

# Da Papa Benedetto a Papa Francesco i richiami «profetici» degli interventi alla FAO



di Leonardo Salutati • Il 16 ottobre scorso Papa Francesco è intervenuto con un suo discorso alla Fao, l'organizzazione internazionale dell'ONU per il cibo e l'agricoltura, riproponendo, una serie di considerazioni che già Papa

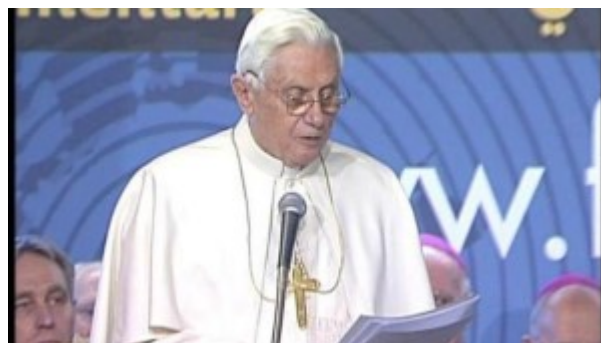
Benedetto XVI aveva rivolto all'organizzazione internazionale il 16 Novembre del 2009. Purtroppo dobbiamo registrare che, a distanza di 8 anni, poco è cambiato riguardo alle cause strutturali che ancora oggi impediscono a milioni di persone di poter accedere ad una alimentazione "a misura dei propri bisogni" e che i richiami del Magistero Pontificio sono rimasti inascoltati.

Infatti se Benedetto ricordava che «la terra può sufficientemente nutrire tutti i suoi abitanti» (2009), Francesco rimarca che la scienza e la tecnica rivelano «una capacità crescente di dare risposte alle attese della famiglia umana», che «stime recenti prevedono un rialzo della produzione globale di cereali» ma che, tuttavia, tali opportunità «non di rado vengono lasciate in balia della speculazione», favorendo gli sprechi e le migrazioni di coloro «che cercano un futuro fuori dai loro territori di origine», concordando con Benedetto che manca «un assetto di istituzioni economiche in grado sia di garantire un accesso al cibo e all'acqua regolare e adeguato» nonché «la persistenza di modelli alimentari orientati al solo consumo e... soprattutto

l'egoismo, che consente alla speculazione di entrare persino nei mercati dei cereali, per cui il cibo viene considerato alla stregua di tutte le altre merci (2009).

Già 8 anni fa Benedetto denunciava l'urgenza di una «attenta analisi del rapporto tra lo sviluppo e la tutela ambientale», troppo spesso inquinato dal «desiderio di possedere e di usare in maniera eccessiva e disordinata le risorse del pianeta», richiamando anche alla responsabilità dell'umanità intera «verso le generazioni che verranno» e riguardo al «dovere di tutelare l'ambiente come bene collettivo» (2009). Nel frattempo, da allora ad oggi, c'è stata l'enciclica *Laudato si'* di Francesco che ha approfondito esaurientemente le tematiche ambientali, invitando espressamente l'umanità a considerare risorse quali il clima, l'atmosfera e gli oceani come «beni comuni globali» (LS 174), vale a dire beni il cui utilizzo richiede urgentemente una adeguata regolazione giuridica internazionale, per impedirne uno sfruttamento indiscriminato, al fine di fronteggiare efficacemente «il preoccupante fenomeno dei cambiamenti climatici» (2009).

E se Benedetto ricordava che per eliminare realmente la fame «l'azione internazionale è chiamata non solo a favorire la crescita economica equilibrata e sostenibile e la stabilità politica, ma anche a ricercare nuovi parametri – necessariamente *etici* e poi *giuridici* ed *economici* – in grado di ispirare l'attività di cooperazione per costruire un rapporto paritario tra Paesi che si trovano in un differente grado di sviluppo» (2009), Francesco riprende e arricchisce il discorso rivolgendo una domanda alla Comunità Internazionale: «è troppo pensare di introdurre nel linguaggio della cooperazione internazionale la categoria dell'amore, declinata come gratuità, parità nel trattare, solidarietà, cultura del dono, fraternità,



misericordia?» Parole queste che esprimono il contenuto pratico del termine “umanitario” tanto in uso nell’attività internazionale e che sollecitano la diplomazia e le Istituzioni multilaterali ad alimentare e organizzare «questa capacità di amare, perché è la via maestra che garantisce non solo la sicurezza alimentare, ma la sicurezza umana nella sua globalità». Amare i fratelli e farlo per primi è un principio evangelico che trova riscontro in tante culture e religioni che dovrebbe diventare *principio di umanità* nel linguaggio delle relazioni internazionali.

Come facevano i profeti dell’Antico Testamento, i richiami dei due Pontefici così simili, seppure espressi con lo stile tipico di ognuno dei due, offrono una lettura della realtà alla luce del disegno di Dio sull’umanità e vogliono sollecitare la Comunità Internazionale a prendere coscienza che la piaga della fame non è un fenomeno ineluttabile e a non contentarsi dei lenti progressi pur ottenuti, perché è presente in ogni uomo quel «supplemento di condivisione fraterna e di amore... quel supplemento di carità... capace di condividere... che non si accontenta dell’aiuto estemporaneo... ma che si mette in gioco... che si fa carico del disagio e della sofferenza del fratello» (Papa Francesco, *Angelus*, gennaio 2014), che ha bisogno di essere liberato per donare alla vita dell’umanità un sapore divino!

---

**«La Pira e la DC». Una  
riflessione di Giovanni**

# Pallanti                      contro                      ogni strumentalizzazione.



di Stefano Liccioli • Con il suo “La Pira e la DC” (edito in questo mese dalla Sef) Giovanni Pallanti ci offre una riflessione che ha i caratteri di una vera indagine storico-critica. Il tema su cui ruota l’analisi dell’autore è circoscritto e ben definito: il rapporto che La Pira ebbe con la Democrazia Cristiana dal 1946 al 1977, con un accento particolare per il periodo dal 1968 al 1977, gli anni in cui nacque e si sviluppò il rapporto

d’amicizia dello stesso Pallanti e dei giovani democristiani con La Pira.

La chiave di lettura del libro è, a mio avviso, ben rappresentata dalla citazione di Hannah Arendt riportata nelle prime pagine, secondo cui ogni generazione ha il diritto di scrivere la propria storia, senza però alterare la materia fattuale. L’intento principale dell’autore credo infatti sia proprio quello di mettere in risalto il pericolo rappresentato da tutte quelle manipolazioni della narrazione storica che spesso vengono fatte per «il tornaconto di una classe dirigente, di un uomo o di una donna che vogliono il potere in tutti i modi possibili, compresa la menzogna». Di queste strumentalizzazioni una delle vittime rischia di essere stato (e forse lo è stato) anche Giorgio La Pira la cui ricostruzione biografica, come mette in luce Pallanti, diverse volte presenta delle omissioni: si dimentica spesso, ad esempio, che la Pira è stato eletto al Consiglio Comunale di Firenze ed al Parlamento per la Democrazia Cristiana. A riprova dell’appartenenza di La Pira alla vicende della

Democrazia Cristiana viene riportato un messaggio che nel maggio del 1977 egli mandò in qualità di deputato DC a Giovanni Galloni, presidente del congresso provinciale della DC fiorentina. Ma soprattutto viene ricordato che La Pira nel 1976 «scelse consapevolmente di finire la sua esperienza di uomo pubblico accettando la candidatura alla Camera dei Deputati per la DC nel collegio di Firenze, Prato e Pistoia oltreché quella di candidato (ed eletto) a senatore della Repubblica nel collegio di Montevarchi». Per il ritorno di La Pira in Parlamento tra le fila del partito dello scudo crociato s'impegnarono molto lo stesso Pallanti ed i giovani democristiani fiorentini.

Sulle ragioni di certe omissioni da parte di «distratti curatori della vita politica del già sindaco di Firenze», Pallanti ha le idee chiare: «Sapendo che La Pira ha avuto un'importanza straordinaria come punto di riferimento ideale per uomini politici di tutto il mondo, hanno cercato, nascondendo la verità, di farlo diventare un politico "che apparteneva a tutti e a nessuno" e quindi facilmente strumentalizzabile».

La riflessione dell'autore, senza perdere il carattere storiografico, si arricchisce anche di ricordi personali dell'autore che rafforzano quanto viene affermato grazie ad una testimonianza diretta su certi avvenimenti.

Il testo di Pallanti oltre a consegnarci un spaccato della biografia di La Pira scevro da strumentalizzazioni e luoghi comuni, ha anche il merito di riportarci in un momento storico del nostro Paese e della nostra città animato da forti passioni politiche. Si raccontano di dibattiti (quello, ad esempio, tra Spadolini e La Pira durante la campagna elettorale referendaria sul divorzio del 1974) ed incontri, a volte anche non proprio pacifici.

Si fa riferimento a giovani (nella caso specifico quelli democristiani) animati da entusiasmo e passione per il

dibattito politico. Sembra un mondo lontano a pensare alla difficoltà che hanno invece le nuove generazioni ad interessarsi della Cosa pubblica, a vedere la politica come un campo in cui valga la pena impegnarsi. Forse una delle ragioni di questa disaffezione dei giovani dalla politica è anche la scarsità (per non dire la mancanza) di figure come quella del “Sindaco santo” che credono in ciò che dicono e vivono con coerenza gli altri principi che professano con le parole.

A quaranta anni dalla scomparsa di La Pira, avvenuta il 5 novembre del 1977, il libro di Giovanni Pallanti si presenta dunque come un contributo importante per guardare alla grande figura di Giorgio La Pira, senza deviazioni e strumentalizzazioni di comodo.

---

**La settimana sociale dei cattolici italiani e le riflessioni del Papa su politica, economia, lavoro, Europa**



di Carlo Parenti • Nello scorso mese di ottobre Papa Francesco ha svolto molte riflessioni sulla politica, sul sistema economico di mercato e sulle diseguaglianze che esso genera, sul lavoro, sul ruolo e il futuro dell'Europa. Ciò in occasione delle visite a Cesena

e Bologna (1° ott.), di un'udienza ai partecipanti ad un workshop organizzato dalla Pontificia Accademia delle Scienze (20 ott.), di un video messaggio per la quarantottesima settimana sociale dei cattolici italiani, svoltasi a Cagliari (26 ott.), di un incontro con i partecipanti al «Dialogo (Re)Thinking Europe», organizzato in Vaticano (28 ott.).

Ho peraltro notata una scarsa attenzione –se non addirittura il silenzio- da parte della stampa italiana (cioè di un paese sempre più diviso, in cui al sereno dialogo si contrappone o l'inciucio o l'insulto) a queste riflessioni ed in particolare ai temi e alle proposte emerse nella citata settimana sociale, intitolata *«Il lavoro che vogliamo, libero, creativo, partecipativo e solidale»*, espressione tratta dalla esortazione apostolica *«Evangelii gaudium»* di Papa Francesco.

Significativa è stata l'apertura dei lavori cagliaritari da parte del cardinale Gualtiero Bassetti, presidente della CEI, il cui sogno è quello di una *“Ricostruzione”* dell'Italia *“casa casa per casa, strada per strada, scuola per scuola”*. O meglio *“di un grande progetto per l'Italia ispirato da quel clima di ricostruzione del Paese che aveva animato i Padri costituenti e tutta quella gente semplice che, dopo la seconda guerra mondiale, o dopo i grandi disastri come l'alluvione del Polesine o il terremoto del Friuli, si è rimboccato le maniche e in silenzio ha ricostruito il Paese”*. Rivolgendosi ai politici ha detto: *“Basta chiacchiere, ci vuole un grande piano di sviluppo”*. Il focus di Bassetti è stato sui giovani

*“principale comune denominatore” delle disuguaglianze nel mondo del lavoro: “Reddito e occupazione non solo stanno favorendo le generazioni più vecchie, ma stanno incentivando una drammatica emigrazione di massa dei nostri giovani”. Una riflessione che trova conforto nel Rapporto Italiani nel Mondo: nel 2016 sono 126mila gli italiani emigrati e il 39% ha tra i 18 e i 34 anni. In buona parte giovani, appunto. “Lo voglio dire senza tentennamenti: questa situazione è inaccettabile -ha aggiunto Bassetti – Si tratta di un fenomeno ingiusto che è il risultato di un quadro sociale ed economico dell’Italia estremamente preoccupante”.*

Bassetti ha poi enunciato una nuova teologia del lavoro: *“Il lavoro è a servizio della persona umana e non il contrario”. Spiegando che “questo ha molte implicazioni pratiche. Significa pronunciare dei No e dei Sì. Il No si riferisce al rifiuto deciso dell’idolatria del lavoro che produce solamente carrierismo, affermazione individualista di se stessi e desiderio avido di avere sempre maggiori ricchezze. Il Sì, invece, va indirizzato al rapporto fondamentale con il tempo di riposo. Il lavoro è solo una parte della giornata di un uomo. Il resto deve essere dedicato all’otium, al tempo libero, alla famiglia, ai figli, al volontariato, alla preghiera. In definitiva, la difesa e la valorizzazione della dignità umana deve essere il concetto chiave di ogni teologia del lavoro”.*

Francesco nel suo messaggio ai partecipanti ha detto che *“Il lavoro in nero e il lavoro precario uccidono”* e che *“senza lavoro non c’è dignità”* precisando però anche che *“non tutti i lavori sono «degni»”*. Alcuni di essi, infatti, *“umiliano la dignità delle persone, altri “nutrono le guerre con la costruzione di armi o svendono il valore del corpo con il traffico della prostituzione” o ancora “sfruttano i minori”*. Quindi il Papa ha ricordato che *«offendono la dignità del lavoratore anche il lavoro in nero, quello gestito dal caporalato, i lavori che discriminano la donna e non includono*



*chi porta una disabilità». Così come il lavoro precario, che costituisce una «ferita aperta per molti lavoratori» angosciati dal “timore di perdere l’occupazione”. E in proposito ha confidato: “Io ho sentito tante volte questa angoscia” della “precarietà totale. Questo -ha ammonito – è immorale. Questo uccide: uccide la dignità, uccide la salute, uccide la famiglia, uccide la società”. “Il mio pensiero – ha concluso il Papa – va anche ai disoccupati che cercano lavoro e non lo trovano, agli scoraggiati che non hanno più la forza di cercarlo, e ai sottoccupati, che lavorano solo qualche ora al mese senza riuscire a superare la soglia di povertà. A loro dico: non perdetevi la fiducia. Lo dico anche a chi vive nelle aree del Sud d’Italia più in difficoltà. La Chiesa opera per un’economia al servizio della persona, che riduce le disuguaglianze e ha come fine il lavoro per tutti”*

Francesco già ricevendo un gruppo di studenti, dell’Istituzione degli Chartreux di Lione, impegnati in corsi di Economia, aveva chiesto un impegno preciso: Abbiate “la forza e il coraggio di non obbedire ciecamente alla mano invisibile del mercato”. E aveva aggiunto: “è essenziale che, fin da ora e nella vostra vita professionale futura, impariate a rimanere liberi dal fascino del denaro, dalla schiavitù in cui il denaro rinchiude quanti gli rendono un culto.” E un’esortazione: “E se anche questo mondo si aspetta da voi che puntiate al successo ...datevi i mezzi e il tempo per percorrere i sentieri della fraternità, per costruire ponti tra gli uomini piuttosto che muri, per aggiungere la vostra pietra all’edificazione di una società più giusta e più umana”.

Il Papa, nel citato discorso al workshop della Pontificia Accademia delle Scienze, intitolato “Cambiare le relazioni tra Stato, mercato e società civile”, aveva approfondito il tema della uguaglianza: “Se prevale come fine il profitto, la democrazia tende a diventare una plutocrazia in cui crescono le disuguaglianze e anche lo sfruttamento del pianeta” individuando “due cause specifiche che alimentano l’esclusione

*e le periferie esistenziali: la diseguaglianza e lo sfruttamento, che non sono una fatalità e neppure una costante storica". Sul lavoro Francesco aveva sottolineato che è necessario crearne di nuovo, superando la "pigrizia spirituale" svincolandosi "dalle pressioni delle lobbies pubbliche e private". Per il Papa bisogna "civilizzare il mercato e non possiamo sacrificare sull'altare dell'efficienza – il «vitello d'oro» dei nostri tempi – valori fondamentali come la democrazia, la giustizia, la libertà, la famiglia, il creato".*

Concludo che tutto quanto precede riconduce al tema della politica, oggetto di riflessione del Papa nella sua visita a Bologna e Cesena : i desideri dei gruppi "vanno armonizzati con quelli della collettività", essendo "essenziale lavorare tutti insieme per il bene comune", cioè con una politica "buona". Infine, parlando in Vaticano dell'Europa, Francesco ha sottolineato che favorire il dialogo -qualunque dialogo- è una responsabilità "basilare della politica...purtroppo, si nota troppo spesso come essa si trasformi piuttosto in sede di scontro fra forze contrastanti. Alla voce del dialogo si sostituiscono le urla delle rivendicazioni. Da più parti si ha la sensazione che il bene comune non sia più l'obiettivo primario perseguito». Così "trovano terreno fertile in molti Paesi le formazioni estremiste e populiste che fanno della protesta il cuore del loro messaggio politico, senza tuttavia offrire l'alternativa di un costruttivo progetto politico». Al dialogo si sostituisce, o "una contrapposizione sterile, che può anche mettere in pericolo la convivenza civile, o un'egemonia del potere politico che ingabbia e impedisce una vera vita democratica. In un caso si distruggono i ponti e nell'altro si costruiscono muri. E oggi – ha aggiunto senza leggere il testo scritto – "l'Europa conosce ambedue".

---

# Il gemito e la gloria



di Carlo Nardi • «La gloria di Colui che tutto move \ per l'universo penetra e risplende \ in una parte più e meno altrove». Così Dante nelle prime parole del *Paradiso* (I,1-3) in un tripudio di luce e di magnificenza, qual è la 'gloria'

biblica, *kavod* degli ebrei, *doxa* dei greci, *Herrlichkeit* nella bibbia di Lutero, da tradurre con 'signorilità'. «In una parte più e meno altrove» giunge la gloria di Dio che permea tutte le cose in virtù del permanente atto creativo e soprattutto quando il regno di Dio e del suo Cristo sarà manifesto, anche nella materia che Dio fa sussistere.

È il pensiero implicito nelle misteriose parole dell'apostolo Paolo nella *Lettera ai Romani* circa la creazione che tutta quanta geme come nelle doglie del parto in attesa di manifestarsi appieno (8,19-22). Ne tentava una spiegazione sant'Ireneo (fine secondo secolo) a quanti, come gli gnostici, limitavano la salvezza umana a uno spirito evanescente, rifiutando di conseguenza la risurrezione della carne umana e, ancor più, la salvezza del mondo infraumano, la 'carne' della 'madre materia'. Come per san Paolo, anche per Ireneo, «*passa la figura di questo mondo*» (1 Cor 7,31), ma, secondo quest'ultimo, «non viene annientata la sostanza della creazione», quando «*vi sarà quel cielo nuovo e quella terra nuova* (Is 65,17), novità nelle quali l'uomo perdurerà, sempre nuovo in compagnia di Dio» (*Contro le eresie* V,36,1; cf. 35,2-36,3).

Merita rileggere sant'Ireneo nel quarantesimo dalla morte di Giorgio La Pira, in quel "sabato senza vespro" nell'ottava di Tutti i santi del 1977, il 5 novembre. La Pira risulta in particolare sintonia con l'antico padre della Chiesa. Non

solo. Come si esprime la *Quarta preghiera eucaristica*, «tutte le creature, liberate dalla corruzione del peccato e» dallo sfacelo «della morte», sono chiamate da Dio a esprimere un misterioso “canto” insieme alla creatura filiale, l’essere umano, redento e salvato in Cristo, a sua volta gloria del Padre. È un pensiero biblico, patristico, liturgico e dottrinale (*Laudauto si’* 9) attinente alla gestazione del mondo che verrà. Il che è speranza cristiana che ravviva al contempo una contemplazione operosa e una operosità contemplativa. Difatti, intravedere in «quest’atomo opaco del Male» (Pascoli, *X agosto*), contro ogni aspettativa (*spes contra spem*, La Pira), un riflesso della magnificenza di Dio induce ad operare con fiducia, quella del Padre che continua a «ricapitolare tutte le cose in Cristo» (Ef 1,10). E il contemplare e l’operare comportano un lavoro ora faticoso ora fantasioso, ora deludente e avvilito ora entusiasmante e incoraggiante, e sempre congiunto alla fede per quel «granello di senapa» tuttora in crescita nel farsi albero pieno di foglie e di nidi cinguettanti, nel regno di Dio e del suo Cristo (Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19; cf. *Vangelo di Tommaso* 20).

---

## **L'altezza della vocazione di fedeli in Cristo. Teologia morale e spirituale in dialogo**



di Gianni Cioli • Paolo Carlotti, ordinario di teologia morale presso la Facoltà di Teologia dell'Università pontificia salesiana ha prodotto alcuni anni fa un testo sul quale vale la pena di tornare:

*L'altezza della vocazione di fedeli in Cristo. Teologia morale e spirituale in dialogo* (Las, Roma 2008). Il titolo riprende la nota affermazione programmatica di *Optatam totius* 16 a proposito del compito della teologia morale: illustrare «la grandezza della vocazione dei fedeli (...) e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo». Il decreto del Vaticano II raccoglieva le istanze più significative del rinnovamento della teologia preconciliare che auspicava, fra l'altro, una morale maggiormente fondata nella Scrittura e non più separata dalla spiritualità. Lo sviluppo postconciliare della ricerca non sempre è riuscito a operare una sintesi armonica. Morale e spiritualità rischiano, a tutt'oggi, di apparire realtà giustapposte nell'ambito della ricerca scientifica come pure nel vissuto del popolo di Dio.

Carlotti nel suo libro, breve ma denso, opera alcuni significativi saggi intorno al dialogo fra le due discipline raccogliendo e strutturando in quattro capitoli, studi in parte già pubblicati, in parte inediti.

Il primo capitolo affronta un tema fondamentale per la riflessione in oggetto: *Lo Spirito Santo e la vita morale cristiana*. L'attenzione all'opera dello Spirito nella vita del credente pone le premesse per un impegno etico nell'autentica libertà personale, pienamente autonomo e al tempo stesso non prigioniero della propria autoreferenzialità: «Il soggetto (...), che così si plasma lasciandosi configurare dallo Spirito, è una persona profondamente unificata, unitaria in se stessa, capace di possedere la padronanza delle proprie risorse e delle proprie possibilità. Non è più un soggetto disperso

spaesato e senza fissa dimora» (p. 44).

Il secondo capitolo, *Lectio divina ed esperienza morale*, affronta il tema capitale dell'apporto della Scrittura nella riflessione morale focalizzandolo nella prospettiva dell'etica della prima persona. La parola di Dio è il luogo di una esperienza vitale ancor prima di essere un'autorità normativa. Il rapporto cordiale e intenso con la Parola «implica ed esige una logica che punta verso un'etica di quei significati del vivere, che esigono non solo un'opera ma una persona e, nello stesso tempo una responsabilità che si faccia carico, non solo di una prestazione, ma di una generazione, di una generazione di sé» (p. 69).

Il terzo capitolo costituisce il cuore dell'indagine: *Teologia morale e teologia spirituale*. La questione del rapporto fra le due discipline viene affrontata da un punto di vista eminentemente epistemologico. Dopo aver denunciato, a questo proposito, il rischio sempre presente di un riduzionismo epistemologico nella elaborazione delle singole discipline teologiche Carlotti passa a delineare *la teologia morale come scienza speculativa pratica* evidenziando la distinzione e al tempo stesso la necessaria corrispondenza fra *lex credendi* e *lex vivendi*. Sia la teologia morale che quella spirituale ineriscono alla razionalità pratica. L'indagine storica ci fa prendere atto della dannosa separazione che si è consumata tra le due discipline. La riflessione sistematica di Carlotti ci aiuta a riconoscere la profonda unità che deve sussistere fra teologia morale e spirituale fornendo al contempo criteri per una necessaria distinzione. Quest'ultima non andrebbe ricercata, secondo l'autore, «a livello di formalità di prospettiva epistemologica» e nemmeno «a livello di materialità dell'oggetto studiato», bensì in «un'articolazione e una suddivisione interna della materia (...) ascrivendo alla teologia spirituale l'ambito di studio teologico di biografie riuscite di vita cristiana, quasi una teologia della storia e dei santi cristiani» (pp. 103-104).

Il quarto e ultimo capitolo focalizza opportunamente l'attenzione sui *Riflessi etici e spirituali del metodo teologico*. Si tratta di una riflessione sulla necessità per il teologo di prendersi cura del proprio spessore morale e spirituale. Ogni impresa intellettuale è infatti «opera di tutta la persona ed ogni suo aspetto vi è coinvolto, soprattutto nel modo in cui essa ne fa oggetto di decisione morale». E, se l'acutezza e la perspicacia intellettuale necessitano in genere del coinvolgimento tutto l'essere umano, la scienza teologica ha bisogno, in specie, «di una morale della grazia, e il teologo ha bisogno della memoria continua della gratuità e di un agire che ne porti una traccia indelebile» (p. 130). Particolarmente stimolanti appaiono le considerazioni di Carlotti sulla tentazione dell'accidia, sull'importanza dell'attitudine al dialogo e sulla necessità della preghiera per il teologo.

Il saggio si conclude con una *Bibliografia essenziale*, utile a chiunque voglia approfondire questioni e soluzioni che la lettura dei quattro capitoli avrà permesso di cogliere.

Si tratta in effetti, come si detto, di un testo essenziale ma denso e di spiccato taglio epistemologico, capace di suscitare molteplici domande e di tratteggiare al contempo possibili risposte al lettore disposto a misurarsi con la fatica del concetto. Il merito maggiore del libro è quello di richiamare l'attenzione su problematiche di fondamentale importanza, e tutt'altro che risolte, per la riflessione e l'esistenza cristiana.

---

# Oltre la tolleranza



di Elia Carrai • In occasione della festa autunnale indù del Deepavali, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso ha indirizzato un cordiale e incisivo messaggio all'intera comunità Indù ([link](#)).

Il sintomatico titolo, *Cristiani e Indù: oltre la tolleranza*, coglie efficacemente il nodo fondamentale al centro di ogni riflessione in merito a convivenza, dialogo e incontro, che voglia essere attuale; non possiamo accontentarci di una reciproca tolleranza. Come già Goethe affermava provocatoriamente: “tollerare è offendere”. Il paradigma relazionale tollerante, infatti, rivela la sua ultima inefficacia non appena lo si prova a ribaltare: ci si compiace volentieri di essere *tolleranti* e, tuttavia, desidererebbe sentirsi *tollerati*. Per quanto la tolleranza riconosca l'altro, come evidenzia il documento, essa rimane tuttavia *troppo poco*: «La tolleranza comporta certamente apertura e pazienza con gli altri, riconoscendo la loro presenza in mezzo a noi. Però, se dobbiamo operare per una pace duratura e una vera armonia, non basta la tolleranza».

La parola latina ‘tollere’ –da cui il nostro ‘togliere’ oltre che ‘tollerare’- ci permette di accostare questi due verbi, permettendoci di cogliere finanche sul piano linguistico come il “il prender su di sé”, il “sup-portare”, significati legati all'antica radice indoeuropea –*tela*, portino come latente in sé anche l'aspetto della “rimozione”, del “portar via”: la tolleranza è essenzialmente un paradigma relazionale “a perdere” in cui occorre necessariamente negare e sospendere dimensioni proprie di sé e dell'altro. “Diminuire” l'altro, alleggerirlo di se stesso perché finalmente sia sopportabile, tollerabile; “dimuire” se stessi per non avvertire troppo il



fastidio dell'altro, un alleggerimento che è in realtà chiusura, rinuncia preventiva ad una possibilità reale di incontro. Da qualsiasi prospettiva la si approcci, la tolleranza compromette -de facto- un incontro reale con l'altro. Non ci vogliamo dilungare su tutte le conseguenze che una simile impostazione dei rapporti produce su scala sociale, basti evidenziare, in questa sede, come ad essere compromessa sia innanzitutto l'emersione stessa di una piena coscienza personale nel soggetto. Infatti, la modalità con cui instauriamo le relazioni umane non è da intendersi derivata da una morale che segue a posteriori lo sviluppo della persona ma, piuttosto, la dinamica relazionale stessa è dimensione costitutiva attraverso cui l'uomo prende coscienza di sé. La relazione è per il soggetto costitutiva, in essa si gioca continuamente la possibilità di un autentico incremento personale. Un incremento che è esattamente all'opposto di quella relazionalità ridotta a cui mira il pragmatismo tollerante. La tolleranza per quanto possa essere momentaneamente funzionale a tenere insieme la compagine sociale e le sue polarizzazioni, è una soluzione illusoria, dal "respiro corto", in quanto ostacola nelle sue stesse premesse il cammino verso un reale e radicale incontro con l'altro. Il paradigma tollerante non prende realmente in considerazione il problema del pluralismo e della differenza: lo rimanda soltanto; rischiando, tuttavia, di renderlo ancora più drammatico. In un simile contesto ciò che viene spacciato oggi come ragionevole è una progressiva e vicendevole "riduzione", un lasciarsi «rinserrare nei propri sentimenti» per usare un'espressione di Baldovino di Canterbury, al fine di raggiungere una sorta di neutralità esistenziale grazie alla quale ogni uomo può stare accanto all'altro senza senza mai realmente incontrarsi: un "uomo neutrale" estremamente funzionale ai diversi "discorsi del potere" (Adorno e Horkheimer), e che «sulla base di un atteggiamento di isolamento e di difesa [diviene] Un uomo astratto, senza relazioni o legami con la natura, dio sovrano in seno a una libertà senza direzione e senza misura, che subito manifesta

verso gli altri diffidenza, calcolo, rivendicazione» (E. Mounier, *Il personalismo*, 1966, 47). La parabola del moderno individualismo, che ha fatto della tolleranza (Locke) la pietra fondante dello stato moderno, culmina così in quella che la Arendt definisce senza mezzi termini come una privatizzazione dell'umano: «Gli uomini sono divenuti totalmente *privati*, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e di udire gli altri, dell'essere visti e dell'essere uditi da loro [...] La fine del mondo comune è destinata a prodursi quando esso viene visto sotto un unico aspetto e può mostrarsi in una sola prospettiva» (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, 1958, 43). Se da un lato, la tolleranza non ha la forza di rimuovere la pluralità quale dimensione irriducibile della realtà stessa, essa può ottundere la percezione del reale in una monodivisione uniformata, diremmo oggi *mainstream*, in cui le differenze perdono valore di fatto, in una più generale perdita di significato su scala globale. Il breve messaggio del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso non è, quindi, un semplice e formale augurio: esso coglie il nodo cruciale della possibile convivenza e mutuo riconoscimento tra religioni diverse. In questo senso è tutt'altro che scontato l'invito a passare dal paradigma tollerante a quello del rispetto: «Dobbiamo quindi accogliere la sfida di andare oltre i confini della "tolleranza" e mostrare rispetto a individui e comunità, perché ognuno merita e desidera di essere valutato secondo la sua innata dignità. Ciò esige la costruzione di una vera cultura del rispetto, capace di promuovere la risoluzione dei conflitti, la costruzione della pace e la vita armoniosa». Sollecitazione, questa, decisiva soprattutto in un momento storico in cui si tende a voler sovrapporre e confondere queste due possibilità di relazione (tolleranza e rispetto). Per fugare simili confusioni tra i due concetti è sufficiente sottolineare come nel caso della tolleranza la relazione sia fondamentale all'insegna di una misura, laddove chi tollera si reputa superiore al tollerato (quantomeno nei mezzi contingenti); nel caso del rispetto, al contrario, la relazione muove da una

fondamentale idea di uguaglianza, da un riconoscimento di sé nel sé dell'altro. La "protezione" offerta dal paradigma tollerante è ultimamente una forma di isolamento, una relazionalità rispettosa invece, non solo riconosce il valore dell'altro ma la possibilità che la diversità e altrui possa costituire un elemento positivo per una più piena comprensione del proprio sé e delle proprie stesse convinzioni. Così una simile transizione è descritta nel messaggio: «La via che devono percorrere le diverse comunità è dunque segnata dal rispetto. Mentre la tolleranza protegge semplicemente l'altro, il rispetto va oltre: favorisce la coesistenza pacifica e l'armonia per tutti. Il rispetto crea *spazio per ogni persona* e nutre in noi la sensazione di stare a proprio agio con gli altri. *Invece di dividere e isolare*, il rispetto ci consente di vedere le nostre differenze come un segno della diversità e ricchezza dell'unica famiglia umana». La molteplicità, quindi, è sempre espressione di un'unità che la precede, un tutto superiore alle singole parti e di cui, anzi, le parti sono manifestazione e segno. Nella *Somma contro i gentili*, luogo sintomatico in cui trovare una simile riflessione, l'Aquinate si interroga intorno a quale sia l'origine, nel reale, della molteplicità e della differenza. Per Tommaso «il creato non è in grado di conseguire la perfetta somiglianza di Dio, con creature di una sola specie: perché, essendo la causa superiore all'effetto, quanto nella causa è semplice ed unito negli effetti si riscontra composto e molteplice, se l'effetto non adegua la specie della causa: il che in questo caso non si può affermare, poiché la creatura non può eguagliare Dio. Perciò era necessario che nelle cose create ci fosse molteplicità e varietà, per riscontrate in esse una somiglianza di Dio eretta secondo la loro capacità [...] Ora, ogni bontà della creatura è finita, poiché non adegua l'infinita bontà di Dio. Perciò l'universo creato è più perfetto se le creature sono molteplici, che se ci fosse un grado unico di esse» (T. d'Aquino, *Somma contro i gentili* II, XLIV, 1975, 363). Per Tommaso la molteplicità è un bene necessario, essa riflette il Bene stesso che è Dio, in qualche

modo riflesso e profezia di quell'unità che in Dio coincide con la stessa relazione, Padre, Figlio e Spirito. Se la tolleranza tende, nel tempo, a livellare le differenze in nome di una falsa idea di rispetto, il rispetto autentico arriva a suo compimento quale possibilità di "abbracciare" l'altro come un bene per la propria esistenza. L'unità, a questo punto, non è più il prodotto di uno sforzo umano di omologazione, quanto l'elemento antecedente che precede ogni differenza, di più, ciò di cui le differenze stesse sono in qualche modo espressione: «Ecco perché nella Genesi si legge: "Dio vide tutte le cose che aveva fatto ed erano molto buone"; mentre delle singole creature aveva detto che sono "buone". Poiché singolarmente nella loro natura sono buone; ma tutte insieme sono "molto buone", per l'ordine dell'universo, che è la loro perfezione ultima e nobilissima». Certo, una simile lettura non può essere trasferita *tout court* dal piano ontologico-creaturale a quello religioso-culturale e, tuttavia, sembra che la strada più interessante in ordine ad un reale incontro con l'altro sia, come postura esistenziale, quella di una percezione positiva della differenza: prospettiva che libera dalla presunzione di un'unità fabbricata con le proprie forze, tesa piuttosto a ri-conoscere nella pluralità e nell'altro un riflesso dell'unico Bene, di quel Dio creatore di tutte le cose (cf. T. d'Aquino, Questioni disputate, q.21, a.4). È proprio da una simile prospettiva, come ci indica il Papa, che «La diversità non sarà più vista come una minaccia, ma come fonte di arricchimento» ( Discorso all'aeroporto Internazionale di Colombo , 13 gennaio 2015). In questo senso la Chiesa è per il mondo testimonianza sempre in atto di quell'unità impossibile, che essa non produce da se stessa ma che riceve ogni volta come dono dello Spirito. Mentre il mondo cerca di *produrre* l'unità, come omologazione o relativizzazione di ogni differenza, quella cristiana è un'unità in cui la pluralità non è abolita ma "rivestita", trasfigurata nel suo stesso valore:

«Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in

Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,26-28).

---

## Paolo e il cristianesimo delle origini



di Stefano Tarocchi • È sicuramente possibile tracciare un quadro generale del cristianesimo primitivo a partire da Paolo. Nella scuola esegetica che si sviluppò presso l'Università di Tubinga (Baden-Württemberg) verso la metà del

XIX secolo, dove sotto la guida del teologo Ferdinand Christian Baur, vicino alle posizioni di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, si produsse una discussa corrente di ermeneutica biblica. All'interno di quest'ultima fu elaborato il concetto di «paolinismo» per definire nell'insieme il pensiero di Paolo, il «cristianesimo-etnico», in opposizione al «petrinismo», vicino al «giudeo-cristianesimo». All'origine si trattava di due movimenti complementari, ma successivamente la visione di Paolo finì per prevalere.

Questa ricostruzione, che manifesta l'intento di costruire sistematicamente il pensiero di Paolo a partire dalle sue lettere, non è tuttavia immune da una preoccupazione intellettualistica, peraltro fuori luogo: le lettere di Paolo non sono state costruite a tavolino.

È maggiormente corretto sostenere, invece, che il pensiero di Paolo, nella complessità con cui si presenta, ha un ruolo tutto particolare nell'orizzonte neotestamentario.

Si inizia nel periodo del primo cristianesimo post-pasquale che precede la conversione e la formazione cristiana del fariseo Saulo, un arco temporale molto limitato, dovendo misurare l'intervallo fra la morte di Cristo e l'evento di Damasco compreso fra i tre e i cinque anni. Questo tuttavia che riveste una particolare importanza, in quanto proprio in esso si manifesta la prima testimonianza dei discepoli e prendono forma i primi tentativi di enunciare in forma scritta la fede cristiana. In altre parole, prende l'avvio quel nucleo di tradizione che poi l'epistolario paolino terrà particolarmente presente (cf. 1 Cor 15,3-5; Rom 1,3b-4a).

Ma, naturalmente, il cristianesimo non è riconducibile al solo Paolo, per quanto predominante possa essere la sua personalità. Si definisce così il concetto dell'«apaolinismo», che definisce quei testi che non risentono dell'influsso dell'apostolo: nel canone neotestamentario è rappresentato dal corpus giovanneo e dalla lettera agli Ebrei, sia pure con i problemi che questi scritti pongono. È un percorso che si prolungherà fino al II secolo, comprendendo al suo interno anche scritti come la Didaché, la lettera di Barnaba, il Pastore di Erma e l'opera di Papia di Gerapoli.

Un terzo fronte, l'«antipaolinismo», è rappresentato fondamentalmente dal giudeo-cristianesimo, che combina i due poli, ritenuti da Paolo impossibili, della fede nel Messia Gesù e dell'osservanza della legge. Esso può essere talora acuito dalla presenza al suo interno di un filone che tende a travisare il paolinismo; ma questa chiave di lettura sarebbe troppo generosa. Di fatto, non di travisamento si tratta, quanto di un'opposizione dell'ala cosiddetta più tradizionalista, e più ortodossa dal punto di vista giudaico, all'interno della chiesa primitiva. Tale opposizione si verifica in maniera tanto più profonda quanto più trascorre il

tempo e si succedono le varie generazioni. Lo stesso Paolo lo testimonia nei suoi scritti: cf. 2 Cor 11,13.26 («falsi apostoli»; «falsi fratelli»); Fil 3,2 («cattivi operai»); Rom 16,17 («coloro che provocano divisioni e ostacoli»).

A proposito della letteratura neotestamentaria, si può ritrovare come testo chiave di questa tendenza probabilmente la stessa lettera di Giacomo; ma più avanti avrà altre manifestazioni, come ad esempio le lettere Pseudoclementine.

Prescindendo dal libro degli Atti degli Apostoli, che per più della metà è dedicato alla figura di Paolo e che nessuno metterebbe in relazione con la diretta teologia dell'apostolo, conosciamo sotto il nome di questi tredici lettere, di cui sette vengono considerate autentiche dalla gran parte degli studiosi (nell'ordine canonico: Rom, 1-2 Cor, Gal, Fil, 1 Ts, Fm) e sei non autentiche, ovvero pseudoepigrafiche (Ef, Col, 2 Ts, 1-2 Tm, Tt), senza minimamente intaccare la loro appartenenza al canone del Nuovo Testamento.

Il primo gruppo di lettere riflette il sistema di pensiero originale dell'apostolo: è il «paolinismo di origine». Il secondo gruppo riflette invece il pensiero dei discepoli di Paolo, in cui il suo contributo è dunque unito a vari livelli con il contributo di tali discepoli. Pertanto, sarà denominato «scuola paolina», o anche, «paolinismo di tradizione».

L'importanza dell'apostolo risulta da tutti i testi che abbiamo citato (oltre al libro degli Atti, cf. 2 Pt 3,15-16; 1 Clem 5). Su Paolo possediamo una tale abbondanza di notizie che non ha assolutamente pari nel Nuovo Testamento: né su Pietro, né su Maria di Nazareth, e a questo livello neanche su Gesù Cristo, esiste una tale messe di dati

Paolo ha compiuto un'attività missionaria che non ha confronto nel primo secolo, e per molti dei secoli avvenire. La testimonianza più grande al proposito si ha, forse, nell'epilogo della lettera ai Romani: «da Gerusalemme e

dintorni fino all'Illiria (il sud dell'attuale Albania), ho portato a termine la predicazione del Vangelo di Cristo (Rom 15,19)». Tale predicazione si spinse nella stessa Roma, che l'apostolo sembra considerare come tappa intermedia del suo progetto di recarsi in Spagna (cf. Rom 15,24).

La produzione letteraria di Paolo, esclusivamente epistolare, favorisce il colloquio che una lettera impone. Essa può considerarsi favorita non solo dalla sua formazione rabbinica, ma anche dall'ambiente ellenistico di provenienza; infine, e soprattutto dalla necessità pastorale di prolungare il rapporto con le comunità da lui fondate. Di qui il carattere occasionale delle lettere, la cui importanza non risiede tanto nel livello letterario, quanto nella documentazione sulle chiese destinatarie e sulla personalità, ad un tempo umana e teologica, del loro autore.

L'ultimo momento, quello del «paolinismo di tradizione», nasce dal fatto che il pensiero dell'apostolo ebbe un tale seguito da lasciare dietro di sé una tradizione, una scuola, di cui si fanno portavoce anonimi discepoli di Paolo. Pur nella differenza che, di fatto, s'instaura, si può notare il richiamo costante all'unico maestro. Così Paolo può essere considerato come depositario di un carisma, forse superiore a quello di Pietro, nel favorire un'ampia unità ecclesiale, che costruisce insieme chiese molto diverse e molto distanti fra di loro, che pure si rifanno all'apostolo.

I sentieri principali di questo percorso sono essenzialmente due: il primo, che parte da Colossesi e passando attraverso Efesini giunge a sfociare nello gnosticismo del II secolo; il secondo che parte dalle lettere pastorali e si sviluppa nel successivo ordinamento ecclesiastico della grande chiesa.

Per semplificare, uno conduce all'eresia, l'altro all'ortodossia.



---

# L'Italia invecchia, tra diseguaglianze e ingiustizie



di Antonio Lovascio • L'Istat l'aveva fatto intendere, tanto che Governo ed INPS si sono affrettati a fronteggiare l'allungamento della vita alzando l'asticella dell'età pensionabile a 67 anni, a

partire dal 2019. Ora l'OCSE è stata addirittura impietosa nel rappresentare un'Italia sempre più vecchia ed ingiusta. E' il terzo Paese, dopo Giappone e Spagna, per invecchiamento, con 38 over 65 ogni 100 persone tra 20 e 64 anni. Aumenta anche il divario di reddito e lavoro negli ultimi trenta anni. Il tasso di occupazione è salito del 25% nella fascia 55-64 anni ed è precipitato dell'11% in quella 18-24 tra il 2000 e il 2016. Divari anche per genere: le donne hanno stipendi più bassi del 20 per cento.

*In Italia, spiega l'Ocse, le ineguaglianze tra i nati dopo il 1980 sono già maggiori di quelle sperimentate dai loro parenti alla stessa età. E, poiché le disparità tendono ad aumentare durante la vita lavorativa, una maggiore diversità tra i giovani di oggi comporterà probabilmente una maggiore diseguaglianza fra i futuri pensionati, tenendo conto del forte legame che esiste tra ciò che si è guadagnato nel corso della vita lavorativa e i diritti pensionistici.*

L'organizzazione di Parigi "fotografa" un'altra realtà spesso dimenticata: nel nostro Paese la percentuale di persone oltre i 50 anni (in maggioranza donne) che si prendono cura dei loro cari è del 13%, contro il 5% della Svezia. Per prevenire,

mitigare e far fronte a queste differenze, l'Ocse suggerisce di "fornire servizi di buona qualità" per l'infanzia e migliorare l'educazione dei bambini, specie tra i settori svantaggiati. Questo, nota l'Ocse, potrebbe accrescere la partecipazione delle donne al mercato del lavoro. Inoltre occorre "assicurare una migliore transizione dalla scuola al mondo del lavoro, per combattere la disoccupazione di lunga durata e migliorare le capacità di apprendimento dei lavoratori più anziani.

Riflettendo su questo "Rapporto", partiamo da una premessa: la longevità va considerata uno dei processi positivi del ventunesimo secolo, ma ha aperto nuove problematiche e squilibri demografici difficili da risolvere, di fronte a un così marcato crollo delle nascite. Se l'Italia invecchia, aumenta la spesa sociale e sanitaria assorbita dalla popolazione anziana. E se nel contempo non riesce a trovare adeguate risorse per investire sulla formazione giovanile, sulle politiche attive del lavoro, su ricerca, sviluppo e innovazione, sulle misure di sostegno di nuovi nuclei familiari, sulla conciliazione tra lavoro e famiglia, vedremo sempre più ridimensionati il mondo dei giovani e la "qualità" del loro contributo alla crescita economica e alla produzione di benessere sociale. Con il rischio di creare sempre più futuri anziani poveri.

Diseguaglianze, precarietà e ingiustizie vanno eliminate. Lo ha chiesto ancora una volta con forza Papa Francesco, nel videomessaggio inviato alla "Settimana sociale" di Cagliari: «Il lavoro precario è una ferita aperta per molti lavoratori (...). Precarietà totale: questo è immorale! Questo uccide! Uccide la dignità, uccide la salute, uccide la famiglia, uccide la società. Lavoro in nero e lavoro precario uccidono». La Chiesa opera per un'economia al servizio della persona, che riduce le disparità e ha come fine il lavoro per tutti. Ma purtroppo è inascoltata dai Palazzi romani. Questo Parlamento, fortunatamente avviato a fine mandato, litiga su tutto e non

elabora progetti per far ripartire il Paese. Speriamo che il prossimo – anche se con la nuova legge elettorale continuerà ad essere formato da deputati e senatori in gran parte “nominati” dai capipartito e non scelti dai cittadini – sappia finalmente riconoscere le sfide che la demografia pone e fornire risposte all’altezza delle potenzialità che l’Italia può ancora esprimere.

---

## Benedetta azienda



di Giovanni Campanella • La Mamma Editori, in collaborazione con la Comunità Marta Maria Società Cooperativa Sociale Agricola, ha stampato nell’Agosto 2017 un libro dal titolo *Economia della salvezza o la salvezza dell’economia?*. La

prefazione è addirittura dell’abate primate Gregory J. Polan, presidente della confederazione di tutte le congregazioni benedettine nel mondo. Gli autori principali sono il monaco benedettino Roberto Ferrari e lo studioso Giuseppe Fina. Oltre a essere laureato in teologia e specializzato in teologia spirituale, Ferrari è perito aziendale, diplomato in leadership e management ed esperto di contabilità, bilanci e gestione e allocazione delle risorse. Fina è laureato in Economia e amministrazione delle aziende all’Università degli studi di Napoli “Parthenope” ed è attualmente impegnato nel Master in Account e Sales Management – Tecniche di gestione e negoziazione applicata alle vendite, presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore, a Milano. Ci sono poi altri piccoli contributi di Albarosa Raimondi (medico specialista in organizzazione ospedaliera), Simone Burlotti (giurista e

consulente del lavoro) e Nico Azzolini (esperto in economia, direzione aziendale e diritto tributario internazionale).

Ciò che mi ha allettato è il sottotitolo del libro: *Il modello delle PMI italiane, linee magisteriali, prassi, suggerimenti e prospettive per le comunità monastico-conventuali*. Più precisamente, mi hanno "alluzzato" i temi che vanno da "linee magisteriali" in poi, in quanto abbastanza nuovi, soprattutto se applicati alle comunità monastico-conventuali. Le Piccole e Medie Imprese sono state invece studiate ampiamente, a fondo e in tutte le salse negli ultimi anni: la loro elevata presenza e rilevanza nel panorama economico italiano è ormai una nota caratteristica risaputa. Purtroppo i legami tra spunti tratti da San Benedetto da Norcia e l'amministrazione delle aziende sono affrontati solo fino a pagina 32 (segue poi una bibliografia di 20 pagine su collegamenti tra monachesimo ed economia ma anche su monachesimo in generale e morale economica in generale); qualche spunto interessante è presente anche nella piccola postfazione di Nico Azzolini. Da pagina 55 a pagina 159, Giuseppe Fina si profonde nell'analisi della storia e del modello delle PMI italiane con tanto di dati, grafici e tabelle, coronando il tutto con vivaci considerazioni personali di stampo liberale e facendo qualche riferimento su tratti del pensiero sociale cristiano. In queste pagine il tema monastico non sembra incluso, facendo in parte dei succitati titolo e sottotitolo un piccolo specchietto per le allodole (io sono tra queste allodole).

Mi consolo riportando qualche idea interessante che lega Benedetto all'amministrazione aziendale. Eh sì, pare proprio che il nostro Benedetto, già nel V secolo, fosse davvero un gran manager. Burlotti scrive che

*«San Benedetto ha guidato comunità di lavoratori – i monaci – tenendo lo sguardo fisso sulla creatura attraverso gli occhi del Creatore, e guardando al Datore di ogni bene, con gli occhi della creatura redenta, motivando ogni suo monaco/a facendolo sentire collaboratore di Dio ed assegnando a*

*ciascuno un compito adatto alle proprie capacità, valorizzando l'obiettivo attraverso un percorso di crescita comunitario, che non esiterei in questa sede a definire la migliore strategia di Human Resource Management» (p. 13).*

Ferrari comincia il suo contributo citando alcuni documenti molto pertinenti. Una lettera circolare della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (CIVCSVA), risalente al 2 Agosto 2014 e intitolata *Linee orientative per la gestione dei beni negli Istituti di vita consacrata e nelle Società di vita apostolica*, esprime molto bene, ai numeri 5 e 6, il fine di tutta l'economia di un istituto religioso:

*«La dimensione economica è intimamente connessa con la persona e la missione. Attraverso l'economia passano scelte molto importanti per la vita, nelle quali deve trasparire la testimonianza evangelica, attenta alle necessità dei fratelli e delle sorelle. L'attenzione alla dimensione evangelica dell'economia non deve, pertanto, essere trascurata nella dinamica formativa, in modo particolare nella preparazione di coloro che avranno responsabilità di governo e che dovranno gestire le strutture economiche in ordine ai principi di gratuità, fraternità e giustizia, ponendo le basi di un'economia evangelica di condivisione e di comunione. (...). Nell'essere dono, come consacrati, diamo il nostro vero contributo allo sviluppo economico, sociale e politico che, se vuole essere autenticamente umano, deve fare spazio al principio di gratuità come espressione di fraternità. Il dono per sua natura oltrepassa il merito, la sua regola è l'eccedenza» (pp. 17-18).*

Già l'8 Marzo 2014, al Simposio Internazionale *La gestione dei beni ecclesiastici degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica a servizio dell'humanum e della missione nella Chiesa*, Papa Francesco invitava i partecipanti a coniugare «la prioritaria dimensione carismatico-spirituale alla dimensione economica e all'efficienza, che ha un suo

proprio *humus* nella tradizione amministrativa degli Istituti che non tollera sprechi ed è attenta al buon utilizzo delle risorse» (p. 19). In un interessantissimo capitolo intitolato "La Regola di San Benedetto", Ferrari cita alcuni rilevanti passi della Regola che danno un inquadramento dell'idea di amministrazione che San Benedetto aveva disegnato per i suoi monasteri. Per questione di spazio, riporterò soltanto un passaggio tratto dal numero 57 della *Regula Benedicti*:

*«Se poi qualche prodotto del lavoro di tali artigiani si debba vendere, quelli che hanno l'incombenza di trattare la cosa siano cauti a non commettere alcuna frode: si ricordino sempre di Anania e Safira, perché la morte che questi subirono nel corpo, essi e tutti quelli che avranno defraudato le sostanze del monastero non abbiano a soffrirla nell'anima. Negli stessi prezzi poi non s'insuini il vizio della cupidigia, ma si venda sempre a prezzi un po' inferiori a quelli correnti fra i secolari, perché in tutto sia glorificato Dio» (p. 32).*

Nella piccola postfazione alla fine del libro, Azzolini ricorda che la ricerca del profitto è perfettamente legittima: il profitto è sempre un valore importante per l'azienda e per quanti lavorano in essa. Tuttavia, tale valore deve essere subordinato ad altri superiori quali la continuità lavorativa degli operatori, che devono sostenere sé stessi e le loro famiglie, e i rapporti umani nei contesti aziendali (in fondo le stesse relazioni sono foriere di ricchezza anche materiale). Mi piace concludere con un passo del Vangelo di Luca (12,48), ascoltato da chi ha partecipato alla Santa Messa dello scorso Mercoledì 25 Ottobre e che campeggia nella prima pagina delle summenzionate *Linee orientative*: «A chiunque fu dato molto, molto sarà chiesto; a chi fu affidato molto, sarà richiesto molto di più».

---

# Gandhi – Promotore delle persecuzioni dei cristiani in India?



di Mario Alexis Portella • Quest'anno ricorre il 70° anniversario dell'indipendenza dell'India dalla Gran Bretagna. Essa si identifica in buona parte con una delle figure più significative del XX sec.,

Mohandas Karamchand Gandhi, detto "il Mahatma" ("la Grande anima"). Gandhi, il leader del movimento nazionalista, la cui dottrina, la *Satyagrah*, riassumeva la politica nei concetti di "non violenza" e di "lealtà verso la verità", invitò il popolo indiano a rispondere alla repressione britannica con la resistenza passiva. Incorporando nel suo progetto politico anche una visione religiosa pluralistica, egli tentò di unificare le altre minoranze religiose del paese: i musulmani, i parsi, i cristiani e gli ebrei.

Oggi Gandhi è considerato l'icona della resistenza pacifica contro l'ingiustizia. Ma dietro questo aspetto positivo, pur volendo passare sotto silenzio il suo contributo ad uno dei più lunghi ed inconciliabili conflitti dell'epoca moderna, provocato dalla divisione tra India e Pakistan, è da sottolineare che il gran "difensore" degli oppressi è individuato da alcuni studiosi, come Mohammed Ayoob, Professore di relazioni internazionali e scienza politica dell'Università di Michigan State (Stati Uniti), e l'autore Robert Ellesber, come uno dei "responsabili" delle persecuzioni dei cristiani di oggi.

Nel 2014 si è registrato in India "almeno un incidente al giorno", in cui persone, i leader cristiani e luoghi di culto

sono stati oggetto di violenza e distruzione. Gli episodi censiti sono in totale oltre 7.000, da quelli più gravi (5 omicidi) a quelli in cui sono rimasti coinvolti oltre 1.600 donne, molte delle quali molestate e violentate, e 500 bambini. L'anno scorso, poi, la violenza si è diffusa in ventisei stati indiani. Fra le cause e gli attori della violenza si sono distinti i gruppi estremisti indù, come il "Rashtriya Swayamsevak Sangh" (RSS, "Corpo nazionale dei volontari" fondato nel 1925), promotore di una ideologia nazionalista indù che vorrebbe eliminare dal Paese le minoranze religiose. Secondo le statistiche, il RSS registra una costante crescita anche grazie alla nuova stagione politica che vede il Partito Baratiya Janata al potere nell'India, con il premier Narendra Modi: nel 2013 sono nate 2.000 nuove, tra sezioni e cellule locali, del RSS, che ha preso possesso di 60 chiese, sconsacrandole e trasformandole in proprie basi operative.

Alcuni affermano che la causa di questa animosità contro i cristiani iniziò quando il capo della Lega Musulmana e primo presidente pakistano, Muhammad Ali Jinnah, si oppose al Partito del Congresso Indiano – fondato nel 1885 – guidato dal "Mahatma", che chiedeva la creazione di un grande stato federale che comprendesse tutta l'India; Jinnah, invece, voleva che al trenta per cento dei musulmani indiani venisse concessa la creazione di uno stato indipendente, così da non rischiare di finire oppressi dalla maggioranza indù. La "Partizione" divenne effettiva alla mezzanotte tra il 14 e il 15 agosto del 1947, il giorno in cui entrambi i paesi festeggiano l'indipendenza (il Pakistan festeggia il 14, l'India il 15). Però, della violenza contro i cristiani di oggi, ugualmente come della "Partizione", non possono essere incolpati esclusivamente la Lega Musulmana e Jinnah, siccome all'inizio Jinnah voleva realizzare uno stato secolare per i musulmani indiani.

C'era sempre stata una corrente maggioritaria esplicitamente



indù nel nazionalismo indiano che si identificava con l'induismo e definiva l'India in termini indù, ad esempio come una dea madre simile a Kali e Durga. La letteratura che questo filone di pensiero ha prodotto era esclusivamente anti-musulmana, mentre i parsi, i cristiani e gli ebrei non assumevano rilevanza in questa posizione ideologico-politica. Tale nazionalismo si formalizzò con i partiti Mahasabha ed l'RSS. Il primo era un partito indù istituito per difendere i diritti ed i privilegi della maggioranza indù; il secondo era un gruppo paramilitare proto-fascista che generò alcune organizzazioni, tra cui il Partito Bharatiya Janata, oggi al governo in India. L'RSS propagava un'ideologia militante "suprema" che definiva l'indiano musulmano "l'altro", come "altri" erano considerati coloro che professavano una religione diversa. Infatti, M. S. Golwalkar, il leader del RSS dal 1940 al 1973, ebbe ad asserire apertamente che << *in questa terra gli indù sono stati i proprietari, i parsi e gli ebrei gli ospiti, i musulmani ed i cristiani i "dakaiti" [una banda di ladri armati]* >>.

Negli anni Venti, il nazionalismo indù si fuse con il nazionalismo indiano, adottando, per esempio, simboli indù, ma senza esplicitamente dichiarare i musulmani (e gli altri) come estranei. Questa corrente è stata sempre rappresentata nel Congresso Nazionale dagli attivisti indiani, come il primo Vice Ministro, al tempo dell'indipendenza, Sardar Vallabhbhai Patel. Gandhi, mentre pubblicamente affermava che la sua missione era quella di colmare il divario tra indù e musulmani, in realtà lo approfondiva costantemente, in modo particolare emarginando l'élite musulmana. I musulmani constatavano che Gandhi impercettibilmente assimilava il suo induismo con il suo "essere" indiano, indossando l'abito indù e utilizzando nella sua terminologia politica termini dell'idioma religioso indù. Per esempio, usava il termine "*ram rajya*" (il governo del divino Ram) per indicare che un "ordine" avrebbe prevalso dopo l'indipendenza, alludendo ad una mitica epoca (indù) dell'oro prima dell'avvento dell'Islam

in India. Oltre al suo comportamento e alla sua ossessione per la protezione delle mucche, ritenute sacre dagli indù, l'adozione deliberata da parte sua dell'abbigliamento tipico di un uomo santo indù, con il termine "Mahatma", accentuò la discriminazione verso i musulmani indiani; essi, di conseguenza, sentivano la loro identità minacciata, specialmente perché il Congresso accolse il "Mahtama" come il leader indiscusso del partito e non procedeva a nessun atto senza il suo consenso.

Già dal 1920 Jinnah contrastò vigorosamente l'utilizzo di un linguaggio religioso in campo politico e avvertì Gandhi che << *era un crimine mescolare la politica con la religione come aveva fatto lui* >>. Infatti, egli era anche fermamente contrario al sostegno di Gandhi al movimento antropomorfo Khilafat, che perseguiva il restauro del califfato ottomano di Costantinopoli dopo la sua sconfitta nel 1924. Gandhi si unì a loro con l'intenzione di guadagnare l'appoggio delle masse musulmane al suo movimento di non-cooperazione, volto a boicottare tutte le istituzioni britanniche create in India, in un unico sforzo per realizzare l'indipendenza del paese. In tal modo, il "Mahatma" contribuì alla polarizzazione comunitaria.

Egli una volta disse: << *Voglio bene a Cristo, ma non ai cristiani* >>. Questa dichiarazione fomentò non solo la discriminazione interna di un'intera minoranza religiosa ma coinvolse in un giudizio assolutamente negativo tutti i cristiani definiti come gente "*non grata*". Questo non vuol dire che egli volesse effettivamente perseguire i cristiani. Però, dato il suo induismo "puritano" e il suo razzismo contro le donne – Gandhi pensava che le donne violentate perdessero la loro dignità e sosteneva inoltre che i padri potevano essere giustificati nell'uccidere le figlie che avevano subito una violenza, per il bene della famiglia e l'onore della comunità – si comprende come mai il "Mahatma" sia stato e sia ancora considerato dai nazionalisti indù, il

promotore delle successive persecuzioni.

---

## Generare Dio nella creazione



di Alessandro Clemenza • Quale stupore continua ancora oggi a colpire coloro che, praticanti o meno, si pongono dinnanzi al mistero della generazione di Dio: non tanto nel senso che sia Dio a generare, quanto che sia

Dio ad essere generato. In questo evento, che ha radicalmente e ontologicamente sconvolto il modo di pensare Dio, un ruolo decisivo è ricoperto dalla figura di una donna, «nel cui grembo *humilis* si compie il primo atto della *kénosi* del Signore» (p. 7).

Da questo stupore Massimo Cacciari non fa mistero di essere stato colpito e, in qualche modo, anche afferrato. Nel suo ultimo libro, *Generare Dio* (il Mulino, 2017), egli introduce la sua riflessione a partire da alcune rappresentazioni grafiche di Maria.

È un libro che narra la meraviglia di un evento eternizzato e costantemente dinamicizzato dalle immagini. Siamo ben oltre a un compendio che vuole approfondire il rapporto tra teologia ed arte: si tratta invece di un respiro teologico che scaturisce da chi sa mettersi in ascolto della voce di una Realtà che non si sdegna, oggi come allora, di dirsi e di darsi attraverso le rappresentazioni grafiche. Le icone riescono ancora a rendere reale, in chi si pone innanzi a loro, ciò che illustrano, anche in occhi che non temono di definirsi “non credenti”.

Ma come può, per un filosofo come Cacciari, essere più importante l'icona di una speculazione concettuale? «Tra parola e immagine – egli spiega – non v'è mai alcun diretto rapporto "illustrativo", e tuttavia, specialmente per questa figura [Maria], sembra sia l'icona a eccedere la parola, e sia semmai la parola a ridursi a illustrazione dell'icona» (pp. 10-11). Ed è proprio questo l'intento di Cacciari, «quello di una fenomenologia dell'invisibile nella rappresentazione sensibile di Maria» (p. 11).

Del saggio del nostro Autore vorrei mettere in luce principalmente due aspetti che egli fa ruotare attorno alla figura di Maria: il dubbio e l'ombra. A primo impatto sono entrambi due stati di imperfezione nella vita spirituale, se non addirittura espressione o conseguenza della chiusura del cuore dell'uomo all'azione di Dio. Eppure sia l'uno che l'altro diventano realtà decisive per delineare le caratteristiche di colei che ha portato nel grembo il figlio, o meglio: il Dio Figlio.

Partendo dall'immagine dell'*Annunciazione e due santi* di Simone Martini, collocata negli Uffizi di Firenze, Cacciari presenta l'opposto stato d'animo delle due figure centrali: «l'angelo la prega; la sua parola è un canto di omaggio e preghiera. La Vergine osserva, medita e *dubita*» (p. 19). Dubitare non significa prendere le distanze, ma testimoniare che «il Sì deve infatti sgorgare dalla sua più profonda meditazione» (p. 19). La ragazza di Nazareth deve scegliere di concepire Colui che l'ha scelta. E mentre Adamo ha preferito aderire al desiderio di essere libero, la fanciulla supera e oltrepassa la scelta del primo uomo, «non per scienza, ma per la potenza del suo ascolto. Concepisce ascoltando» (pp. 20-21). Il dubbio in lei non viene censurato o annullato, ma accolto e penetrato fino al suo culmine: ella «vince il dubbio, non lo annulla. Rinsalda la ricerca, dà voce all'interrogare, non lo elimina; lo rende, anzi, così esigente da durare fino all'ultimo giorno, fino all'*éschaton*» (p. 21).

Il dubbio, dunque, diventa per Maria il luogo per giungere a desiderare il desiderio di Dio, a volere la volontà di Dio: l'angelo non comanda niente a nessuno, è Maria, nel fondo del suo dubitare, a divenire credente e obbediente. L'obbedienza, infatti, nasce dall'esperienza di una libertà offerta.

Il secondo elemento è l'ombra: non quella della conoscenza – spiega Cacciari – che riesce a opporsi alla verità della cosa o, peggio, ad essere segno della corruttibilità della realtà (l'ombra di morte). «Una nube la cui ombra non è fonte di inganno e neppure soltanto oscura immagine della realtà vera, dell'*eîdos*, della forma incorruttibile» (p. 34). L'ombra è invece la manifestazione stessa di Dio, «è Lui come ombra nella forma dell'ombra» (p. 35). È l'onnipotenza di Dio a farsi ombra per rivelare in essa il suo splendore. L'ombra, infatti, è necessaria alla visibilità della luce, in quanto «la pura luce inghiottirebbe ogni apparire» (p. 37). E ancora, spiega Cacciari, «è per l'ombra che le cose assumono figura concreta, che il loro aspetto si definisce e si fa perciò possibile rappresentarle, dipingerle. Le cose sono all'ombra l'una dell'altra, si danno ombra reciprocamente col loro stesso esserci. La luce si incarna nell'ombra» (p. 37).

Questo Maria lo comprende pienamente: per questo si lascia penetrare da quest'ombra. Anzi, è proprio nell'umanità di Maria, all'ombra della giovane donna che la luce si fa carne. Contro ogni angelo *luciferino* che, pur portando sola luce, abbaglierebbe, l'ombra di Maria dispiega nel mondo la luce di Dio.

Così interpretati, il dubbio e l'ombra diventano momenti di grazia: il primo genera obbedienza, la seconda lascia che sia la luce a splendere senza abbagliare. Ciò che sembra imperfetto, debole e umano, per l'occhio della fede è il luogo dove Dio riesce a generare Dio nella creazione. Questo è anche lo sguardo di un filosofo che si dice "non credente".

---

# «Nulla est caritas sine iustitia»



di Andrea Drigani • Dal 4 al 7 ottobre si è svolto a Roma il XVI Congresso della *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* nel centenario del «Codex Iuris canonici» del 1917. Ai

partecipanti Papa Francesco ha inviato un messaggio nel quale scrive che la memoria della promulgazione del primo Codice di Diritto Canonico, induce a considerare il significato storico che ha avuto quella audace decisione per la vita della Chiesa. Una decisione interamente dominata dalla preoccupazione pastorale, nella consapevolezza del servizio che un diritto canonico chiaro, ordinato sistematicamente, accessibile a tutti, avrebbe potuto rendere alla cura del popolo cristiano. La scelta della codificazione (che come è noto aveva provocato qualche perplessità) segnò all'indomani della fine del potere temporale dei Papi, il passaggio da un diritto canonico contaminato, appunto, da elementi di temporalità, a un diritto canonico più conforme alla missione spirituale della Chiesa. Dopo un secolo – ha osservato Papa Francesco – non si può negare che il «Codex» pio-benedettino abbia reso un grande servizio alla Chiesa, nonostante i limiti di ogni opera umana e le distorsioni che, nella teoria e nella pratica, le disposizioni codiciali possono aver conosciuto, compresa qualche tentazione positivista, dovuta alla imitazione della soverchiante prevalenza dei codici gli ordinamenti giuridici civili dell'Europa continentale a scapito dell'equità giurisprudenziale e della consuetudine. In sostanza – continua

Francesco – la codificazione attrezzò la Chiesa per affrontare la navigazione nelle acque agitate dell'età contemporanea, mantenendo unito e solidale il popolo di Dio e sostenendo il grande sforzo di evangelizzazione. Inoltre non è da sottovalutare il ruolo della codificazione canonica nell'emancipazione dell'istituzione ecclesiastica dal potere secolare. Il «Codex» del 1917 ha dunque avuto un doppio effetto: incrementare e garantire l'autonomia che della Chiesa è propria e al tempo stesso contribuire, indirettamente, all'affermarsi di una sana laicità negli ordinamenti statali. Tuttavia – aggiunge il Papa – la ricorrenza centenaria dev'essere anche occasione per guardare all'oggi e al domani, per riacquisire e approfondire il senso autentico del diritto nella Chiesa che ha un ruolo necessario, ma di servizio. Come pure occorre riflettere su una genuina formazione giuridica della Chiesa che faccia comprendere la pastoralità del diritto canonico, la sua strumentalità in ordine alla «salus animarum», la sua necessità per ossequio alla virtù della giustizia. A tal riguardo Francesco ha citato una frase di Benedetto XVI: «Imparate a comprendere e – oso dire – ad amare il diritto canonico nella sua necessità intrinseca e nelle forme della sua applicazione pratica: una società senza diritto sarebbe una società priva di diritti. Il diritto è la condizione dell'amore». Non c'è carità senza giustizia. Papa Francesco ha poi rammentato quanto dichiarato da San Giovanni Paolo II per la promulgazione del «Codex Iuris Canonici» del 1983, cioè che il nuovo Codice rappresenta il grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico l'ecclesiologia conciliare. Questa affermazione di Papa Wojtyła esprime il capovolgimento che, dopo il Concilio Vaticano II, ha segnato il passaggio da un'ecclesiologia modellata sul diritto canonico a un diritto canonico conformato all'ecclesiologia. Perciò il diritto canonico può essere uno strumento privilegiato per favorire la recezione del Vaticano II nel corso del tempo e nel susseguirsi delle generazioni. In particolare per alcuni tra i grandi temi quali la collegialità, la sinodalità nel governo della Chiesa, la valorizzazione delle Chiese particolari, la

responsabilità di tutti i *christifideles* nella missione della Chiesa, il diritto canonico – ha concluso – può svolgere anche una funzione educativa facilitando nel popolo cristiano la crescita di un sentire e di una cultura rispondenti agli insegnamenti conciliari.

---

## Il progresso della teologia dei martiri e i martiri per il progresso della teologia



di Dario Chiapetti • Papa Francesco ha ricordato ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la promozione della Nuova Evangelizzazione in occasione del venticinquesimo anniversario della Costituzione

apostolica *Fidei depositum*, con la quale Giovanni Paolo II promulgava il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che «non si può conservare la dottrina senza farla progredire». Il pontefice ha proseguito osservando che «“custodire” e “proseguire”» la dottrina deve avvenire «con la gioia che proviene dalla speranza cristiana, e muniti della “medicina della misericordia”» e che questo è «un *compito* e una *missione*». Ebbene, per illustrare ciò il papa ha richiamato l'attenzione sulla preghiera sacerdotale di Gesù che prima di affrontare la passione e la morte prega il Padre: «questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3), in quanto è così che «si tocca il culmine della missione di Gesù». Dottrina, custodia e



progresso, missione e martirio sono termini fortemente saldati tra loro.

Quanto, in particolare, al martirio, esso è una realtà estremamente attuale, lo stesso Francesco ha canonizzato molti martiri, gli ultimi il 15 ottobre scorso. Ora, dato che, ha proseguito Bergoglio, occorre «annunciare in modo nuovo e più completo il Vangelo [...] presentare la fede come la risposta significativa per l'esistenza umana in questo particolare momento storico [...] dinanzi alle nuove sfide e prospettive che si aprono per l'umanità», occorre anche considerare, da un lato, come la teologia dei martiri stia progredendo e, dall'altro, come essi, i supremi testimoni di fede, speranza e carità facciano, e in che direzione, progredire la riflessione teologica.

Eberhard Schockenhoff nel recente *Fermezza e resistenza. La testimonianza di vita dei martiri* compie una ricognizione sui dati teologici sulla figura del martire e delinea anche i tratti di coloro che oggi vengono considerati tali dalla Chiesa.

La figura del martire – che, stando ai criteri classici, deve ottemperare ai requisiti di morte violenta, a causa dell'*odium fidei* e nella libera e consapevole accettazione della volontà di Dio – ha subito un'importante evoluzione. Come sintetizza Schockenhoff, nell'antichità era preminente l'aspetto della confessione della fede, nel medioevo, tempo di sostanziale pace per il cristiano, della quotidiana ascesi alla perfezione, nei tempi recenti della morte a causa delle *conseguenze* della fede quali principi etici, sociali e politici – in particolare pace e giustizia – a favore della promozione, tutela e realizzazione dei quali il cristiano si impegna mettendosi così in opposizione con le ideologie e i sistemi di governo. Ebbene, tale spostamento del baricentro rivela in realtà l'approfondimento teologico della coincidenza tra l'amore a Dio e l'impegno per il regno di Dio e della «pericoresi, una mutua compenetrazione di amore di Dio e di

amore del prossimo, che risulta come diretta conseguenza della rivelazione che il Dio trinitario fa di sé come amore». Tale sottolineatura riprende in realtà la prospettiva di Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino secondo cui, scrive Schockenhoff, «a fare del martire il martire non è la pena, ma soltanto la ragione per cui essa è liberamente accettata, cioè un amore portato all'estremo, per Dio e l'uomo». Questa prospettiva trova conferma nel magistero della Chiesa. Il Concilio Ecumenico Vaticano II con *Lumen Gentium* (1964) al n. 42 non parla né di professione di fede né di *odium fidei*; Giovanni Paolo II nell'omelia durante la canonizzazione di p. Massimiliano Maria Kolbe non ricorre mai all'espressione "martire della fede" ma punta tutta l'attenzione sull'aspetto di testimonianza d'amore; emblematico è anche il caso di Edith Stein la quale non fu uccisa per la sua fede cristiana ma per il suo essere ebrea ma fu canonizzata «perché – scrive Schockenhoff – sulla base della sua fede cristiana, interpretò il suo percorso di sofferenza come un essere configurata con Cristo». Francesco, col Motu proprio *Maiorem hac dilectionem* (2017), stabilendo che «L'offerta della vita [...] *propter caritatem* [...] è una nuova fattispecie dell'iter di beatificazione e canonizzazione», ha dato grande risalto alla donazione di sé per amore, pur rimanendo tale donazione formalmente «distinta dalle fattispecie *sul martirio* e *sull'eroicità delle virtù*».

Amore – debolezza – unità. L'amore come l'elemento paradigmatico e centrale nel discorso mette in risalto che il martire – come commenta Schockenhoff richiamandosi anche al prefazio della commemorazione dei martiri – «non è un virtuoso che eroicamente disprezza la morte, ma una persona debole nella quale si manifesterà l'azione della grazia di Dio» e che il movente e la conseguenza del suo abbandonarsi al nemico e, soprattutto, a Dio è l'intima unione con Questi e l'unità di tutto il genere umano (cfr. *Lumen Gentium*, n. 1). Tale unità trova reale luogo di realizzazione, ad esempio, nella comune testimonianza dei martiri appartenenti a confessioni diverse

così come *Unitatis Redintegratio* (1964) al n. 4 e Giovanni Paolo in *Ut unum sint* (1995) al n. 1 hanno autorevolmente affermato.

Ora, una figura così delineata del martire deve informare anche la teologia. Penso, ad esempio, a come ciò avvenga nella riflessione sul martirio – a cui in parte mi rifaccio di seguito – del metropolita ortodosso di Pergamo, Ioannis Zizioulas, che, come in *Lectures in Christian Dogmatics*, rinviene della suddetta realtà i caratteri propri della dinamica della *theosis* in cui i protagonisti, Dio Trinità, il martire e il nemico vengono a costituirsi nell'interrelazione di unità nella distinzione nel terzo. Il martire, lasciandosi portare via la vita, spogliato di tutto nella sua debolezza, si trova uomo nuovo, pienamente inserito nel Figlio mediante la partecipazione all'assunzione della disunità di cui il nemico si è fatto centro innervante e al riceversi interamente dal Padre fino al punto di aprire, da tale unità – lo Spirito Santo – l'accesso per il nemico alla sfera del Padre.

Amore *kenotico* e pericoretico divino-umano, assunzione in sé della distinzione nel suo configurarsi quale radicale opposizione ad ogni bene, partecipazione al risuscitamento del Figlio quale totale riceversi dall'unità col Padre sono i termini mediante cui si sta di fatto sviluppando la testimonianza cristiana così come il relativo pensare teologico. I martiri manifestano così, in virtù del loro amore e debolezza, l'effettivo attuarsi dell'*agape trinitaria nelle relazioni interpersonali*. È quest'ultima che per la teologia rappresenta, e deve rappresentare, al contempo: la realtà che informa ogni realtà da *intelligere*; la realtà, sempre disponibile, di ogni *intelligere*; la realtà che informa ogni *intelligere* e, infine, la realtà stessa da *intelligere*.

---

# La fede nella vita eterna e la permanenza della dignità del corpo anche oltre la morte



di Francesco Romano • Il mese di novembre è il tempo in cui il comune sentire, al di là di qualsiasi fede o ideologia – inclusi coloro che da non

credenti negano ogni possibilità di esistenza dopo la morte – fa rivivere in modo sensibile il legame con quanti hanno terminato la loro esistenza terrena. La visita al cimitero dei propri cari manifesta il bisogno di perpetuare la relazione con loro attraverso un gesto concreto come la preghiera, un fiore lasciato sulla tomba o un intimo pensiero. La Chiesa Cattolica lo fa con la commemorazione dei fedeli defunti. Attraverso la celebrazione liturgica ogni persona che ha varcato la soglia di questa vita diventa oggetto del ricordo e della preghiera dell'intera comunità ecclesiale.

La visita ai cimiteri in questo mese è una tradizione che coinvolge tutti, ma per i credenti vi è anche la consapevolezza che essi sono luoghi sacri che favoriscono l'esercizio e l'incremento del culto e della pietà. Potremmo dire che la commemorazione dei defunti trova il suo compimento nella visita ai cimiteri vissuta come atto di culto. L'*Ordo exsequiarum* ci ricorda che la liturgia cristiana dei defunti è una celebrazione del mistero pasquale di Cristo. In essa, la Chiesa prega perché i suoi fedeli, incorporati per il battesimo a Cristo morto e risorto, passino con Lui dalla morte alla vita e, debitamente purificati nell'anima, vengano accolti con i Santi e gli Eletti nel cielo, mentre il corpo resta in attesa della venuta di Cristo e della risurrezione

dei morti.

La Congregazione per la Dottrina della Fede il 15 agosto 2016 ha emanato l'Istruzione "*Ad resurgendum cum Christo* circa la sepoltura dei defunti e la conservazione delle ceneri in caso di cremazione". L'Istruzione per sua natura non ha valore di legge, è un atto amministrativo che ha per scopo di chiarire le leggi e indicare le modalità con cui portarle a esecuzione. Pertanto, l'Istruzione *Ad resurgendum cum Christo* recepisce le formulazioni giuridiche espresse nei cann. 1176 §3, 1184 §1, 2°, 1205, a proposito della inumazione e della cremazione, e affonda le radici nel *Depositum fidei* dove la morte esprime il senso cristiano, il corpo è il tempio dello Spirito Santo da cui deriva la sua dignità, la sepoltura dei corpi richiama il significato cristiano sul modello della sepoltura di Cristo, espressione della fede nella risurrezione e punto di riferimento per il ricordo e la preghiera.

Un fenomeno che sembra essere sempre più di tipo culturale e che continua a trovare grande diffusione in tutto il mondo è la cremazione. L'Istruzione *Ad resurgendum cum Christo* vuole aiutare i fedeli a comprenderne il significato all'interno della Tradizione della Chiesa e del suo costante insegnamento.

La Chiesa non ha mai condannato in assoluto la cremazione come tale, anche se è stata sempre ferma nel vietarla per le motivazioni contrarie alla fede cristiana dei sostenitori. Il Codice di Diritto Canonico del 1917 esprimeva riprovazione per la cremazione (can. 1203 §2) e privava della sepoltura ecclesiastica chi ne avesse fatto la scelta (can. 1240 §1, 5°). Una svolta rispetto allo stretto divieto del Codice di Diritto Canonico del 1917 avviene con l'Istruzione *Piam et constantem* emanata dalla Congregazione del Sant'Uffizio e approvata da Paolo VI il 5 luglio 1963 in deroga ai suddetti canoni. Il testo dell'Istruzione sottolinea che la cremazione non è intrinsecamente cattiva o di per sé contraria alla religione cristiana, essa non tocca l'anima e non impedisce all'onnipotenza di Dio di ricostruire il corpo. La Chiesa ha

sempre inculcato la pia e costante consuetudine della inumazione dei cadaveri mettendone in evidenza il significato simbolico e religioso e comminando pene canoniche contro coloro che ne osteggiavano la prassi per animo avverso ai costumi cristiani, alle sue tradizioni, ai dogmi sull'immortalità dell'anima e sulla resurrezione dei morti. Questa intenzione, sottolinea l'Istruzione, "era evidentemente un fatto soggettivo, sorto nell'animo dei fautori della cremazione e oggettivamente non collegato alla cremazione stessa".

Il decreto *Ritibus exsequiarum* promulgato dalla Sacra Congregazione per il Culto Divino il 15 agosto 1969 precisava che i riti, soliti a farsi nella cappella del cimitero o presso la tomba, possono compiersi nella stessa sala crematoria, purché si evitino i pericoli dello scandalo e dell'indifferentismo religioso. Insomma, la cremazione non è semplicemente tollerata né, per sceglierla, si esige ancora una giusta causa. Con l'Istruzione *Piam et constantem* la Chiesa non ha cambiato la sua linea dottrinale sulla cremazione, anzi riafferma la preferenza per l'inumazione perché esprime meglio il significato cristiano della sepoltura nei cimiteri, la fede nella risurrezione della carne, l'onore dovuto al corpo e il ricordo che il Signore stesso fu sepolto. Nel contempo viene sottolineata la presa di distanza da scelte dettate da ragioni contrarie alla dottrina cristiana.

Direttamente connessa alla questione della cremazione è il luogo della conservazione delle ceneri per la tendenza sempre più frequente a disperderle o a conservarle nelle abitazioni. La Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti nel *Direttorio su Pietà popolare e liturgia* pubblicato il 7 dicembre 2001 chiede che "in relazione a tale scelta si esortino i fedeli a non conservare in casa le ceneri dei familiari, ma a dare a esse consueta sepoltura, fino a che Dio farà risorgere dalla terra quelli che vi riposano e il mare restituisca i suoi morti".

La Conferenza Episcopale Italiana il 2 novembre 2011 ha pubblicato la seconda edizione in lingua italiana del *Rito delle esequie*, dove in *Appendice* riserva uno spazio dal titolo *Esequie in caso di cremazione*. Con essa si vuole ricordare che la Chiesa, anche se non si oppone alla cremazione dei corpi quando non viene fatta in *odium fidei*, continua a ritenere la sepoltura del corpo del defunto la forma più idonea a esprimere la fede nella risurrezione della carne, ad alimentare la pietà dei fedeli verso coloro che sono passati da questo mondo al Padre e a favorire il ricordo e la preghiera di suffragio da parte di familiari e amici.

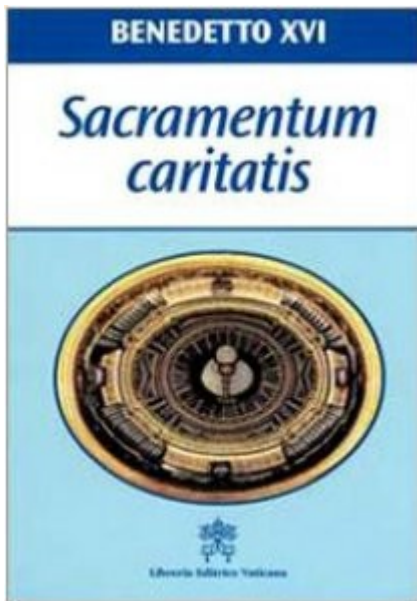
Le esequie devono precedere la cremazione, salvo casi del tutto eccezionali in cui il Vescovo diocesano deve esprimere il suo giudizio sull'opportunità di celebrarle alla presenza dell'urna con le ceneri, tenendo conto delle circostanze concrete di ciascun caso, nel rispetto dello spirito e del contenuto delle norme canoniche e liturgiche. Eccezionalmente anche riti previsti nella cappella del cimitero o presso la tomba si possono svolgere nella stessa sala crematoria. Di particolare rilievo è l'affermazione che la cremazione si ritiene conclusa solo al momento della deposizione dell'urna nel cimitero, luogo della memoria, di culto e di pellegrinaggio. Di converso, La Chiesa dichiara la contrarietà per la conservazione dell'urna nell'abitazione, ma soprattutto per la dispersione delle ceneri che possono sottintendere concezioni panteistiche o naturalistiche. Inoltre, lo spargimento delle ceneri o le sepolture anonime impediscono la possibilità di esprimere con riferimento a un luogo preciso il dolore personale e comunitario.

Nel mese di novembre con le manifestazioni di fede dei credenti e le usanze anche di quanti non lo sono, il pensiero accomuna tutti nel ricordo dei defunti. Riti sacri e usanze, nel modo loro proprio, sono fonte di speranza e di conforto perché, comunque la si pensi, la morte non riesce a rompere i legami tra vivi e morti, anzi il ricordo si fa presenza e la speranza esigenza di uno spiraglio che giustifichi una prospettiva di futuro, benché inconfessabile, anche per chi

non si sente sostenuto dalla fede.

---

## La comunione spirituale oggi



di Francesco Vermigli • Appartiene alla tradizione della Chiesa una pratica «raccomandata da santi maestri di vita spirituale» (papa Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis*, 55); pratica il cui riferimento magisteriale più solido e antico si direbbe un brano del cap. VIII del Decreto tridentino sul sacramento dell'eucarestia (DH 1648). Così recita quel passaggio di un capitolo che Trento dedica all'«uso» di tale sacramento: «quanto all'uso [dell'eucarestia] poi, i

nostri padri distinsero giustamente e saggiamente tre modi di ricevere questo santo sacramento. Insegnarono, infatti, che alcuni lo ricevono solo *sacramentalmente*, come i peccatori; altri solo *spiritualmente*, e sono quelli che mangiando quel pane celeste solo con un atto di desiderio, per la fede viva, «che opera per mezzo della carità», ne traggono frutto e vantaggio; i terzi lo ricevono *sacramentalmente e insieme spiritualmente*, e sono coloro che prima si esaminano e si preparano in modo da accostarsi rivestiti dell'abito nuziale a questa stessa mensa divina».

La linea che viene proposta da Trento per quanto attiene alla comunione non sacramentale, appare dunque quella del *votum*: si comunicano soltanto spiritualmente coloro che mediante la fede, con un atto di desiderio si uniscono al corpo di Cristo; evidentemente in ragione dell'esistenza di impedimenti alla comunione sacramentale, che pure Trento non specifica. Dal



dettato tridentino emerge un'interessante alternativa tra coloro che si comunicano soltanto sacramentalmente e coloro che lo fanno solo spiritualmente: si noti che solo sui primi viene dato un giudizio negativo; nel momento in cui si dice che quelli che si comunicano solo sacramentalmente, lo fanno come i peccatori, cioè senza trarre beneficio dal sacramento, perché – si direbbe con Paolo – «chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore» (1 Cor 11,27).

Come sopra accennava Benedetto XVI nel brano tratto dalla *Sacramentum caritatis*, questa pratica può vantare dalla propria parte una quantità innumerevole di maestri spirituali: essi – in coerenza a quello che rileviamo a Trento – si concentrano sul carattere oblativo dell'atto di comunione spirituale e sul desiderio di unirsi al corpo di Cristo, in presenza di qualcosa che impedisce la comunione sacramentale. Così, nella preghiera tradizionale per la comunione spirituale si notano due elementi preponderanti: innanzitutto, che questo atto di desiderio non potrà essere indeterminato, come un generico voto di unirsi spiritualmente a Gesù, ma dovrà essere precisato come anelito ad unirsi al corpo di Cristo: «Gesù mio, io credo che sei realmente presente nel Santissimo Sacramento». Quindi, si nota che ci si comunica spiritualmente per l'esistenza di impedimenti ad accedervi sacramentalmente: «Poiché ora non posso riceverti sacramentalmente, vieni almeno spiritualmente nel mio cuore». Da queste parole (soprattutto da "poiché ora non posso..." e "vieni almeno...") sembra sia da derivare che tale desiderio reca con sé l'impegno a comunicarsi sacramentalmente non appena possibile; non appena, cioè, vengano a cadere quegli stessi impedimenti che ostano alla comunicazione al corpo sacramentale di Cristo.

Per quanto non abbiamo qui intenzione di affrontare in maniera diretta la questione, il tema della comunione spirituale è rientrato in campo recentemente nel dibattito ecclesiale. Ci si è chiesti se non sia il modo di partecipare al mistero di

Cristo per coloro che non possono ricevere sacramentalmente il suo corpo, a causa della loro condizione di vita. Così, ad esempio, Benedetto XVI nel discorso tenuto il 2 giugno 2012 al parco di Bresso per la Giornata Mondiale delle Famiglie di Milano: «Poi è anche molto importante che sentano che l'Eucaristia è vera e partecipata se realmente entrano in comunione con il Corpo di Cristo. Anche senza la ricezione "corporale" del Sacramento, possiamo essere spiritualmente uniti a Cristo nel suo Corpo». Ci pare però di notare che l'abituale approvazione e addirittura promozione della comunione spirituale – come desiderio autentico di comunicarsi al corpo di Cristo in presenza di impedimenti che si ritengono temporanei – richiede in questi casi una ricalibratura; dal momento che qui gli impedimenti non sono temporanei, ma legati ad una condizione di vita.

Forse un antico assioma della teologia cattolica può venire in soccorso a questi argomenti. È il principio siglato dalla formula latina: *Deus non alligatur sacramentis*; quella formula, cioè, che dichiara che la grazia divina può comunicarsi e agire al di fuori di una vita sacramentale ordinaria (cfr. *Summa theologiae*, III, q. 68, a. 2, *Resp.*). A tutto questo si lega anche la questione non meno cruciale se la partecipazione attiva e piena alla celebrazione eucaristica debba di per sé richiedere la comunione al corpo sacramentale di Cristo. Ci pare allora che percorrere la strada della comunione spirituale abbia a proprio fondamento un'idea grande e decisiva: la libertà di Dio di salvare e di comunicare la propria grazia in maniera insondabile e misteriosa.