'informazione e il mediatore dell'informazione visiva, l'inviato o il corrispondente, che non ha necessariamente (purtroppo!) una conoscenza adeguata (linguistica e biblico-culturale) del mondo che va a descrivere, di fatto può limitarsi a ripetere quello che ha visto dire da altri colleghi più preparati di lui. È così decisivo quale patrimonio di immagini (se in diretta o di archivio) accompagna la notizia. Ed inevitabile è l'impatto sullo spettatore e di come questi, a sua volta, rilancia la notizia con il passaparola: il mezzo più antico di quello che oggi può essere illustrato da un semplice filmato

ripreso da uno smartphone.

Un esempio illuminante vale per tutti: lo scorso anno erano a Gerusalemme studenti della nostra Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, che partecipavano al corso estivo condotto insieme ad altre facoltà teologiche italiane ed università romane presso lo *Studium Biblicum Franciscanum* di Gerusalemme. Ebbene i nostri studenti riferivano una lettura ben diversa dei missili che, secondo i vari corrispondenti, sarebbero caduti sulla Città Santa. Quelli piovuti anche sul cielo di Gerusalemme anche i lanci destinati a cadere nel deserto, che il sistema antimissile Iron-Dome riteneva innocui: tutti gli altri erano distrutti in volo, anche se le foto che gli studenti della nostra facoltà inviavano, erano apparentemente di segno diverso. Ma tutti sono ritornati a casa sani e salvi, e magari intimoriti da quello che le loro famiglie e gli amici rimasti in Italia dicevano loro, basandosi sui nostri telegiornali.

Ma l'immagine era quella che era. Ad ogni modo decine e decine di pellegrinaggi, vennero (e purtroppo sono ancora) cancellati. Anche se nessun pericolo sussiste. Semmai il problema era di altra natura, squisitamente etica: i morti e le distruzioni che ogni giorno si aggiungevano a trecento chilometri di distanza.

Un problema simile fu risolto quando la Terra Santa e Gerusalemme era di fatto esclusa dagli itinerari dei pellegrinaggi (con le classiche Roma e Santiago), con la costruzione dei complessi dei Sacri Monti, ad esempio di Varallo Sesia in Piemonte e di S. Vivaldo in Toscana, di cui parla Cardini nel suo recente *Le Gerusalemme d'Italia* (il Mulino, Bologna 2015), che permettevano il pellegrinaggio nelle terre bibliche senza pericoli a chi ne fosse stato impedito per ragioni di salute, di età e di condizione sociale, evitando il pericolo di un viaggio così rischioso, soprattutto dopo la caduta del regno latino di Gerusalemme (1187) e quella di Costantinopoli (1453).

Oggi al posto dei Sacri Monti, l'informazione distorta invia ai parchi delle Disneyland (la citazione è sempre tratta da Cardini) senz'anima che finiscono per prevalere in questi tempi difficili.

La Turchia ponte tra oriente e occidente



di Leonardo Salutati • Lo scorso 14 agosto Papa Francesco ha nominato il sessantasettenne gesuita p. Paolo Bizzeti vicario apostolico di Anatolia (Turchia), vicariato in cui dal 2006 al 2010 sono stati

assassinati don Andrea Santoro ed il predecessore di p. Bizzeti, Mons. Luigi Padovese. Specialista di questioni medio-orientali il gesuita fiorentino ha fondato e guida l'Associazione "Amici del Medio Oriente Onlus" ed era, fino alla nomina, rettore della Patavina Residencia "Antonianum" nonché direttore del Centro "Antonianum" per la formazione del laicato a Padova.

È noto a tutti che la Turchia riveste in ambito geopolitico un ruolo strategico, anche come ponte verso il mondo islamico per alcuni perfettamente rappresentato da Istanbul, principale centro industriale, finanziario e culturale turco, vista come *la città dei quattro elementi* con cui ha avuto inizio la storia della filosofia occidentale: *terra, acqua, aria e fuoco*, idea che affonda le proprie radici in Anatolia, oggi parte della Turchia, nell'antica città di Mileto. Ad Istanbul, inoltre, è possibile ritrovare la stessa *unione di*

diversità alla base dell'integrazione europea: una città in territorio europeo ma dal respiro orientale, estremamente vivace dal punto di vista culturale, giovane e propositiva come poche altre nel mondo.

Nonostante questo l'interazione storica della Turchia con l'Europa è sempre stata complessa, se non problematica, dal punto di vista culturale. Le radici storiche e culturali della Turchia giacciono infatti in Asia Centrale e in Medio Oriente. Per questo il Paese non condivide le esperienze che legano gli Europei, dal retaggio culturale del Rinascimento e dell'Illuminismo, punti più alti del progresso scientifico e culturale del Vecchio Continente, agli orrori della Seconda guerra mondiale, il punto più basso, che tuttavia hanno costituito l'alveo in cui sono sbocciati e si sono affermati gli ideali per l'Europa unita. Da un punto di vista religioso, inoltre, nonostante l'Asia Minore sia stata la culla del cristianesimo, la Turchia è oggi una nazione a stragrande maggioranza musulmana, con tradizioni fundamentalmente diverse da quella dell'Europa cristiana.

In questo quadro le dichiarazioni rilasciate dal neo vescovo nella sua prima intervista mettono a fuoco l'impegno che è richiesto ai cristiani nel mondo. Egli ha, infatti, dichiarato che la Turchia è un grande Paese con una tradizione di multireligiosità in cui, da sempre, le religioni si sono incontrate e dove c'è sempre stato uno scambio proficuo tra la tradizione occidentale e quella orientale. Per questo oggi è più che mai importante il dialogo con l'Islam, sostenuto dalla preghiera, per superare le divisioni, le guerre sterili, il fondamentalismo. Bizzeti ritiene che la stragrande maggioranza della gente non condivida né la violenza né il fondamentalismo, per cui è necessario operare per dare voce a quello che la maggioranza della gente sente e vuole. Il suo auspicio è che sia possibile costruire ponti, stabilire dei rapporti tra le diverse comunità cristiane e tra queste e quelle musulmane.

Le sue parole recepiscono pienamente l'appello fatto cinquanta anni fa da *Gaudium et spes* quando invitava con insistenza tutti i cristiani a *praticare la verità nell'amore e ad unirsi a tutti gli uomini sinceramente amanti della pace per implorarla dal cielo e per attuarla* (GS 78), nella convinzione che sia compito dei cristiani aiutare *tutti gli uomini del nostro tempo – sia quelli che credono in Dio, sia quelli che esplicitamente non lo riconoscono – affinché, (...) aspirino a una fratellanza universale* (GS 91). Lo strumento indicato a questo fine è il *dialogo* fra tutti gli uomini teso alla cooperazione, da sviluppare a tutti i livelli: tra cristiani, con i credenti in Dio anche se non in Cristo, anche con i non credenti ma uomini di buona volontà (GS 92). Tale cooperazione è considerata dal documento conciliare così importante da affermare che la Chiesa è pronta a collaborare anche con *coloro che le si oppongono e la perseguitano in diverse maniere* in quanto, *essendo Dio Padre principio e fine di tutti, siamo tutti chiamati ad essere fratelli. E perciò, chiamati a questa stessa vocazione umana e divina, senza violenza e senza inganno, possiamo e dobbiamo lavorare insieme alla costruzione del mondo nella vera pace* (GS 92). È il modo per rendere onore al sangue versato da don Santoro, da Mons. Padovese e da tutti i martiri della storia.

Troppo Dio? Troppo uomo? La tentazione di un Cristo a mezzo



di Carlo Nardi • «Dio si è fatto come noi, per farci come Lui»: come melodia di chiesa non mi pare gran che – ma tutti i gusti son gusti –, ma le parole vanno lasciate stare perché dicono tanto sulla vera divinità di Gesù, sulla vera umanità del Figlio di Dio che è Gesù stesso. Sono parole antiche e universali. Sono presenti già

poco dopo gli apostoli in sant'Ireneo di Lione, fine del secondo secolo, che pur pensava più volentieri alla vera carne del Figlio di Dio fatto uomo, e in Clemente di Alessandria (+ 215 circa) che invece preferiva pensare al Verbo eterno di Dio.

D'altra parte, la tentazione concettuale era ed è sempre di togliere in Cristo qualcosa della vera divinità o qualcosa della vera umanità. Insomma, che quel bambino, quel ragazzo, quell'uomo sia Dio e che Dio l'onnipotente – e si potrebbero elencare tutti quelli che si chiamano attributi divini – sia quell'uomo crocifisso è difficilmente digeribile dalla ragione umana: anzi, senza la fede non lo è affatto e non c'è né da scandalizzarsi né da meravigliarsi. Perché sennò, non sarebbe fede. Per gli antichi greci e romani, e probabilmente per i nostri padri etruschi, era facile pensare a un che di divino apparso come uomo in séguito ad una metamorfosi: il padre Giove ne avrebbe fatte tante di metamorfosi in torello, in cigno, in nuvola ..., proprio con giovialità, per accomodare le sue scappatelle coniugali. Era facile anche pensare ad una apoteosi: Romolo, Cesare sarebbero divenuti stelle

La mentalità che riduce Cristo ad una delle tante figure divine non è solo storia o curiosità letteraria. Molte idee su Cristo ripetono in modo abbastanza monotono le antiche tendenze. Invece la frase che rammentavo è importante: Dio si

è fatto uomo, perché l'uomo diventi Dio, con quel che ne deriva. Difatti, quando un certo Apollinare nella seconda metà del quarto secolo sosteneva che Gesù non aveva un intelletto umano, secondo lui, sostituito dal Verbo, Gregorio di Nazianzo, in risposta, formula ed elabora il principio che «nulla è salvato, se non ciò che è assunto e che solo ciò che è assunto è salvato». Che vuol dire? Vuol dire che se Dio ha preso la mia carne, ossia un corpo come il mio, c'è speranza che anch'io sia salvato da lui nel tempo e definitivamente nella risurrezione; se ha assunto un'anima come la mia, lo stesso nelle mie intimità più profonde. E si potrebbe continuare con parole meno filosofiche, ma più comuni e forse più vicine a quelle della Bibbia, come sensi e sentimento, cuore e cervello, pensiero e volontà, che sono la nostra pasta. E questa nostra pasta, la nostra umanità ha perciò la speranza, fondata sulla promessa di un Dio che si è fatto come me, di essere salvata nel senso non solo più pieno ed umano della parola. Se, appunto, Dio si è fatto uomo per natura, perché l'uomo diventi Dio per grazia.

Da Marco Rizzi una piccola panoramica generale di storia dell'anticristologia



di Giovanni Campanella • Nel 1895 uscirono due libri, entrambi tedeschi (uno di Hermann Gunkel e uno di Wilhelm Bousset), presso la medesima casa editrice e sullo stesso tema: l'interpretazione dell'Apocalisse (e dell'Anticristo). Marco Rizzi vede (scherzosamente ?) in tale strano evento «una

manifestazione della doppiezza caratteristica dell'Anticristo» (Rizzi, p. 9). I libri suddetti dettero avvio alla moderna ricerca storica sull'argomento.

Curiosamente, anche in questo anno 2015, sono usciti due libri sull'Anticristo (non però presso la stessa casa editrice), con lo stesso dipinto in copertina (l'Anticristo di Signorelli nel Duomo di Orvieto): uno è opera di Marco Vannini e l'altro è di Marco Rizzi. Quest'ultimo, docente di Letteratura cristiana antica presso l'Università Cattolica di Milano, ha scritto infatti *Anticristo – L'inizio della fine del mondo* (Bologna 2015, pp. 216), pubblicato per la collana *Intersezioni* della Società editrice "il Mulino". L'opera traccia sinteticamente a grandi tappe una storia dell'interpretazione della figura dell'Anticristo lungo i secoli. Lo stile è narrativo, quasi rasentando talvolta il genere del romanzo storico. L'Autore studia di volta in volta il problema dell'Anticristo, vedendolo dal punto di vista dei personaggi che racconta. Si immedesima nel personaggio, dando voce alla sua paura nei confronti di un pericolo reale incombente, al suo rancore nei confronti di chi lo ha ferito o alla sua percezione del cambiamento del contesto culturale nel quale è immerso. Tali sentimenti influenzano sempre, inevitabilmente, l'esegesi degli stessi passi delle Scritture fatta da diversi personaggi, teologi, artisti, giornalisti.

Il testo è organizzato su quattro capitoli, preceduti da un'introduzione. Il primo capitolo, "Il natale dell'Anticristo", accompagna il lettore all'interno del pensiero di tre teologi dell'antichità: Ireneo di Lione, un vescovo orientale di nome Ippolito (non l'Ippolito di Roma, anche se è suo contemporaneo) e Agostino. Il secondo capitolo, "Le migrazioni dell'Anticristo", parte dalla prima grande espansione araba, finisce con Gioacchino da Fiore, poco prima della nascita degli ordini mendicanti, e mostra come perlopiù le previsioni sul teatro di azione dell'Anticristo si siano spostate gradualmente da Babilonia, passando da Gerusalemme,

fino a Roma. Il terzo capitolo, "L'Anticristo a Roma", prende in considerazione la comparsa degli Spirituali, i crescenti malumori nei confronti della curia romana (e degli ambienti ad essa collegati) e, come prevedibile, la dilagante rabbia di Lutero. Il quarto e ultimo capitolo, "L'Anticristo in esilio", dimostra come dopo il XVI secolo l'Anticristo sia stato confinato ai margini del dibattito teologico, sia tematicamente che geograficamente (era più facile parlarne nelle terre di missione del Nuovo Mondo che nella Vecchia Europa). Questo esilio avvenne per varie ragioni, culturali e politiche: la cristallizzazione delle reciproche "attribuzioni anticristiche" tra cattolici e protestanti, l'avvento dell'Illuminismo, la pressante necessità di difendere i contenuti principali della fede e la constatazione, da parte dei governi dei nascenti Stati nazionali, che vari movimenti religiosi o politici incontrollati, anarchici di fatto, lungo la storia hanno giustificato la propria resistenza nei confronti dell'autorità riconoscendo in essa presunti connotati anticristologici. Invece, in epoca contemporanea, una certa tendenza anarchica rovescia i termini e pone sé stessa sotto il segno dell'Anticristo per dare forza alla propria malintesa libertà.

I ricorrenti passi scritturistici che fanno via, via da sfondo alle differenti storie sono soprattutto le visioni del profeta Daniele (capitoli 7-12 dell'omonimo libro), la parte centrale dell'Apocalisse (principalmente dal capitolo 11 al capitolo 20) e, a fare la parte del leone, i primi dodici versetti del secondo capitolo della Seconda lettera ai Tessalonicesi. Questi passi sono accompagnati in alcuni momenti dalle «apocalissi sinottiche» (Mc 13,14-31 , Mt 24,1-30 e Lc 21,20-33), da Ml 3,23-24 (riferito al ritorno di Elia) e da 1Gv 2,18-23 (riferito all'opera già attuale degli anticristi).

Alcuni, come Agostino, rimasero sobri nelle loro previsioni: illustrando «ai suoi lettori gli avvenimenti finali, Agostino aveva dovuto ammettere la sua incapacità di stabilire chi

fosse colui o la cosa di cui Paolo scrive ai tessalonicesi – e poiché la modestia non era la sua dote principale, l'affermazione risulta tanto più rilevante» (Rizzi, p.52). Altri si profusero in vere e proprie biografie dell'Anticristo: uno di questi "biografi" fu Adsonne del monastero di Montier-en-Der. Adsonne fu sollecitato da Gerberga di Sassonia, regina di Francia, preoccupata per l'imminente fine del primo millennio dopo Cristo e desiderosa di acquisire più informazioni possibili per attuare nell'immediato le manovre politiche più adatte e favorire i propri figli e il suo primogenito, Lotario.

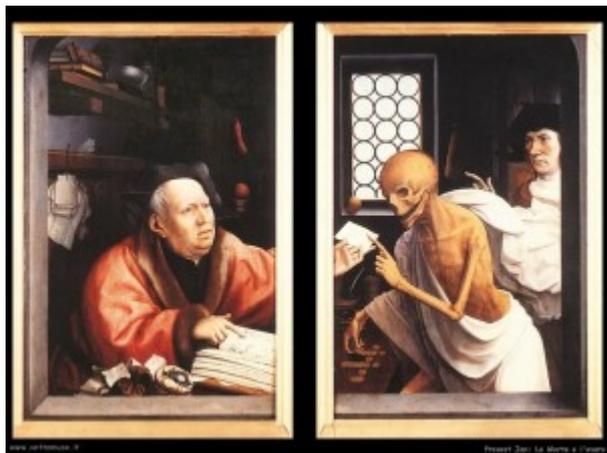
Gerhoch, canonico tedesco della cattedrale di Augusta, poi trasferitosi nell'abbazia di Reichersberg, fu tra i primi a ipotizzare esplicitamente che l'Anticristo avrebbe potuto agire direttamente nella e dalla città di Roma. Queste analisi furono molto influenzate dallo sconvolgimento interiore del canonico di fronte alle feroci lotte tra il legittimo papa Alessandro e l'impostore Vittore, sostenuto dal Barbarossa. I due contendenti "si davano reciprocamente dell'Anticristo" senza troppi complimenti. Il decisivo evento successivo fu che il trattato di Gerhoch capitò nelle mani del più noto Gioacchino da Fiore, il quale ne rimase molto colpito.

Poi, come accennato sopra, il Cinquecento fece da spartiacque nella storia dell'anticristologia. Ciò è testimoniato anche da cambiamenti nelle arti figurative. Prima degli inizi del XVI secolo, non ci si peritava di raffigurare gli episodi della storia dell'Anticristo e della massa dei suoi proseliti, come nelle vetrate di una delle tre finestre absidali della Marienkirche di Francoforte sull'Oder o come negli affreschi di Luca Signorelli nella cappella Nova o di San Brizio nel transetto destro del Duomo di Orvieto. Invece, a metà del '500, Michelangelo non lasciò alcuno spazio all'Anticristo nel suo celebre *Giudizio Universale* nella parete ovest della Cappella Sistina. C'è chi legge questa assenza come segno del declino dell'escatologia collettiva e della speculare

accentuazione dell'escatologia individuale: l'immaginario dei cristiani di allora smise progressivamente di contrapporre la massa dei seguaci dell'Anticristo al popolo dei seguaci di Cristo. Ciò fu probabilmente causato dalla stanchezza dovuta a secolari contese o anche determinato dagli inizi del nefasto (ma forse istruttivo?) indebolimento della mediazione ecclesiale nell'autocoscienza del cristiano.

Successivamente, il dibattito sull'Anticristo ha perso mordente tra le cerchie degli intellettuali. Negli ultimi anni, l'esegesi dei passi sull'Anticristo è caduta in pasto ad esagitate sette o movimenti con "biblisti fai-da-te" che si sono lanciati in rocambolesche interpretazioni fino a vedere il 666, il numero della bestia dell'Apocalisse, nel codice a barre, il marchio senza il quale non si può comprare o vendere, marchio menzionato in Ap 13,17. Tuttavia, anche a detta di George Joseph Laurer, ingegnere dell'IBM che ha sviluppato l'originaria idea di John Woodland (inventore del codice a barre), tale collegamento è una bufala.

L'avarizia e la paura della morte



di Gianni Cioli • Nella Sacra Scrittura, l'avarizia, cioè l'attaccamento alla ricchezza è considerato un male per due ragioni fondamentali: una che potremmo definire sapienziale perché la troviamo soprattutto, ma non esclusivamente, nei libri sapienziali, e una che può

essere detta profetica perché tipica, ma non esclusiva del messaggio dei profeti. Per la riflessione sapienziale la ricchezza è pericolosa perché può distogliere da Dio e trasformarsi in un idolo (cf. Pr 30,8-9). Per la predicazione profetica il possesso dei beni è invece sempre condizionato dall'attenzione al prossimo, soprattutto il più bisognoso (l'orfano, la vedova, lo straniero: cf. Am 2,6-7; Is 1, 13-17).

Il Nuovo testamento in genere e i vangeli in particolare portano a unità e compimento questo duplice messaggio. La vera unica ricchezza del cristiano, infatti, è il Signore. Lui solo ci libera dal male e dalla morte. Cercare la sicurezza nell'accumulo dei beni materiali è un'illusione disperata e folle. Donando generosamente ai poveri, dimostriamo di amare il Signore, ci prepariamo un tesoro in cielo e orientiamo il nostro cuore ad accogliere la vittoria sulla morte che soltanto il Signore può donarci.

Il teologo Enrico Chiavacci ha felicemente proposto di sintetizzare la morale evangelica sull'uso dei beni in due precetti fondamentali, fortemente in contrasto con la mentalità corrente: "Non cercare di arricchirti" e "Se hai, hai per dare" (cf. E. Chiavacci, *Teologia morale 3/2*, Assisi 1990, pp. 214-250).

Al giovane ricco è richiesto di vendere i beni e darli ai poveri non come condizione di una perfezione etica, ma per essere libero di seguire Gesù. Egli però se ne va via triste

perché non riesce a distaccarsi da quello che possiede (cf Mc 10,17-27). Zaccheo, ricco e ladro, accoglie Gesù e, pieno di gioia, si scopre libero di dare la metà dei suoi beni ai poveri e di restituire quattro volte tanto a chi aveva frodato (Lc 19,1-10).

L'avarizia, l'attaccamento ai beni, come tutte le dipendenze, è effetto e causa della tristezza. La libertà di donare è invece effetto e causa della gioia. L'avaro è una persona sola perché è impedito nell'amare da ciò che ha. Il Signore ci guarisce dalla solitudine rendendoci liberi di amare e quindi di donare con gioia.

Moderni studi di psicologia (E. Becker, *Escape from Evil*, New York-London-Toronto-Sidney-Singapore 1975, p. 65; B. Kiely, *Psicologia e teologia morale. Linee di convergenza*, Casale Monferrato 1982, pp. 225-237) contribuiscono a farci comprendere le ragioni dell'attaccamento eccessivo e irrazionale alle ricchezze: nell'accumulo di beni si cerca spesso inconsapevolmente una fuga dall'incombente paura della morte. I beni danno un'illusoria sensazione di poter controllare gli eventi e di sottrarsi all'ineluttabilità della morte. Ma l'attaccamento irrazionale e aggressivo a questo "simbolo dell'immortalità" che sono i beni, provoca, alla fine, solo disagio e paura della vita. Tutto ciò sta alla radice del "male sociale" che potrebbe essere evitato collaborando con ragionevolezza e onestà alla costruzione del bene comune. "Il peccatore non sa amare perché non sa morire" (K. Demmer, "Theologia peccati antropologica mediata", in *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 64 [1975], p. 91). Maturando nella fede la consapevolezza che il Signore è veramente risorto e ha vinto la morte si diventa capaci di morire, quindi di amare, e quindi di vivere.

La fuga disperata dalla paura della morte nella ricerca dei beni materiali può concretizzarsi anche nel vizio opposto e speculare all'avarizia: la prodigalità che consiste nello sperperare i soldi per acquistare gratificazioni: *status*

simbols, visibilità, piacere o comunque sensazioni nuove. Tutte varianti del “simbolo dell’immortalità”.

Avarizia e prodigalità, secondo la teologia medievale (cf. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae* II-II, qq. 117-119) si oppongono entrambe alla virtù della liberalità, che è parte della giustizia che consiste nella disposizione a dare generosamente i propri beni a chi è nel bisogno e per le necessità sociali. La virtù, infatti, è di norma l’atteggiamento giusto – il giusto mezzo – fra due vizi contrari, per eccesso e per difetto.

Il discorso sull’avarizia e i vizi collegati non può rimanere circoscritto alla gestione del denaro e dei beni materiali. “Il Signore ci ha dato la vita, e un tempo per vivere che solo lui conosce. Questo tempo che ci è donato non è nostro: è per il Regno e dunque per gli altri” che “hanno sempre bisogno di noi e del nostro tempo: non fosse altro che per essere ascoltati, per sentirsi amati. (...) Il nostro tempo è contato: non possiamo sprecarlo, ne spenderlo per avere di più quando abbiamo già abbastanza. E lo stesso si deve fare per l’applicazione delle nostre capacità fisiche e culturali: esse non devono servire solo, e neppure primariamente, a guadagnare. Devono servire a fratelli che ne hanno bisogno” (Chiavacci, *Teologia morale* 3/2, 249-250).

Poesia e religiosità. A partire da un recente libro su Dino Campana



di Francesco Vermigli • Alle letture estive è concesso godere di quella lentezza che il resto dell'anno non può far altro che desiderare: è delle letture condotte nel merigiare che riecheggia del frinire ossessivo delle cicale, giungere alle profondità nascoste delle parole e delle immagini. Così è stato per noi, alla lettura di un libro che tratta di un cantore inquieto delle terre della Romagna e della Toscana, la cui poesia si distese fino al porto e ai carrugi di una città marinara e alla pampa di una regione lontanissima.

Mi riferisco al libro di un fine e appassionato conoscitore di Dino Campana – Lorenzo Bertolani – uscito per i tipi delle Edizioni della Meridiana nell'autunno dello scorso anno, nella collana «tutt'altro»: *Felice di essere povero e ignudo. Felicità e religiosità nell'opera di Dino Campana*. Un libro che ha un obiettivo all'apparenza disperato, se ci fermiamo all'immagine volgata del soggiorno coatto del celebre marradese a San Salvi e, poi, a Castel Pulci: «appunti poetici di viaggio alla ricerca di una momentanea pacificazione nella poesia di Dino Campana», come recita il titolo iniziale. Le pagine si succedono alla ricerca della serenità che deriva al poeta da luoghi, ricordi, incontri, viaggi; veri e propri centri da cui si origina la poesia stessa. Ma, in ultima istanza, se questi sono i punti da cui prende occasione la poesia – attorno ai quali, cioè, si avvolge e si cristallizza la tensione artistica – allora è alla poesia stessa che spetta di cercare negli spazi della vita ritratta un momento inaspettato di pace e di quiete.

Talvolta, quell'inattesa pacificazione dell'opera campaniana ha a che fare con la scoperta di una chiesetta – tutta toscana nei lineamenti eleganti e austeri – imbattuta nell'ascesa della Falterona, monte da cui sgorga un fiumicello, che

neanche cento miglia riescono a saziare; ha a che fare con l'accoglienza serena e semplice – evangelica – di una famiglia contadina antica, incontrata nel suo vagare irrequieto; ha a che fare con il frusciare di un saio sdrucito di un'anziano frate sul crudo sasso delle stimate. Ha, insomma, a che fare con le suggestioni di una fede, com'era la fede della Toscana e della Romagna di un centinaio e più di anni fa; gli anni subito precedenti all'entrata nel cronicario di Castel Pulci, gli anni della pubblicazione dei *Canti Orfici*, quei canti che – come osserva una nota conclusiva dell'autore del libro – portano iscritto nel proprio nome il destino di ricerca di una propria Euridice, che doveva essere ben più di Sibilla Aleramo; a scorno di interpretazioni della storia della letteratura, modellate sui romanzi rosa del dopoguerra. L'inattesa pacificazione ha a che fare con un ventaglio di immagini e desideri, che danno sostanza all'altra parola che, accanto a "felicità", compare nel sottotitolo del libro.

Ma perché la "religiosità" può essere associata alla poesia di Dino Campana? Qui le considerazioni forse si fanno più nostre, ma certo – crediamo – come legittima amplificazione di quello che si prende da Bertolani. La poesia di Campana condivide con la religiosità l'incanto per il creato; condivide la serenità che si deriva dalla contemplazione della natura, che – agli occhi del poeta cresciuto sulle sponde del Lamone e tra montagne selvose e accoglienti – non appare mai matrigna. Si pone come ricerca del "segreto delle stelle", desiderio di conoscere il mistero più intimo del cosmo. La poesia di Campana condivide con la religiosità cristiana certo anche le affermazioni o le immagini esplicite della fede: come la statua genovese della Madonna della Fortuna – forse invocata dall'errante marradese alla partenza per i territori argentini e a cui dedica una poesia – o la presenza costante, nel suo animo pellegrino, della vita e dello spirito di Francesco, "caro santo italiano". Ma Campana e la sua poesia condividono con la religiosità in primo luogo lo stupore per questo nostro mondo, che si squarcia e attraverso la breccia fa passare il

desiderio, la domanda, l'anelito di un'armonia da sempre cercata e finalmente – anche se solo momentaneamente – trovata. Per questo, davvero, felicità e religiosità sono legittime compagne nel sottotitolo del libro.

Il racconto degli ultimi anni della sua vita fino alla morte (accaduta il 1 marzo del 1932), della sua iniziale sepoltura nel cimitero di San Colombano, della traslazione del corpo prima – a dieci anni di distanza, alla presenza di Montale, Bo, Parronchi, Bargellini, Pratolini, Luzi, Bigongiari... – nella cappella di San Bernardo adiacente alla chiesa della Badia a Settimo, poi nella chiesa stessa – dopo che la guerra quella cappella aveva distrutto – si chiude con alcuni versi, che dicono della pace che sorgeva nell'animo di Campana dallo stupore religioso, forse solo momentaneo; promessa di una superiore armonia: «Se alle tue mura in pace cristallina / Tender potessi, in una pace uguale, / E il ricordo specchiar di una divina / Serenità perduta o tu immortale / Anima! o Tu!».

**Giubileo: misericordia per
mafia capitale e mali
d'Italia**



di Antonio Lovascio • Il Giubileo della Misericordia sarà sicuramente un evento “straordinario”. Chiuderà una stagione ecclesiale assai intensa (il Sinodo dei vescovi sulla famiglia in ottobre, poi il Convegno nazionale Cei sul Nuovo Umanesimo in novembre a Firenze) e aprirà un lungo cammino di penitenza, conversione e (lo speriamo) pure di riconciliazione. Percorso quanto mai necessario, anzi provvidenziale. Dovrà infatti purificare le immagini di Mafia Capitale, che impietosamente da settimane stanno facendo il giro del mondo. Dai predatori affrancati alla politica, sotto processo per aver portato, tra uno scandalo e l'altro, Roma al collasso, simbolo ed epicentro della crisi italiana. Alle esequie-choc in stile hollywoodiano (sulle note del “Padrino, con carrozza, cavalli, Rolls Royce ed elicottero spargi-rose sul corteo funebre e sulla bara) del boss Vittorio Casamonica, capo di un clan con mille affiliati alleato con 'ndrangheta e camorra, arricchitosi controllando spaccio della droga, usura, estorsioni e prostituzione. Salutato come un “re di Roma”, nell'ennesimo sfregio all'autorità dello Stato non certo all'insaputa di giudici e forze dell'ordine; in un'estate nera, contrassegnata da un vero e proprio groviglio di fallimenti tecnici, errori umani, sabotaggi e disfatte morali.

Ben diverso è lo stile che Papa Bergoglio chiede ai 25 milioni di pellegrini che, dall'8 dicembre al 20 novembre 2016, nell'antica “culla della civiltà” sfileranno in preghiera davanti alla Porta Santa e a rendere omaggio alle spoglie di San Pio da Pietralcina e San Leopoldo Mandic (un altro

cappuccino di origini croate, pure lui grande confessore) eccezionalmente traslate nelle Basilica di San Pietro da San Giovanni Rotondo e da Padova, per sottolineare ancor più lo spirito francescano dell'evento di popolo che coinvolge tutta la Chiesa universale. Niente grandi opere (ben lontani i progetti realizzati nel Duemila!), solo lavori di manutenzione alla Città Eterna, peraltro indispensabili. Nessun spazio alle speculazioni: con la semplicità deve trionfare la spiritualità e – aggiungiamo noi – anche la meditazione. E' un'occasione per riflettere in profondità, senza strumentalizzazioni, sulle gravi emergenze che sta vivendo un'Italia sempre più povera, partendo proprio dall'illegalità, ormai dilagante; per evitare che il quieto vivere diventi codardia morale.

“Capitale corrotta, Nazione infetta”: scriveva Manlio Cancogni in una celebre inchiesta giornalistica che ha fatto scuola tra gli operatori dei Media. Forse oggi la metafora va rovesciata, perché è la Nazione infetta a mostrare la sua ferita più purulenta sul volto deturpato della Capitale. Gli italiani vivono con timore il futuro, c'è chi specula sulla paura: per questo la CEI, ha invitato «cattolici e italiani ad aprire gli occhi sul mondo, a non essere prigionieri d'un gioco elettorale, ma a vivere il presente con il cuore». La polemica sull'accoglienza ai profughi in fuga dalle guerre, ha rivelato un complesso rapporto tra Chiesa e Politica. Ma la vita del Paese pone questioni ineludibili e chiede risposte. Solide motivazioni per un confronto aperto le ha date lo storico Andrea Riccardi, già ministro nel governo Monti. <Vescovi, parroci e laici hanno un colloquio quotidiano con la gente. Senza gridarlo, danno vita ad una grande rete sociale e di senso: una bussola umana in un mondo fattosi grande>. La dimensione religiosa ha una visione che supera per forza i confini; mentre le istituzioni pubbliche devono muoversi nel rispetto dei limiti. Pur partendo da declinazioni diverse, Chiesa e articolazioni dello Stato – condividiamo pienamente l'analisi fatta da Marco Magatti sul “Corriere della Sera” – possono trovare forme storicamente nuove di dialogo e di

collaborazione per dare soluzione alle emergenze italiane. Una dialettica non sterile e priva di pregiudizi, con buona pace dei laicisti più agguerriti dello schieramento parlamentare, che converranno almeno su questo assunto inequivocabile: non esiste una vita politica chiusa, priva di collegamenti, connessioni, scambi (talvolta anche traumatici) con l'ambiente esterno. Può affermare il contrario Matteo Salvini?

Per ripartire l'Italia deve dunque ritrovare i "valori", perché la sua – oltre che emergenza economica – è una crisi di convivenza e regole. Troppo sovente affiora quell'anarchia surreale, che tanto ci ricorda il film "Prova d'orchestra", girato da Federico Fellini nel 1978, nel bel mezzo degli "anni di piombo". Colpa di una classe dirigente non adeguata, che, collezionando discredito, ha perso credibilità ed autorità di comando sulla macchina pubblica; e più recentemente ha assunto responsabilità troppo in fretta: "propensa a pensare più agli interessi immediati, che ai progetti a lungo termine". Il Palazzo non si offenda, non vogliamo mettere in discussione i partiti come cardini della democrazia e far crescere l'erba per il pascolo dei populismi e dell'antipolitica! Però non vanno scaricate macchie, malefatte ed errori macroscopici solo su tecnici e burocratici inefficienti e talvolta contaminati! Una sana autocritica rasserenerrebbe l'orizzonte e restituirebbe fiducia ai cittadini.

Certo, anche la Chiesa può e deve fare la sua parte. "Rinnovarsi nelle sue strutture, nelle dinamiche decisionali e nelle prassi concrete", come auspica il segretario generale della CEI monsignor Nunzio Galantino. E non a caso Papa Francesco ha convocato un Sinodo, interverrà al Convegno nazionale di Firenze ed ha indetto un Giubileo della Misericordia per segnare una svolta al suo Gregge. Per far emergere e coltivare un "cristianesimo di popolo" che sappia elaborare ed attuare una "cultura del progetto". Abbandonando vecchi schemi pastorali e dando voce a nuovi soggetti (ecclesiastici e laici) capaci di confrontarsi con una società

fluida.

San Benedetto e il «vizio» della proprietà



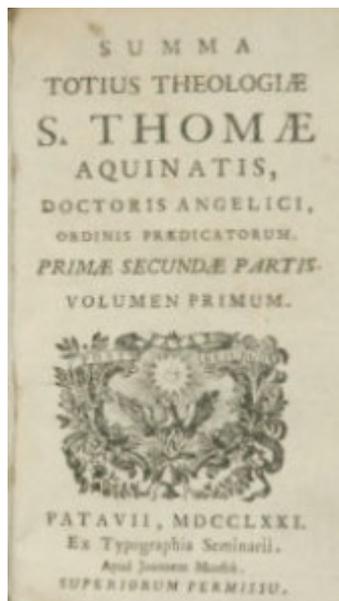
di Andrea Drigani • San Benedetto da Norcia, la cui data di nascita e di morte sono tradizionalmente assegnate al 480 e al 547, compose la sua Regola (*Regula*) dopo il 530. Il capitolo XXXIII della *Regula* s'intitola: *Se i monaci possono*

possedere qualcosa di proprio (Si quid debeant monachi proprium habere). Il testo dice: «Questo vizio in modo particolare va estirpato radicalmente nel monastero, affinché nessuno osi dare o ricevere qualcosa senza il permesso dell'abate, né possedere alcunché di proprio: nulla nel modo più assoluto, né libro, né tavolette per scrivere né stilo, assolutamente nulla, poiché non è più lecito disporre del proprio corpo e della propria volontà. Tutto ciò di cui si ha bisogno lo si domandi al padre del monastero: nessuna ha diritto di avere ciò che l'abate non ha dato o non ha permesso. *«Tutto sia comune a tutti»* – come sta scritto – così che *«nessuno dica o presuma di considerare qualcosa di sua proprietà»*. Se si troverà qualcuno che si compiace di questo pessimo vizio, sia ammonito fino a due volte; e se non si correggerà, venga sottoposto a una punizione». Per San Benedetto, dunque, la proprietà comune deve assolutamente prevalere su quella personale, secondo quanto si legge negli Atti degli Apostoli (4, 32-35) e, ancora nella Regola, al capitolo XLVIII: *Il lavoro manuale quotidiano (De opera manuum*

cotidiana), richiamandosi all'insegnamento di San Paolo (I Cor 4,12), ammonisce il monaco che, come del resto ogni cristiano, deve anzitutto bastare a se stesso, senza essere a carico degli altri, perché guadagnarsi da vivere è un dovere di giustizia. San Tommaso d'Aquino (1225-1274), settecento anni dopo la *Regula benedettina*, ribadiva che «l'uomo non deve possedere i beni esterni come propri, ma come comuni» perché «sopra le leggi e giudizi degli uomini, sta la legge, il giudizio di Cristo». Papa Leone XIII nell'Enciclica «*Rerum novarum*», pubblicata il 15 maggio 1891, in continuità con la tradizione cristiana, nel proclamare il diritto di proprietà privata affermava, con pari chiarezza che l'uso dei beni, affidato alla libertà, è subordinato alla loro originaria destinazione comune di beni creati e anche alla volontà di Gesù Cristo, manifestata nel Vangelo. Tutti i successori di Leone XIII hanno ripetuto la duplice affermazione: la necessità e, quindi, la liceità della proprietà privata e insieme i limiti che gravano su di essa. Nella Costituzione della Repubblica Italiana, entrata in vigore nel 1948, all'art. 42 si legge: «La proprietà è pubblica o privata. I beni economici appartengono allo Stato, ad enti o privati. La proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge, che ne determina i modi di acquisto, di godimento e i limiti allo scopo di assicurarne la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti. La proprietà privata, può essere, nei casi preveduti dalla legge, e salvo indennizzo, espropriata per motivi di interesse generale. La legge stabilisce le norme e i limiti della successione legittima e testamentaria e i diritti dello Stato sulle eredità.» Questo articolo, all'Assemblea Costituente, fu proposto, per mandato della Commissione preparatoria, dal deputato democratico-cristiano Paolo Emilio Taviani (1912-2001), professore di storia economica all'Università di Genova. Nella sua relazione, Taviani rammenta che la proprietà privata risponde alla natura delle cose, in quanto e solo in quanto mira a garantire la libertà e a permettere l'affermazione della persona umana. Ma la persona umana – proseguiva Taviani – non è sola su questa

terra: essa è vincolata e dipende da tutti i suoi simili. La persona non può svolgere la sua missione senza il concorso delle comunità che la circondano e la aiutano a realizzare il suo destino. D'altra parte – continuava – non va dimenticato che alla base dell'ordine naturale dell'economia non sta soltanto il diritto di appropriazione privata, ma il diritto di tutti all'uso comune dei beni. La destinazione dei beni della terra all'uso comune è primaria rispetto al diritto di proprietà privata. Quindi – concludeva Taviani – la proprietà privata assume una duplice funzione: personale e sociale. San Giovanni Paolo II nell'Enciclica «Laborem exercens», promulgata il 14 settembre 1981, ricordava, tra l'altro, che la proprietà si acquista prima di tutto mediante il lavoro perché essa serva al lavoro. I mezzi di produzione – diceva ancora San Giovanni Paolo II – non possono essere posseduti per possedere, perché il titolo legittimo del loro possesso è che essi servono al lavoro; e che, servendo al lavoro rendono possibile la realizzazione del primo principio di quell'ordine, che è la destinazione universale dei beni e il diritto al loro uso comune. Per non cadere in strane amnesie, è bene ravvivare la memoria di questa antica e sempre nuova dottrina cristiana, che da San Benedetto ai giorni nostri, ci insegna cos'è la proprietà e il lavoro.

I beni giuridici nell'economia salvifica della Chiesa



di Francesco Romano • La specificità del diritto della Chiesa deve essere ricercata nel suo stesso mistero per poter precisare il contenuto oggettivo di ciò che in essa è giusto. Il decreto del Vaticano II sulla formazione sacerdotale, *Optatam totius*, n. 16 indica la linea guida metodologica per coglierne la specificità: “nell’esposizione del diritto canonico [...] si tenga presente il mistero della Chiesa secondo la costituzione dogmatica *De Ecclesia* promulgata da questo Concilio”. In altre parole, devono essere

individuati gli aspetti di questo mistero che sono a fondamento della sua giuridicità. Infatti, i diritti e i doveri devono essere accertabili nella loro determinazione esterna e visibile. Per esempio, si può parlare di diritto della persona alla comunione e di dovere giuridico di viverla, quindi di comunione come “bene giuridico”, ma è necessario anche determinare quali siano i diritti e i doveri comunionali concreti per accertare esternamente se siano stati adempiuti.

Il bene giuridico è l’oggetto dei rapporti di giustizia rispetto al quale sorgono diritti e doveri. Nell’ambito del diritto naturale, la vita, la buona fama, la libertà, la proprietà ecc. sono beni giuridici che ne costituiscono l’oggetto, ma ancora non emergono da essi gli aspetti oggettivi che sono lo specifico della comunità ecclesiale. Sul piano soprannaturale esistono beni giuridici che rientrano nel diritto della Chiesa e sono oggetto specificamente religioso della vita ecclesiale come gli atti di culto, i beni salvifici, la fede e, in modo più specifico, la parola di Dio e i sacramenti. Certamente si tratta di beni che, benché nel loro costitutivo trascendono il diritto perché non sono di natura giuridica, possiedono una dimensione di giustizia. Se i diritti e i doveri hanno per fondamento i beni salvifici della Chiesa ne consegue che la salvezza passa anche attraverso la via della giustizia, anche se solo in modo strumentale

rispetto all'unicità dell'azione salvifica del Signore.

Tra i beni giuridici della Chiesa i sacramenti occupano un posto centrale dell'economia salvifica sotto l'aspetto della visibilità. Il diritto sacramentario è un insieme di norme che ha per oggetto ciò che è dovuto secondo giustizia agli uomini per la loro salvezza. In questo caso "ciò che è giusto" significa che appartiene a una persona come suo e che le deve essere dato. Il sacramento è una "res iusta" che appartiene al fedele e che questi può richiedere dinanzi alla Chiesa o al ministro sacro, ma la titolarità di questo diritto discende dal sacramento stesso in quanto capace di fondare "ciò che è giusto" e di produrre effetti di natura giuridica, cioè diritti e doveri. In questo senso con il battesimo si diventa "persona" nella Chiesa con i diritti e i doveri che ai cristiani sono propri (can. 96), con l'ordine sacro si riceve la potestà d'ordine insieme ai doveri corrispondenti (cann. 274 §1; 1008), l'azione ministeriale del chierico è diritto dei fedeli: *pro utilitate hominum constituitur*; con il matrimonio i diritti e i doveri matrimoniali come il darsi e accettarsi reciprocamente (can. 1057 §2), gli elementi essenziali, tra cui l'educazione della prole (can. 1055 §1), e le proprietà essenziali (can. 1056).

L'ordine giuridico, che per sua natura deve essere esterno e visibile, entra nel mistero della Chiesa, sacramento di salvezza, che contiene in sé una realtà invisibile, la Nuova Legge o *lex gratiae*. La realtà invisibile e dono gratuito, qual è la grazia, e la realtà esterna e visibile che contraddistingue il diritto, si conciliano perché quest'ultimo opera come canale esterno e visibile, strumento della grazia invisibile, come ciò che è dovuto secondo giustizia. I sacramenti sono canali di grazia, ma anche veri diritti o cose attribuiti agli uomini, cioè "res iustae" che hanno per fondamento non i meriti del ministro, ma l'efficacia *ex opere operato*, cioè i meriti di Cristo (S. Tommaso, *Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 5), presupposta la validità del segno e le

disposizioni del soggetto. Il titolo giuridico che spetta a ogni fedele si fonda sulla volontà di Cristo di istituire i sacramenti *propter homines*.

Si deve a due grandi canonisti Mörsdorf ed Hervada l'aver intuito, il primo la giuridicità intrinseca della parola e del sacramento, e il secondo i sacramenti come diritto-oggetto della giustizia (cf J. P. Schouppe, *la dimensione giuridica dei beni salvifici della parola di Dio e dei sacramenti*, in AA.VV., *il concetto di diritto canonico: storia e prospettive*, a cura di C. J. Errázuriz M. L. Navarro, Milano 2000, pp. 115-162). L'oggettiva efficacia dell'*ex opere operato* determina la titolarità permanente di diritti e doveri propri di tutti i fedeli che hanno come punto basilare il carattere indelebile del battesimo e dell'ordine sacro. Da qui ne deriva il rapporto tra costituzione sacramentale della Chiesa e del suo ordine giuridico fondamentale (cf. J. Hervada, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, in *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-1991)* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, pp. 885-892).

I rapporti di giustizia intraecclesiali fondano il loro vero valore salvifico nei sacramenti e nei beni spirituali della Chiesa in quanto segno e strumento oggettivo della salvezza operata dal Signore. Sono beni giuridici e beni salvifici, affidati dal Signore alla Chiesa per essere dispensati a tutti i destinatari della salvezza. La salvezza che opera il Signore attraverso i sacramenti segue anche la via della giustizia come realtà che è dovuta dai soggetti preposti a favore di chi ne ha i presupposti.

In conclusione, la specificità del diritto canonico rispetto ai vari diritti statuali va ricercata nel *mysterium Ecclesiae*, di cui i rapporti giuridici sono un aspetto degli elementi costitutivi. La legge della grazia per se stessa invisibile deve coniugarsi con il fenomeno giuridico della Chiesa, esterno e visibile. I sacramenti come segni sensibili e canali

esterni della grazia operano come diritto, le “res iustae”, come ciò che è dovuto secondo giustizia, presupposta la pura gratuità di Dio e l’efficacia *ex opere operato*. E’ la sola volontà di Cristo di dispensare la salvezza a fondare il titolo giuridico del fedele di fronte al ministro di ricevere i beni spirituali, senza alcun loro merito circa l’efficacia. Sui meriti altrui, e nel caso specifico del Signore, nessuno ha un diritto da far valere. Il fedele può fondare il suo diritto sulla volontà dispensatrice del Signore affidata alla Chiesa e sull’accoglienza dei suoi meriti in un processo di sequela e di identificazione in Lui come *alter Christus*: “I fedeli hanno il diritto di ricevere dai sacri Pastori gli aiuti derivanti dai beni spirituali della Chiesa, soprattutto dalla Parola di Dio e dei sacramenti” (can. 213).

Sulle tracce dell’altro



di Alessandro Clemenzia •

“Possiamo perciò dire che la vera creazione è la comparsa nel mondo dell’altro. Prende avvio da qui, da questa grande storia, l’avventurosa scoperta dell’altro”. Che termini come relazione, reciprocità, alterità,

unità e distinzione facciano parte del bagaglio teologico odierno è la realtà stessa ad affermarlo; che questi lemmi, tuttavia, non appartengano in modo esclusivo alla riflessione teologica trova nel breve saggio di Paola Ricci Sindoni, intitolato in modo suggestivo e paradigmatico *L’altro* (Edizioni Messaggero Padova, 2015), la sua evidenza. Come si palesa nella frase su citata, la questione dell’alterità vede nel principio stesso dell’essere umano la sua origine (da un

punto di vista temporale) e la sua condizione di possibilità (da un punto di vista logico). Essa, in altre parole, è ciò che contraddistingue l'uomo, la sua creaturalità, vale a dire il suo essere in relazione a un Creatore che, da un principio precedente alla creazione, ha a che fare con l'alterità. "In principio era l'altro": così l'autrice rilegge l'inizio del Prologo del vangelo giovanneo.

Ma in cosa consiste la questione dell'*altro*? Essa non si muove sul piano dell'astrazione, in quanto appartiene alla nostra quotidianità. Parlare dell'*altro* significa recuperare la tensione relazionale che caratterizza ogni uomo: "non si dà l'altro senza impegnare il proprio sé in un rapporto che dica identità e differenza". E questo fonda una prima verità fondamentale: è l'esserci dell'*altro* ad affermare l'esistenza di quell'*uno* a cui l'*altro* fa riferimento. Al tempo stesso anche l'*uno* ha l'*altro* come parte costitutiva del suo essere, tanto che P. Ricoeur parla non solo dell'altro-da-me, ma anche dell'altro-di-me. Dire "l'altro", dunque, significa riconoscere sia il principio di alterità sia quello di identità, sia ancora la relazione tra l'*io* e il *tu*; anzi, il modo in cui ciascuno entra in relazione con gli altri deve partire da un originario riconoscimento di un *noi* in cui l'*io* e il *tu* si danno reciprocamente.

A partire da questo primo punto, Sindoni individua tre differenti modi in cui l'*altro* si presenta: come straniero, come estraneo e, infine, come prossimo. L'autrice presenta ciascuno di essi argomentandolo a partire dal contributo di un autore. L'*altro* appare come straniero (A. Camus) quando la sua identità o non viene accolta o semplicemente non conosciuta: lo straniero è *un altro* che rimane distante dall'*io*. L'estraneo invece (J.-P. Sartre) è colui che, pur conferendo identità all'*io*, con il suo stesso esserci gli si oppone, gli è di impedimento a un pieno esercizio della sua libertà. Il terzo e ultimo modo è l'*altro* come prossimo: E. Hillesum, giovane olandese morta nei campi di sterminio, proprio in quei

luoghi disumani ha compreso in ogni *altro* un "vicino" con cui condividere il proprio destino; questa dinamica di uscita da una chiusa autoreferenzialità e autocommiserazione per proiettarsi verso il bisogno altrui diviene lo spazio in cui scorgere la presenza dell'Altro.

A partire da queste tre modalità con cui si può riconoscere il volto dell'*altro*, Sindoni recupera due correnti di pensiero e, in esse, una serie di pensatori che hanno offerto all'odierno scenario culturale un contributo di indiscutibile portata: "l'altro nella dimensione ebraica della filosofia" e "l'altro nella filosofia personalista". Nella prima viene recuperato il pensiero di E. Lévinas, secondo cui l'*altro* è qualsiasi presenza, al di là della sua razza, cultura e storia personale; nella seconda quello di M. Buber, per il quale l'*altro* è il *tu* grazie al quale l'*io* può arrivare ad una comprensione di se stesso: l'*io* e il *tu* si incontrano all'interno di una inter-relazione (nel *fra* loro). La filosofia personalista, invece, viene introdotta dal fondamento dell'esperienza cristiana, secondo cui Dio è Uno proprio nella trinità delle Persone, e il Figlio ha rivelato nella sua esistenza terrena, soprattutto nell'evento della croce, un'attenzione particolare verso ogni *altro*, inteso come suo prossimo. E qui viene ripreso il pensiero di E. Mounier, secondo cui c'è un *noi* che funge da spazio all'interno del quale l'*io* e il *tu* si relazionano tra loro all'interno di un comune esperienza, e di L. Pareyson, che lega l'*altro* al valore della libertà: attraverso un'eterorelazione (la relazione con l'*altro*) l'*io* riesce a recuperare "una qualità ontologica, che suscita atti di libertà", proprio in quanto la relazione non è un atto inevitabile, ma di libertà.

In questa dialettica e reciproco riconoscimento tra l'*io* e l'*altro*, l'autrice individua tre differenti esiti: il primo, dove l'*io* coglie l'*altro* come identico a sé, arrivando così a negare la distinzione; il secondo, ove l'*altro* è totalmente differente dall'*io* e incompatibile (per cui va eliminato a

garanzia della propria sopravvivenza); il terzo, dove l'io guarda all'*altro* come a un'identità differente da sé, che chiede di essere riconosciuta e accolta proprio in quanto "altra".

Si tratta di un testo breve e molto denso, che offre al lettore, anche non specialista dell'argomento, la possibilità di incamminarsi lungo il sentiero della prossimità, a partire da una puntuale contestualizzazione filosofica della relazione tra identità e alterità. Un cammino, quello della prossimità, che va intrapreso non per uno scopo da raggiungere, ma per il gusto di percorrere una strada che è di per se stessa luogo di una piena e realizzata umanizzazione.

La sacramentalità del creato, fondamento dell'ecologia. Il contributo di Ignazio IV di Antiochia



di Dario Chiapetti • Il tema dell'ecologia è oggi tornato ad essere oggetto di riflessione a livello planetario e, in tale ritorno, tanto sembra aver influito il pensiero cristiano che ne ha messo in luce la radice teologica, antropologica, escatologica e soteriologica, sottraendolo dalle strettoie di una prospettiva esclusivamente morale o politica. A livello magisteriale

Giovanni Paolo II parlò di “*conversione ecologica*”; Benedetto XVI, invece, dell’ecologia della terra in relazione all’ecologia dell’uomo. Il tema è particolarmente caro a papa Francesco il quale, nell’enciclica *Laudato si’*, ha parlato di una vera “*spiritualità ecologica*” coltivando la quale l’uomo può realizzare la propria vocazione di essere a immagine di Dio, partecipe alla sua continua opera di creazione.

Ma è la teologia ortodossa che, dai primi Padri a Massimo il Confessore, a Gregorio Palamas, a Sergej Bulgakov, ha sviluppato maggiormente una teologia della creazione fortemente saldata con la teologia della storia e decisamente orientata verso il suo *escathon*.

Su tale tema *Salvare la creazione* (Ancora, 2015) presenta la riflessione di Ignazio IV di Antiochia, patriarca greco-ortodosso dell’omonima Chiesa dal 1979, scomparso nel 2012. Il cuore del pensiero dell’Autore, che offre le motivazioni profonde dell’attenzione all’ecologia e dell’impegno per attuarne i suoi principi, va oltre una teologia che si ferma alla creaturalità del mondo e perciò all’atteggiamento di *imitatio*, o al massimo di *partecipatio*, che l’uomo, nel suo rapportarsi al cosmo, deve desumere da Dio in quanto creatura a sua immagine. Il Patriarca, sulla scia della teologia ortodossa, si spinge a riflettere sul significato della creazione vista alla luce dell’incarnazione, sul significato sacramentale della materia e della vita, su quello che Bulgakov chiama *panenteismo* (tutto-in-Dio), sull’affermazione della dimensione cosmica dell’esistenza umana nei suoi vari aspetti. Non vengono suggerite ricette ma un orizzonte teologico che postula una profonda conversione delle menti e dei cuori e che, a sua volta, sta alla base di una sensibilità ecologica teologicamente intesa: quella dell’uomo escatologico.

In primo luogo il cosmo è rappresentante di Dio, realtà tra Questi e l’uomo. L’espressione massima di tale rappresentanza

è raggiunta con l'incarnazione, evento per il quale il cosmo diviene *Eucaristia* e perciò *via alla deificazione*: il peccato di Adamo aveva trasformato la materia in soggetto schiavizzante l'uomo; nella *kenosi* Dio si fa materia; nella sua passione strappa essa dalla morte; nella risurrezione, ascensione e Pentecoste le dona nuovo principio di vita – lo Spirito – e nuovo luogo d'esistenza – la Trinità. *Trasfigurazione* è quindi la categoria che dice il processo redentivo cosmologico.

In secondo luogo, l'uomo è rappresentante del cosmo presso Dio. Nella trasfigurazione del cosmo, dinamismo in atto e *in fieri*, l'uomo gioca un ruolo attivo: egli è il soggetto ipostatico del cosmo in cui quest'ultimo, contenuto tutto nel primo, prende coscienza di sé, egli è perciò la voce del cosmo, voce che loda Dio, l'essere che porta il cosmo a Dio.

In terzo luogo, l'uomo è rappresentante di Dio nel cosmo. Insegna la dottrina sofologica che l'uomo, sofia creata, è colui che, attraverso il suo essere e fare *sofizza* il cosmo: egli con la sua santità "fa salire – scrive Olivièr Clément nella prefazione – alla superficie del mondo, in un'anticipazione escatologica, questa incandescenza nascosta".

Dalle suesposte linee essenziali di una tale teologia della creazione, il Patriarca ne deriva una vera e propria *spiritualità* per la quale il processo di trasfigurazione della natura è portato avanti attraverso "i tre veicoli tradizionali dell'ascesi: il digiuno, la castità, la vigilanza": cosmologia e antropologia non possono essere saldate tra loro più intimamente di così. Il digiuno, attraverso la limitazione del bisogno materiale, fa riscoprire all'uomo la vocazione creaturale, sua e del cosmo; la castità mira a "produrre o liberare – come dice Vladimir Solov'ëv – correnti spirituali-corporali reali, che si impadroniscono gradualmente dell'ambiente materiale e lo spiritualizzano"; la vigilanza, infine, ci rende attenti all'umile bellezza delle cose.

Resta da definire la responsabilità dei cristiani. Dopo il peccato d'Adamo, evento *disumanizzante*, Dio ha ristabilito quest'ultimo con l'incarnazione, facendo sì che l'uomo potesse ritrovare la sua vocazione di "creatore creato", e ciò anche attraverso la cultura, la scienza e la tecnica, strumenti che devono essere però ordinati non ad uno sfruttamento o ad una salvaguardia, ma ad una vivificazione del cosmo, processo in cui "i due emisferi" collaborano: quello orientale, "per il quale le energie divine bagnano il mondo e rendono sacra la terra, ma che ignora la [loro] fonte personale" e l'emisfero biblico che afferma l'origine personale del cosmo ma ne dimentica la continua azione trasfigurante su di esso. Ecco allora la Chiesa, realtà scaturente dalle azioni divino-umane di questi due emisferi, porzione di cosmo già trasfigurata.

In prima fila contro la mafia: la lezione del Beato Puglisi



di Stefano Liccioli • Il prossimo 15 settembre ricorre il ventiduesimo anniversario della morte di don Pino Puglisi, il sacerdote siciliano ucciso dalla mafia nel 1993 a Palermo, in quel quartiere di Brancaccio di cui era parroco. La lezione di don Pino, che ha combattuto strenuamente la criminalità organizzata, è quanto mai attuale. Ce lo ricordano le vicende di cronaca che ci raccontano che il fenomeno mafioso è lontano dall'essere sconfitto e che non è delimitabile solo in una

regione d'Italia. Ce lo rammentano personaggi delle istituzioni e rappresentanti di associazioni impegnati in prima linea nella lotta contro la mafia. In questo senso Papa Francesco in più occasioni si è pronunciato contro la malavita e la corruzione, a volte anche in maniera fortemente icastica come quel «la corruzione puzza» detto lo scorso marzo durante un incontro con la popolazione a Scampia. In un'altra circostanza il Santo Padre aveva affermato chiaramente l'incompatibilità tra l'essere cristiani ed il darsi alle opere del male: «Non si può dirsi cristiani e violare la dignità delle persone; quanti appartengono alla comunità cristiana non possono programmare e consumare gesti di violenza contro gli altri e contro l'ambiente. I gesti esteriori di religiosità non accompagnati da vera e pubblica conversione non bastano per considerarsi in comunione con Cristo e con la sua Chiesa. I gesti esteriori di religiosità non accompagnati da vera e pubblica conversione non bastano per considerarsi in comunione con Cristo e con la sua Chiesa. I gesti esteriori di religiosità non bastano per accreditare come credenti quanti, con la cattiveria e l'arroganza tipica dei malavitosi, fanno dell'illegalità il loro stile di vita» (21 febbraio 2015). D'altra parte il pontefice se per un verso è stato molto esplicito nel dire che «coloro che nella loro vita hanno questa strada di male, i mafiosi, non sono in comunione con Dio: sono scomunicati», per un altro si è rivolto agli uomini ed alle donne della mafia con speranza, invitandoli alla conversione: «Per favore, cambiate vita, convertitevi, fermatevi, smettete di fare il male! E noi preghiamo per voi. Convertitevi, lo chiedo in ginocchio; è per il vostro bene. Questa vita che vivete adesso, non vi darà piacere, non vi darà gioia, non vi darà felicità. Il potere, il denaro che voi avete adesso da tanti affari sporchi, da tanti crimini mafiosi, è denaro insanguinato, è potere insanguinato, e non potrete portarlo nell'altra vita» (Incontro promosso dall'Associazione "Libera" – 21 marzo 2014).

In questo quadro può dirci molto la testimonianza di don Puglisi, beatificato nel maggio del 2013 per martirio *in odium fidei*. Ha scritto di lui Papa Francesco: «Educando i ragazzi secondo il Vangelo vissuto li sottraeva alla malavita e così questa ha cercato di sconfiggerlo uccidendolo. In realtà però è lui che ha vinto con Cristo risorto». Recentemente mi è capitato di ascoltare, durante una conferenza, Mons. Vincenzo Bertolone, arcivescovo di Catanzaro-Squillace e postulatore della causa di beatificazione don Pino: «L'uccisione da parte della mafia di don Puglisi ha segnato una cesura tra un prima ed un dopo. Un prima, in cui la consapevolezza della gravità del fenomeno mafioso non era arrivata nella coscienza di tutti i presbiteri palermitani, siciliani ed anche italiani, ed un dopo in cui, grazie a don Pino, si è capito che o si sta con Cristo o si sta con la mafia e si può stare dalla parte di Cristo, anche a rischio della vita». Il prelado ha sottolineato l'obbedienza di Puglisi al suo Vescovo. Un'obbedienza che l'ha portato, senza esitare, a svolgere il suo ministero in paesi e quartieri con alta densità mafiosa come Godrano e Brancaccio. Uomo mite ed armato di fede, don Pino ha sfidato i capi della mafia, con la sua azione educatrice ha fatto un'opera di bonifica morale, ha formato le coscienze. «Se non fosse stato una persona integra – ha osservato Bertolone – un credente coerente, non sarebbe stato credibile. Egli era la trasparenza personificata, la sua testimonianza era un antidoto al malaffare. Ci ha insegnato a non essere credenti in maniera astratta». La denuncia di Puglisi è diventata poi la denuncia di molti. Ha infine concluso l'Arcivescovo: «La Chiesa non è stata muta davanti al problema mafioso, anche se in alcuni casi non c'è stata un'azione pastorale incisiva a tutti i livelli. C'è ancora da fare: la trasparenza nella vita di un presbitero, di una parrocchia, di una diocesi sono il primo antidoto contro qualsiasi forma di corruzione e malavita».