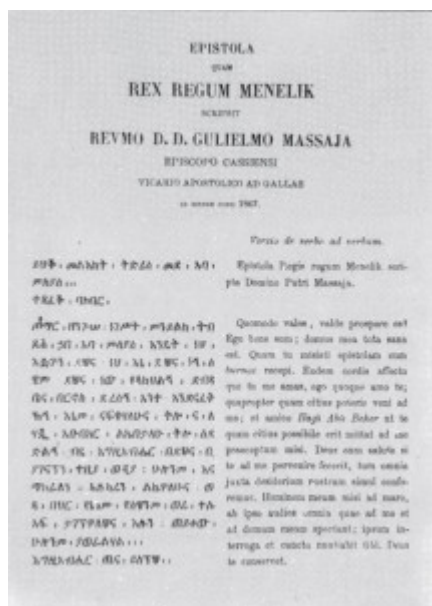


Il Cardinal Massaja e la missione della Chiesa nell'Etiopia e nell'Eritrea del XIX secolo



di Mario Alexis Portella • C'è un proverbio africano che dice: fino a quando il leone è proprietà degli storici, la storia della caccia appartiene sempre al cacciatore. In altre parole, la storia molto spesso è un *fatto*, narrato e interpretato dal potere dominante, o dai vincitori del momento, in un modo che più si adatta alle loro esigenze e meglio glorifica le loro gesta. Guglielmo Massaja è probabilmente uno dei più fraintesi

missionari cattolici dei tempi moderni. Su di lui sono state espresse valutazioni, sulla base di pregiudizi, ingiusti ed immeritati. Egli è stato accusato di disprezzo verso la popolazione indigena perché avrebbe cercato di eliminare il rito Ghe'ez durante i suoi 35 anni di missione in Abissinia, incoraggiando, di conseguenza, la colonizzazione italiana dell'Eritrea a partire dal 1890, e spianando così la strada all'invasione dell'Etiopia del 1935. Queste tesi tanto offensive quanto superficiali ed erronee hanno letteralmente "sepolto" la sua eccezionale testimonianza di carità cristiana e sacrificio personale verso gli etiopi e gli eritrei. Tale mistificazione storica è stata anche utilizzata strumentalmente da Benito Mussolini per la sua propaganda tesa a giustificare l'invasione dell'Etiopia.

Nei suoi 35 anni di missione Mons. Massaja, come Vicario degli Oromo, con vigile prudenza incoraggiò gli indigeni cristiani a

custodire i loro antichi valori religiosi e culturali e promosse i rapporti diplomatici tra Abissini e Italiani. La portata del suo ministero si evidenzia anche nel sostegno offerto all'unità tra ortodossi e cattolici, come attesta la sua documentata proposta *Progetti di protezione e di dimora per i pellegrini abissini a Gerusalemme* del 21 febbraio 1851. In questo testo, il Massaja affermava che sarebbe stata auspicabile creare a Gerusalemme una sede per accogliere i pellegrini abissini che ogni anno affluivano per venerare i luoghi santi, perché, col tempo, tale iniziativa avrebbe potuto diventare un mezzo assai efficace per realizzare la riconciliazione tra gli Abissini e la Chiesa Cattolica e la civiltà europea. In realtà, anche dopo il suo definitivo esilio dall'Abissinia (1879), continuò i suoi sforzi diplomatici a difesa di Etiopi ed Eritrei, ad es., quando spese molte delle sue energie affinché l'Ospizio di S. Stefano degli Abissini a Roma (dentro la Città del Vaticano) – monastero che dal 16° sec. ospitava pellegrini e monaci ortodossi – non venisse trasferito in un altro edificio di proprietà del governo italiano, che intendeva confiscarlo illegalmente.

Al suo arrivo in Etiopia, il missionario capì che avrebbe dovuto confrontarsi con un popolo profondamente ed esclusivamente legato alla propria tradizione religiosa. Va inoltre sottolineato che Mons. Massaja, nell'affrontare una forte opposizione in regioni controllate dalla Chiesa ortodossa, era sempre costretto ad operare in incognito e ad astenersi dal compiere le sue funzioni sacerdotali in pubblico.

Come i santi monaci della tarda antichità della società di Aksum, anch'egli fu un missionario itinerante: si recava da un luogo all'altro a piedi scalzi, non di rado attraverso terreni rocciosi o ricoperti di spine pungenti e si trovò a dover dormire di notte nel deserto, tra due fuochi, per proteggersi dagli animali selvatici. Mons. Massaja imparò la lingua

indigena in modo da essere il più vicino possibile al popolo. A volte viaggiava in incognito, travestito da commerciante così da poter acquistare schiavi indigeni al fine di rendere loro la libertà. Una delle caratteristiche distintive di questo uomo santo fu che, come gl'infermieri professionali in un mondo privo di ospedali e medici, egli divenne effettivamente il solo medico che potesse prestare l'aiuto necessario per guarire gli indigeni affetti da malattie contagiose. Quest'opera più di una volta gli è quasi costata la vita.

Massaja e dintorni degli Oromo (Galla)

Durante l'epoca *Zamana Masfint* o *epoca dei Principi*, il potere degli Amhara e dei Tigrini fu indebolito e minacciato dagli Oromo, ma i capi e le popolazioni di queste due regioni cercarono di ripristinare e rafforzare la stabilità del regno cristiano, e, in unione con la Chiesa, combatterono compatti i Galla pagani. Pur avendo conquistato territori a sud dei laghi del Rift Valley e cacciato dal loro territorio o incorporato i popoli Amhara e Agau, i Galla erano oltremodo divisi. Dal 18° secolo, gli imperatori etiopi ci cominciarono a contare sempre di più sulle truppe Galla, curando che lentamente i loro capi sostituissero nella corte la nobiltà del Tigrini e Amhara. La corte imperiale, quando si installò al Gondar (nord-ovest), e quindi venne dominata dalla mentalità dei Galla, le cui figlie gli imperatori avevano sposato, non rappresentò più il cristiano semitico-etiope e non fu più in grado di fornire il tessuto connettivo del paese. Tuttavia, anche se intorno alla metà del Settecento i fattori che in precedenza dividevano il paese avevano trionfato, i Galla non riuscirono ad assumere il potere assoluto a causa della mancanza di una unificazione "ideologica".

Socialmente e politicamente gli Oromo si basavano su di un raffinato sistema di organizzazione sociale. La classe dirigente aveva i poteri di unico organo esecutivo, in quanto il potere legislativo era esercitato dall'assemblea di

ciascuna delle tribù confederate, i cui membri erano scelti dal popolo sulla base della loro idoneità. Dopo la loro migrazione verso il sud, gli Oromo abbandonarono questo tipo di organizzazione sociale a favore di un sistema monarchico, simile a quello in vigore tra le pre-esistenti popolazioni dei nuovi territori. Il risultato di questa trasformazione del sistema politico fu la costituzione nella prima metà del 19° secolo, di cinque nuovi regni in Galla. Le cinque regioni nella zona bagnata dal fiume Gibe erano Jimma, Gomma, Gumma, Ghera e Limmu-Ennaria; questo era l'esatto territorio in cui il Mons. Massaja fonderà le sue missioni principali.

Per quanto riguarda l'aspetto spirituale, gli Oromo trovarono nei nuovi territori tradizioni religiose non troppo diverse dalle loro, oltre alle religioni tipicamente africane; tra gli altri elementi fondanti ricordiamo l'esistenza di una divinità superiore e una serie di divinità inferiori; la presenza di spiriti buoni e cattivi residenti nei corsi d'acqua, in alberi secolari, e nelle vette delle montagne; i sacrifici di animali presieduti da sacerdoti; l'assenza di templi o raffigurazioni di divinità; il ruolo del sacerdote sciamano tribale invocava alcuni fenomeni naturali, ecc. Dopo la creazione di nuovi territori e dopo il contatto con i commercianti islamici, la classe dirigente Oromo adattò l'Islam al benessere politico ed economico della popolazione; alcuni piccoli gruppi di cristiani sopravvissero. Fu proprio questo complesso religioso e microcosmo diversificato a porre le sfide più impegnative a Massaja nella sua evangelizzazione.

Il coinvolgimento politico di Massaja

Il così detto coinvolgimento politico del Massaja si verificò, come sostiene Tewelde Beyene, nel periodo dello Scioa (18688 – 1879). Al suo ritorno da un breve soggiorno europeo dopo l'esilio, Massaja partì per lo Scioa (che in teoria era un territorio vassallo dell'Imperatore Yohannes IV), con lo scopo unificare le sue missioni del Sud. Egli fu di fatto costretto da Menelik II, re di questa provincia, a rimanere con lui come

consigliere reale. È nel contesto dei rapporti fra il re dello Scioa, aspirante al trono imperiale, ed il governo italiano, che in qualche opera storiografica si accenna ad un presunto coinvolgimento di Mons. Massaja nell'espansione della politica coloniale italiana. Un anno prima dell'inizio del periodo Scioa, egli era in esilio, in attesa dell'autorizzazione di Menelik II a tornare nel suo paese per riprendere la sua attività. Con una lettera il re concesse al vescovo il passaggio per lo Scioa lungo la costa settentrionale del Mar Rosso, via Zeila, dove i nuovi missionari cappuccini, Taurino e Ferdinando, attendevano con ansia il suo ritorno in Abissinia.

È in questo periodo, soprattutto dopo che egli aveva acquistato armi da fuoco, che il ruolo di Massaja fu erroneamente interpretato, in quanto la sua azione appariva come una provocazione verso gli abissini ed i britannici. Il governatore di Zeila era il capo musulmano Abu Beker, un amico del re Menelik. L'8 agosto 1867 Massaja, desiderando chiarire alcune questioni, scrisse a Padre Domenic de Castelnaudary da Roma, dicendo:

“La famosa lettera che io aspettavo dal re dello Scioa è arrivata. Come il re mi aveva assicurato, egli mi ha dimostrato molto rispetto; io non voglio perdere l'occasione d'aprire la strada, tanto più che i due missionari, Padri Taurino e Ferdinando, hanno dovuto attendere per qualche tempo. Credo che si debbano sciogliere tutti i dubbi e partire al più presto... Quando ho lasciato Zeila, mi è stato chiesto da Abu Beker di accompagnar [lo e] acquistare per lui qualche arma da fuoco a doppia canna. Ho accettato un tale compito perché ho potuto chiedere così una notevole somma di denaro ad Abu Beker per l'intero costo del viaggio. [E] dato che aveva un numero illimitato di autorità doganali di frontiera, ho pensato che avrebbe potuto darmi un paio di centinaia di franchi”.

“Il governatore di Aden, credendo che io stessi per partire

verso l'interno dell'Etiopia, mi ha proposto di unirmi ad una spedizione militare che ben presto sarebbe stata inviata in Abissinia. L'offerta era molto interessante soprattutto perché, presumendo che le truppe inglesi avessero sconfitto Tewodros (conoscendo io la loro consistenza politico-militare e quella del nemico), sarebbe stato più facile per me rientrare a Gojjiam nel Galla. Ma, dopo attenta riflessione, ho rifiutato l'offerta. Una guerra con gli stranieri, già di per sé odiosa ad una qualsiasi popolazione locale, lo è ancor di più in Africa, dove il sentimento di indipendenza promosso dagli Inglesi ha messo radici in quelle genti che preferirebbero essere dilaniate piuttosto che arrendersi. Io, dunque, unendomi agli inglesi, avrei dato l'impressione di stare dalla loro parte."

"E, di conseguenza, dato che il mio stato di missionario cattolico era noto in tutta l'Abissinia, saremmo incorsi non solo io personalmente ma anche l'intera missione nell'odio di quelle popolazioni. Inoltre, il contatto avuto con Menelik ed i quasi-conclusi accordi con Abu Beker mi hanno legato tanto che non ero in grado di rompere i legami senza espormi personalmente a future molestie e rappresaglie. L'autorità britannica rimase convinta da questi motivi e comprese che il mio rifiuto era prudente. Gli inglesi dopo mi chiesero soltanto se avrei potuto portare nello Scioa alcune lettere della Regina Vittoria e dei suoi Ministri che davano a Menelik consigli e istruzioni segrete sulla guerra, cosa che ho accettato di fare".

E' interessante osservare che Tewodros, in questo momento ben determinato del suo potere imperiale sull'Etiopia, non era riuscito ad ottenere la tecnologia occidentale ed esperti europei necessari per costruire gli armamenti avanzati di cui il paese necessitava. Pertanto, l'imperatore costrinse i missionari europei, dopo averli imprigionati, a costruire cannoni ed altre armi. Tewodros riuscì, in tal modo, a procurarsi la più grande artiglieria di cannoni della storia

etiopica.

L'opera monumentale di A. del Boca, *Gli italiani in Africa orientale*, ha dimostrato che la persona di Massaja come "precursore del colonialismo Italiano" è una mera invenzione della storiografia sulle campagne italiane in Etiopia. Il suo coinvolgimento fu molto limitato, perché rifiutò di diventare intermediario e sostenitore di un'aggressiva industria commerciale italiana in Eritrea. In realtà Massaja non avrebbe avuto alcun contatto con l'Italia fino al 1872, dopo l'unificazione italiana. La politica dello stesso stato italiano, la cui piena unità non si realizzò fino al 1879, ignorò del tutto l'Etiopia. Del Boca ha scritto che fino agli ultimi giorni del governo di unità nazionale, il governo di destra era totalmente assorbito da questioni interne, che erano molto più urgenti. L'Africa non interessava ancora alla politica italiana. Con il passaggio del potere dalla destra alla sinistra nel 1879 il governo si concentrò ancor di più sui suoi problemi di politica interna che sul suo programma di espansione.

È importante ricordare che fu il lazzarista Giuseppe Sapeto ad incoraggiare gli italiani a prendere immediatamente il controllo del Mar Rosso, e quindi ad esercitarlo in Abissinia per contrastare la dominazione britannica. L'apertura del Canale di Suez da parte dei francesi nel 1869 dette impulso alla colonizzazione italiana. Il Canale di Suez divenne il centro attrattivo del nuovo imperialismo europeo basato sull'esportazione di capitale, e gli inglesi ben presto riuscirono ad ottenerne il controllo. Dopo l'unificazione d'Italia nel 1861, una petizione fu presentata prima alla Camera dei Deputati, che incoraggiava l'Italia ad imporre una sua forte presenza nella regione del Mar Rosso. Nel febbraio 1863, al Sapeto, che aveva già abbandonato il suo ministero sacerdotale, per iniziare la carriera diplomatica "fu affidata dal Ministero dell'Agricoltura, dell'Industria e del Commercio una missione in Egitto, al fine di valutare l'impatto che

l'apertura del canale avrebbe potuto avere sull'economia nazionale".

L'apertura del canale cambiò il Mar Rosso in una rilevante via marittima che collegava l'Europa con il Medio ed Estremo Oriente, senza dover più circumnavigare l'Africa. La nuova importanza strategica del Mar Rosso alimentò la concorrenza per il suo controllo tra gli inglesi ed i francesi. In pratica, la presenza politica di inglesi e francesi della regione si manifestò con *"una forza in grado di esercitare una notevole influenza sulle strategie dei missionari italiani, che inevitabilmente furono portati a fare affidamento su queste potenze – e non sulla loro patria – per sostegno e protezione"*. Sapeto, che intendeva mostrarsi fedele alla sua patria, *"chiese all'Italia di stabilire una presenza 'sulla rotta marittima' e concluse nel novembre 1869 l'acquisto dal Sultano della Baia di Assab, nominalmente da parte della Compagnia Navale Rubattino, con l'assenso ed il danaro del governo italiano (8.000 talleri di Maria Teresa)."* Quindi, per la prima volta, gli italiani non solo conseguirono un cospicuo interesse economico nel Mar Rosso, ma, furono spinti dalle circostanze a colonizzare l'Etiopia e l'Eritrea.

E' anche importante ricordare che Mons. Massaja ebbe a confrontarsi con l'instabilità politica dello regione Scioa mentre cercava di ristabilire la piena comunione tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa di Roma. Volendo egli dedicarsi esclusivamente al suo ministero pastorale, aveva capito che non aveva altra scelta che quella di contribuire a questa politica italiana per continuare la sua missione. Nel frattempo, Menelik, che si avvaleva in larga misura della sua consulenza religiosa e diplomatica, cercò anche il sostegno delle grandi potenze europee al fine di realizzare il suo sogno imperiale, e Massaja dovette costantemente affrontare l'oscillare della politica del giovane re dello Scioa. *"Dopo la gioia ufficiale del suicidio di Tewodros [nel 1868], e la proclamazione di un giorno festivo, Menelik, discutendo con*

Massaja, affermò che era addolorato per la morte dell'imperatore, che era stato come un secondo padre per lui. Sorpreso, Massaja gli chiese perché allora avesse ordinato la festa per celebrare la sconfitta e la morte di Tewodros. [Il re] rispose 'per soddisfare i sentimenti della gente... fosse stato per me, avrei dovuto andare in un bosco a piangere'".

Nel 1870/71, Menelik mandò una delegazione diplomatica al regno d'Italia. Il capo della delegazione era Abba Michael, imprenditore ambizioso e orditore di intrighi, che portò una lettera indirizzata a Vittorio Emanuele II, nonché una sintesi delle lettere firmate da Massaja. I due testi originali erano in amarico. A Massaja fu chiesto di tradurli ambedue e firmare il secondo. Il cappuccino prima cercò di dissuadere il re dal farsi coinvolgere in questi rapporti diplomatici, soprattutto perché non si fidava di Abba Michael. Benché riluttante, successivamente cedette perché irritato dall'aumento degli insulti degli italiani contro il papa durante le vicende militari del 20 settembre 1870, in cui gli Stati Pontifici vennero sottratti al pontefice. In tal modo, egli impiegò un'equa dose di prudenza nel testo da firmare.

Massaja scrisse a Emanuele II dicendo che era lieto che il governo italiano *"stringesse relazioni con il popolo abissino"*, e che *"il regno dello Scioa era ancora il migliore di tutta l'Abissinia, poiché vi era là un po' di tranquillità e d'ordine."* Concluse dicendo che, se il governo di Roma avesse sostenuto l'aspirazione di Menelik di instaurare un ragionevole rapporto tra Italia e Scioa, *"con il tempo forse qualcosa di più solido si sarebbe potuto stabilire tra i due paesi."* In queste lettere non si fa menzione di una concessione di territorio o di qualsiasi altra concessione. Va inoltre sottolineato che molte delle lettere del Massaja venivano intercettate da massoni e anti-clericali, che a loro volta li pubblicavano in riviste italiane distorcendo le sue parole, facendolo apparire come un oppositore del papa di Roma e schierato con il re ed il partito liberale che aveva

recentemente spogliato degli Stati Pontifici il Romano Pontefice. Non dobbiamo dimenticare che gli interessi italiani in Abissinia continuavano ad essere facilitati dall'accordo del Sapeto con il Sultano di Rahaita nel 1869 e, poi, nel 1879 e nel 1880. Questo accordo includeva il possesso da parte dell'Italia della Baia di Assab e, di conseguenza, le attività della Compagnia navale Rubattino, trasferite in quel territorio, significarono una colonizzazione italiana di fatto nel 1882. Avviata così la sua impresa coloniale in Africa, l'Italia concluse un patto di pace e amicizia con Mohamed Hanfire, Sultano di Assab, il 15 marzo 1883.

Nel 1879, il governo italiano, con Agostino de Pretis, che divenne sostenitore della Società Geografica Italiana e delle sue campagne di colonizzazione, sviluppò un approccio politico che richiedeva una maggiore apertura del commercio con l'Africa. Ben conoscendo l'accresciuta consistenza delle relazioni del Massaja con il Re dello Scioa, decise di promuovere il missionario al rango di Grande Ufficiale dell'Ordine dei Santi Maurizio e Lazzaro, e gli chiese di negoziare un trattato di amicizia e di commercio nominandolo delegato alla stesura del suddetto trattato. Fu una perdita di tempo perché Massaja era in esilio per volontà dell'imperatore Yohannes. Che cosa era successo? Nel corso del primo semestre del 1878, Menelik, nella sua marcia verso il trono imperiale, fu sconfitto da Yohannes, che impose alcune gravose condizioni per la riconciliazione, tra cui la resa dei delegati imperiali e l'espulsione di Massaja dall'Abissinia.

Nel suo consolidamento di uno stato cristiano sotto la Chiesa ortodossa, Yohannes *"vietò ai missionari europei di operare in Etiopia, dicendo loro che l'Etiopia accettava solo S. Maria di Sion e gli insegnamenti di Gesù Cristo ("በዓለ ልዩ ልዩ በሥላሞ ስር ስለሚገኙ ገቢያት ለሥላሞ ብቻ ተክሎ ስለሚገኙ ለክርስቲያን ስለሚገኙ ገቢያት ስለሚኖሩ ስለሚሆኑ ስለሚሆኑ ስለሚሆኑ ስለሚሆኑ' libero dall'imperatore").*" Il Patriarca copto, Abune Salama fece di tutto per vietare ai missionari cattolici di svolgere il loro apostolato in Etiopia. Per esempio, dopo aver esiliato il Santo Giustino De Jacobis dal

Gondar nel 1854, si recò a Mettema dove il Governatore ricevette una lettera in arabo da Salama: *“Io, Abune Salama, ti invio De Jacobis; fa’ tutto il possibile per assicurarti che egli non fugga e non ritorni nel suo paese; imprigionalo, fa’ quello che più ti piace, segretamente fallo sparire in modo che non sia mai più visto.”* Questo provvedimento, anche se era avvenuto precedentemente durante il regno di Tewodros, continuò sotto l’amministrazione di Yohannes. Quindi, il 35° anno dell’epoca di Massaja in Abissinia si concluse nell’ottobre del 1879.

In una battaglia contro il Mahdi, Yohannes, dopo essere stato ferito, nominò Ras Mengesha suo erede al trono. Dopo la sua morte, Mengesha non fu riconosciuto come figlio ed erede di Yohannes. Il Tigrai fu devastato dalle lotte dei vari membri della famiglia imperiale contro Mengesha e fra di loro. Menelik trasse vantaggio dal disordine del Tigrino, e, dopo che gli Italiani avevano occupato Hamasien (una regione che Yohannes IV aveva donato a Ras Alula), e fu proclamato imperatore di Etiopia con il nome di Menelik II. Menelik quando successe a Yohannes, raddoppiò letteralmente le dimensioni del territorio Etiopico sotto il suo controllo, comprese quelle aree che erano state occupate dai colonizzatori europei nella regione del nordest. Fu a causa di questa espansione che i semi cristiani piantati da Massaja si estesero contemporaneamente all’Abissinia, si estesero, insomma, a quella che infine sarebbe diventata la moderna Etiopia.

Il nuovo imperatore accettò di firmare il Trattato di Uccialli con lo stato italiano il 2 maggio 1889, con il quale, tra le altre cose, l’Italia *“riconobbe ufficialmente Menelik come imperatore di Abissinia e garantì anche al suo stato l’esonero dalle imposte di dogana per le merci che transitavano per il porto di Massaua”*. Il patto riconobbe allo stato italiano i territori del nord Etiopia: Bogos, Hamasen e Akele Guzay (la moderna Eritrea e il nord Tigray) in cambio di

una somma di denaro e la fornitura di 30.000 moschetti e 28 cannoni. Alcuni moderni studiosi sostengono che Menelik mostrava scarso se non proprio alcun interesse per il territorio dell'Eritrea oltre il Mereb. In realtà, egli fu anche accusato di *“cospirare con gli italiani, che avevano proceduto ad occupare l'Altopiano e a colonizzare l'Eritrea con la sua approvazione”*.

Per quanto riguarda il così detto ruolo del Massaja nella colonizzazione italiana, c'è da osservare che non è suffragato da alcuna prova concreta, ma si tratta piuttosto di una congettura basata su circostanze storiche. Il fatto è che, ai sensi dell'articolo 17 del Trattato di Uccialli, il sovrano dell'Etiopia doveva svolgere tutta la politica estera attraverso lo stato Italiano, rendendo così di fatto l'Abissinia un protettorato Italiano, 10 anni dopo che il Massaja era stato definitivamente esiliato! La versione amarica, però, dice che il sovrano *“può”* e non *“deve”*. Di conseguenza, lo stato italiano prese l'iniziativa di invadere l'Abissinia e colonizzarla, al fine di risolvere questa discrepanza tra *“deve”* e *“può”*.

Solamente dopo l'ultimo esilio (a molti mesi di distanza da questi avvenimenti), Massaja venne a sapere che il governo italiano lo aveva cercato per affidargli il ruolo di negoziatore del trattato di amicizia e commercio. Massaja rassegnò le dimissioni dal suo ufficio di Vicario Apostolico degli Oromo il 23 maggio 1880, in favore del suo co-adiutore, Mons. Cahagne Taurin. In un clima di diffusa e universale venerazione, il vecchio fondatore del Vicariato di Oromo si ritirò nel convento dei cappuccini di Frascati, dove si trovano le sue memorie. Il 10 novembre 1884, fu elevato al Sacro Collegio dei Cardinali dal Papa Leone XIII, e morì il 6 agosto 1889 (all'età di 81 anni) a Cremano (Napoli).

L'eredità di Massaja

La morte di Yohannes ridusse l'influenza del Tigrai sul

governo etiopico e aprì agli italiani la strada per occupare più distretti precedentemente detenuti dai nobili del Tigrai. Le annessioni effettuate dagli italiani in questo periodo alla fine portarono alla creazione della colonia dell'Eritrea e alla definitiva sconfitta di Adua ad opera dell'imperatrice Tai'tu nel 1896. La nobiltà manteneva l'influenza sulla corte imperiale, anche se non al livello goduto sotto Yohannes. I discendenti di Yohannes governarono il Tigrai come principi ereditari fino alla rivoluzione etiopica, e la caduta della monarchia nel 1974 pose fine definitivamente al loro potere. Menelik, dopo la vittoria su Yohannes, estese l'impero a sud. E così si formò la moderna Etiopia che noi conosciamo. Nel corso degli eventi storici che abbiamo tracciato, Massaja si trovò ad avere rapporti con tre diversi imperatori, e sempre consigliò agli italiani di trattare con gli etiopi con le armi della diplomazia e non con la forza.

La reputazione del Cardinale Guglielmo Massaja fu infangata in alcuni ambienti che presentavano fatti senza conoscere la verità o una verità senza conoscere i fatti. Nel 1939, Mussolini fece girare il film *Abune Massias*, che narrava la vita del missionario Cappuccino in Abissinia. Il film fu utilizzato per promuovere e giustificare l'invasione italiana dell'Etiopia nel 1935 sostenendo che il fine principale degli italiani era di portare agli etiopi la civiltà ed il cristianesimo, anche se in realtà quei popoli erano già stati civilizzati e cristianizzati molto prima. Come le monarchie medievali che in Etiopia cercavano di utilizzare *uomini santi*, cioè i monaci, a proprio vantaggio, ma generalmente fallirono nel loro intento, allo stesso modo Mussolini strumentalizzò la fama di questo *uomo santo* dopo la sua morte. E, come tanti santi uomini del passato, Massaja dovette soffrire in vita per mano di funzionari civili ed ecclesiastici così come la sua figura ebbe a soffrire dopo la sua morte.

Francesco alla chiesa italiana: interrogazioni e proposte.



di Stefano Tarocchi • È indubbio che il discorso pronunciato da papa Francesco il 10 novembre scorso al mattino nella cattedrale fiorentina sia stato un discorso fortemente significativo, al di là del

convegno ecclesiale che lo ha originato: lo prova la fretta con cui lo si è archiviato, al di là della prima accoglienza entusiastica, e anche dei primi distinguo con cui i soliti noti lo hanno accolto, oppure lo hanno ignorato (o fatto ignorare...). Peccato, perché esso è una delle chiavi per entrare nel rapporto tra Francesco e quella chiesa italiana, della nazione da cui trae origine la sua famiglia, ma che può guardare alla realtà italiana con uno sguardo realmente universale e non con quello che tradizionalmente si è attribuito al papa, in forma più "poetica" che teologica, più "scolastica" che concreta.

Francesco ha cominciato lanciando uno sguardo al «volto della misericordia» del Cristo rappresentato nell'affresco della cupola di S. Maria del Fiore, cattedrale ma anche chiesa che racchiude l'essenza stessa della città e da questa guarda all'Italia e al mondo. Secondo il papa l'umanesimo ha pienamente a che fare con i «sentimenti di Cristo Gesù», secondo l'inno paolino della lettera ai Filippesi. Francesco ne sceglie tre: l'umiltà, il disinteresse e la beatitudine.

«L'ossessione di preservare la propria gloria, la propria "dignità", la propria influenza non deve far parte dei nostri sentimenti. Dobbiamo perseguire la gloria di Dio, e questa non coincide con la nostra: Gesù non considera un «privilegio» l'essere come Dio (*Fil 2,6*)». E ancora cita l'apostolo Paolo "Ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a sé stesso» (*Fil 2,3*)».

Quindi Francesco aggiunge che «un altro sentimento di Gesù che dà forma all'umanesimo cristiano è il *disinteresse*. "Ciascuno non cerchi l'interesse proprio, ma anche quello degli altri" (*Fil 2,4*)". ... Più che il disinteresse, dobbiamo cercare la felicità di chi ci sta accanto. L'umanità del cristiano è sempre in uscita. Non è narcisistica, autoreferenziale. Quando il nostro cuore è ricco ed è tanto soddisfatto di sé stesso, allora non ha più posto per Dio». È il rinchiudersi «nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudini in cui ci sentiamo tranquilli (*Evangelii gaudium*, 49)».

Un terzo sentimento analizzato dal papa è quello della *beatitudine*: «il cristiano è un beato, ha in sé la gioia del Vangelo. Nelle beatitudini il Signore ci indica il cammino» per «arrivare alla felicità più autenticamente umana e divina» che troviamo anche «nella più umile della nostra gente, ... è quella di chi conosce la ricchezza della solidarietà, del condividere anche il poco che si possiede; la ricchezza del sacrificio quotidiano di un lavoro, a volte duro e mal pagato, ma svolto per amore verso le persone care; e anche quella delle proprie miserie, che tuttavia, vissute con fiducia nella provvidenza e nella misericordia di Dio Padre».

«Questi tre tratti ci dicono che non dobbiamo essere ossessionati dal "potere", anche quando questo prende il volto di un potere utile e funzionale all'immagine sociale della Chiesa. Se la Chiesa non assume i sentimenti di Gesù, si disorienta, perde il senso. Se li assume, invece, sa essere all'altezza della sua missione. I sentimenti di Gesù ci dicono

che una Chiesa che pensa a sé stessa e ai propri interessi sarebbe triste». Ed ha aggiunto: «preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti» (EG 49).

Da qui nascono le possibili tentazioni per chi accoglie il Vangelo nel nostro tempo: Francesco ne ha presentate due. I discepoli di Gesù dovranno anzitutto guardarsi dalla tentazione del pelagianesimo, che «spinge la Chiesa a non essere umile, disinteressata e beata... con l'apparenza di un bene». Esso «ci porta ad avere fiducia nelle strutture, nelle organizzazioni, nelle pianificazioni perfette perché astratte» ... e «ad assumere uno stile di controllo, di durezza, di normatività. La norma dà al pelagiano la sicurezza di sentirsi superiore... non nella leggerezza del soffio dello Spirito». E Francesco aggiunge che «davanti ai mali o ai problemi della Chiesa è inutile cercare soluzioni in conservatorismi e fondamentalismi, nella restaurazione di condotte e forme superate che neppure culturalmente hanno capacità di essere significative. La dottrina cristiana non è un sistema chiuso incapace di generare domande, dubbi, interrogativi, ma è viva, sa inquietare, animare... La riforma della Chiesa – e la Chiesa è *semper reformanda* – è aliena dal pelagianesimo» e «non si esaurisce nell'ennesimo piano per cambiare le strutture. Significa invece innestarsi e radicarsi in Cristo lasciandosi condurre dallo Spirito».

La seconda della tentazione è quella dello *gnosticismo*, che «porta a confidare nel ragionamento logico e chiaro, il quale però perde la tenerezza della carne del fratello. Il fascino dello gnosticismo è quello di «una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma dove il soggetto

in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti» (EG 94)». Il papa spiega che «la differenza fra la trascendenza cristiana e qualunque forma di spiritualismo gnostico sta nel mistero dell'incarnazione. Non mettere in pratica, non condurre la Parola alla realtà, significa costruire sulla sabbia, rimanere nella pura idea e degenerare in intimismi che non danno frutto, che rendono sterile il suo dinamismo». Ed ha aggiunto che «la Chiesa italiana ha grandi santi il cui esempio possono aiutarla a vivere la fede con umiltà, disinteresse e letizia, da Francesco d'Assisi a Filippo Neri. Ma pensiamo anche alla semplicità di personaggi inventati come don Camillo che fa coppia con Peppone», tratto che ha fatto storcere la bocca a quanti non conoscono la fine penna di Guareschi – su cui ha scritto il direttore – ma solo la sua trasposizione cinematografica.

In conclusione riprendo quello che lo stesso Francesco ha detto, riassumendolo in quattro punti: 1) «ai vescovi chiedo di essere pastori: sia questa la vostra gioia. Sarà la gente, il vostro gregge, a sostenervi»; 2) «a tutta la Chiesa italiana raccomando ciò che ho indicato in quella Esortazione: l'inclusione sociale dei poveri, che hanno un posto privilegiato nel popolo di Dio, e la capacità di incontro e di dialogo per favorire l'amicizia sociale nel vostro Paese, cercando il bene comune. L'opzione per i poveri è «forma speciale di primato nell'esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la Tradizione della Chiesa» (Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, 42)». Questi due punti si aprono in altri due: 3) «Vi raccomando anche, in maniera speciale, la capacità di dialogo e di incontro. Dialogare non è negoziare. Negoziare è cercare di ricavare la propria "fetta" della torta comune. Non è questo che intendo. Ma è cercare il bene comune per tutti. Discutere insieme, pensare alle soluzioni migliori per tutti»; 4) «Cercate di avviare, in modo sinodale, un approfondimento della *Evangelii gaudium*, per trarre da essa criteri pratici e per attuare le sue

disposizioni».

Sarà bene che la chiesa italiana si metta in moto per accogliere la sfida allo stesso tempo pressante (e misericordiosa) che il papa le ha lasciato: non è un caso che proprio l'invito ad approfondire l'*Evangelii gaudium* sia una garbata ma ferma presa d'atto che troppi ambienti ecclesiali se ne siano tenuti a doverosa distanza anziché raccoglierne le sfide.

Recenti peripezie della finanza vaticana



di Giovanni Campanella • Il giornalista Francesco Peloso ha scritto per la Marsilio Editori un libro intitolato *La banca del Papa – Le finanze vaticane fra scandali e riforma*, uscito nel Maggio 2015. E' un libro molto duro e veemente che non risparmia nessuno. Numerosi e interessanti sono i dati forniti sulla gestione economico-finanziaria dell'apparato ecclesiale universale e

della Santa Sede in particolare. Tuttavia, anche se Peloso plaude ai cambiamenti attuati da Papa Francesco in favore di trasparenza e giustizia, la sua visione di Chiesa appare pessimista e mondana. La Chiesa è presentata come un oscuro coacervo di fazioni contrapposte che aspirano ad allargare la propria fetta di potere e influenza nei posti chiave della gerarchia. Ne emergono descrizioni disilluse e ciniche che talvolta sfociano nella banalizzazione. Non si può certo

pretendere un'agiografia incensata e indubbiamente la storia dello Ior è costellata di notevoli e numerosi macchie. Però si avverte nell'autore un velato diletto nell'indulgere sugli intrighi di potere intra ed extra-ecclesiali, anche un po' per impressionare il lettore. I personaggi che descrive sono assai spesso monodimensionali, esclusivamente caratterizzati dalla propria ambizione.

Vero è che il denaro, se da una parte può e deve servire Cristo, dall'altra parte occorre che chi ne gestisce ingenti somme sia fortemente e specialmente abbracciato a Cristo. In tutte le epoche il denaro è sempre stato una "brutta bestia" da domare. Già in 1Tm 6,10 si afferma che «l'avidità del denaro infatti è la radice di tutti i mali». E l'evangelista Giovanni ci avverte che il denaro contribuì a corrompere perfino uno dei Dodici (cf. Gv 12,6).

L'analisi di Peloso si concentra soprattutto, ma non solo, sullo Ior. Ricorda che «l'Istituto per le opere di religione, nato nel 1942 per dare gambe allo Stato vaticano sorto (o sorto nuovamente) grazie ai Patti lateranensi del 1929 stipulati fra il cardinale Pietro Gasparri e Benito Mussolini, ha avuto una vita lunga e travagliata. (...). Il gruzzolo iniziale dello Ior ricevuto in dotazione dallo Stato italiano, un miliardo e settecentocinquanta milioni di lire dell'epoca, fu messo insieme a partire dalle compensazioni che il governo fascista diede alla Chiesa per sanare la ferita inferta al papato dai piemontesi con la breccia di Porta Pia; oltre al denaro, peraltro, furono notevoli le cessioni immobiliari, in particolare nella capitale ma non solo» (pp. 42-43). «(...) dall'azione del suo primo presidente, il banchiere laico Bernardino Nogara, i soldi del Vaticano verranno investiti in una pluralità di attività economiche e societarie sorprendenti, a cominciare da quelle immobiliari» (p. 16).

Sono le vicende recenti della finanza vaticana ad essere maggiormente sotto la lente dell'autore. Egli individua tre botte fatali agli «equilibri interni alla Santa Sede.

L'intervento del dipartimento di Stato americano, che individua nel Vaticano un soggetto a rischio riciclaggio internazionale; il blocco dei bancomat interni allo Stato del papa messo in atto dalla Banca d'Italia; la bocciatura da parte di Moneyval (l'organismo del Consiglio d'Europa che valuta le normative antiriciclaggio dei vari paesi) della normativa vaticana sull'Aif, cioè l'Autorità d'informazione finanziaria. Quest'ultima – dopo la sua istituzione, giudicata positivamente a livello internazionale, alla fine del 2010 – era stata, con un successivo intervento legislativo, limitata nei poteri e nell'indipendenza di cui godeva e posta sotto il controllo politico della segreteria di Stato dal cardinale Bertone; a causa di questa marcia indietro, i poteri dell'Aif venivano fortemente ridotti e soprattutto, in base alla normativa internazionale, non poteva stabilire rapporti paritetici con le altre unità d'informazione finanziaria nel mondo (la cui natura istituzionale deve essere appunto quella dell'autonomia da altri poteri), diventando di fatto un organismo monco, incapace di funzionare e quindi inutile. (...). Per capire cosa accade concretamente, basti pensare che perfino ai Musei vaticani – oltre cinque milioni di visitatori all'anno di media – diventa necessario pagare in contanti; il blocco si estende infatti al sito internet, dove non è possibile acquistare biglietti con carte di credito; tutti i punti vendita interni al piccolo Stato – farmacia, spacci, benzinaio, e altri siti commerciali – sono pressoché fermi. E' un danno economico e d'immagine pesantissimo» (p. 22-23).

Tutte queste vicende avvennero all'inizio del 2013, il che farebbe emergere almeno il sospetto che abbiano contribuito all'eclatante evento materializzatosi pochissimo dopo. «All'inizio del febbraio 2013 Benedetto XVI annuncia le sue dimissioni, che diventeranno effettive il 28 febbraio; il 15 – a sorpresa – nomina il nuovo presidente dello Ior, il banchiere Ernst von Freyberg, dell'ordine dei Cavalieri di Malta, appartenente alla nobiltà tedesca. E' una mossa che spiazza anche il suo segretario di Stato e, in effetti, nelle

ore precedenti l'ufficializzazione della nomina, il 14 febbraio, sembrava fosse il banchiere belga Bernard De Corte l'uomo destinato a sostituire Ettore Gotti Tedeschi, dimessosi ormai dal maggio 2012. Da otto mesi lo Ior è senza presidente, le lotte intestine non hanno consentito di scegliere un successore in tempi rapidi (...). E Ratzinger, per la prima volta, fa da solo, non ascolta il suo braccio destro, al quale fino a quel momento non aveva mai tolto la fiducia nonostante la marea montante delle critiche, e va a scegliere il suo uomo in Germania, lontano dai rapporti e dai legami con il mondo finanziario italiano. Il poco conosciuto von Freyberg viene preso in giro dai media per essere il presidente del Blhom Voss Group di Amburgo, società che costruisce navi da crociera ma anche da guerra. (...). Si rivelerà invece la mossa giusta, messa a segno da Benedetto XVI in solitudine, quando l'estremo atto delle dimissioni – destinato a cambiare la storia della Chiesa – è già diventato un fatto pubblico» (pp. 66-67). Come intuibile, Peloso menziona spesso Bertone nel corso del libro, oltre a dedicargli tutta la prima metà del sesto capitolo.

Già dal 2012 inizia una grande operazione di pulizia che porta lo Ior a ridurre notevolmente la propria clientela. Nel 2012, l'Istituto ha 4.494 conti dormienti (cioè inattivi da più di 5 anni) e 20.772 clienti attivi; dunque più di 25.000 in totale. Nel 2014 ha 15.550 clienti, di cui circa 2.000 bloccati in attesa che forniscano tutti i dati richiesti. Così il totale dei clienti allontanati o in stand by ammonterebbe a 11.500.

All'inizio del 2014, Papa Francesco rinnova la commissione cardinalizia di vigilanza dello Ior. Conferma solo Tauran e chiama Parolin, Schönborn, Collins e Santos Abril y Castelló, il quale «verrà successivamente nominato anche presidente della commissione cardinalizia dello Ior, incarico che, di conseguenza, non sarà più assegnato al segretario di Stato» (p. 107). Il pontefice chiama poi la società McKinsey a riorganizzare i media, Ernst & Young per la revisione economica dello Stato Vaticano, Kpmg per la riforma delle

procedure contabili di tutti gli enti della Santa Sede, Promontory Financial Group per la ristrutturazione dello Ior e dell'Apsa (il dicastero-banca centrale del Vaticano), PriceWaterhouseCoopers e Deloitte per la revisione del bilancio dello Ior e per la ristrutturazione dell'ospedale pediatrico Bambino Gesù e della fondazione Casa sollievo della sofferenza fondata da Padre Pio. Sempre nel 2014 la giustizia vaticana apre un'indagine per peculato nei confronti di Angelo Caloia, presidente dello Ior dal 1989 al 2009, Lelio Scaletti, ex direttore generale, e l'avvocato Gabriele Liuzzo.

L'ultimo capitolo è tutto incentrato sulla visione sociale di Papa Francesco. «In un libro-conversazione scritto a quattro mani dall'ex arcivescovo di Buenos Aires con il suo amico argentino, il rabbino Abraham Skorka, e pubblicato in Italia subito dopo la sua elezione ma risalente a un periodo precedente» (p. 192) il futuro papa accusa chi vuole sanare i propri furti e loschi traffici con la beneficenza e anzi afferma che bisogna diffidare specialmente di tali cristiani. «C'è un detto di un predicatore dei primi secoli del cristianesimo che sostiene che dietro una grande fortuna si nasconde sempre un crimine. Non credo sia sempre così. Ma sono d'accordo con lei: alcuni credono di potersi lavare la coscienza con una donazione» (Bergoglio in *Il cielo e la terra* come citato da Peloso a p. 193).

**Chi preghiamo, quando
preghiamo?**



di Francesco Vermigli • Si potrebbe dire che la risposta alla domanda che compare nel titolo, l'ha già data Gesù. E si direbbe bene, se ci si intende riferire a questi versetti: «pregando non sprecate parole come i pagani: essi credono di venire ascoltati a forza di parole. Non siate dunque come

loro, perché il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno prima ancora che gliele chiediate. Voi dunque pregate così: Padre nostro...» (Mt 6,7-9). Alcuni elementi emergono: l'invito a non moltiplicare le nostre parole, per non cadere nella presunzione dei pagani (*come* pregare); il fatto che possiamo limitare le nostre parole solo perché Colui a cui rivolgiamo la nostra preghiera, è un Padre che conosce già i bisogni dei suoi figli (*chi* pregare). Se accostiamo il brano di Matteo con quello parallelo di Luca, il passaggio dal *come* pregare al *chi* pregare è ancora più evidente: «uno dei suoi discepoli gli disse: "Signore, insegnaci a pregare, come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli". Ed egli disse loro: "quando pregate, dite: Padre..."» (Lc 11,1-2). I discepoli chiedono che venga loro insegnato a pregare; ma Gesù – prima di spiegare il modo della preghiera – indica che essa deve essere rivolta al Padre. In breve, Gesù mostra che per pregare autenticamente si deve entrare all'interno del mistero trinitario che lui stesso vive, e partecipare alle relazioni che stringono le persone divine in un'unica essenza.

Su un'altra linea si è posta una parte significativa del pensiero occidentale. È celebre la frase di Goethe che dichiarava di non aver visto nella propria vita «cosa potesse giovarmi che Uno è Tre e Tre è Uno». Così Kant non riusciva a scorgere l'utilità pratica della fede nella Trinità; tanto più, considerando il fatto – nella sua prospettiva insostenibile – che la fede nella pluralità di persone

nell'unica sostanza divina sorpassa la capacità razionale dell'uomo. Karl Rahner – rivolgendo il proprio sguardo alla lunga storia della teologia e della spiritualità occidentali – concludeva che i cristiani, nonostante la corretta professione trinitaria, hanno vissuto e continuano a vivere da monoteisti; tanto che – aggiungeva – se cadesse la dottrina trinitaria, gran parte della letteratura ecclesiastica potrebbe reggersi senza grandi difficoltà. Eppure c'è un ambito in cui il mondo cristiano – anche quello occidentale – ha preservato nei secoli in maniera limpida e asciutta il proprio imprescindibile profilo trinitario: la liturgia.

La liturgia è azione di grazie, è rito, è preghiera che la comunità rivolge a Dio. Ma per capire come la liturgia si rapporti al mistero della Trinità non basta dire questo: si dovrà andare oltre, risalire ai suoi testi e cogliere in essi proprio questo riferimento trinitario. Si pensi alle grandi e avvolgenti preghiere dei prefazi o alle solenni eppure sobrie collette che chiudono i riti di introduzione della messa: esse ordinariamente si rivolgono *al Padre per mezzo del Figlio incarnato nello Spirito santo*. Secondo l'antico adagio in base al quale *lex orandi* è anche *lex credendi*, si dovrà dire che la liturgia – cioè la preghiera che è innalzata al cielo dal popolo di Dio – ci insegna che dobbiamo rivolgere le nostre richieste e la nostra lode al Padre perché è fonte e origine di ogni grazia, che l'accesso al Padre ci è reso possibile in virtù di Gesù Cristo Mediatore, che tale accesso avviene nello Spirito. Si direbbe: *a causa del Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito*.

Sofferamoci sugli ultimi due sintagmi. Cosa significa che quando preghiamo, preghiamo *per mezzo del Figlio e nello Spirito*? Il Vangelo secondo Luca – quando presenta l'episodio in cui Gesù insegna la preghiera che sarà detta per antonomasia "del Signore" – ci dice che i discepoli rivolgono a Gesù la domanda dopo che egli stesso aveva pregato (Lc 11,1). Si capisce che questa notazione con cui inizia il cap.

Il del Vangelo non può essere considerata occasionale. In ultima istanza, i discepoli chiedono non un modo di pregare, ma il modo stesso di Gesù; quel Gesù che avevano visto in orazione, rimanendone ammirati. Gesù stesso è il *come* della preghiera autentica; quella preghiera che si rivolge a quel *chi*, che è il Padre.

Manca da spiegare il riferimento allo Spirito. Forse la glossa migliore alla formula della preghiera *nello* Spirito si trova nella Lettera ai Romani, laddove Paolo dice che lo Spirito nella preghiera intercede per noi con gemiti inesprimibili (Rm 8,26). Quando la preghiera è autentica – cioè, quella rivolta al Padre e che è possibile in virtù di Cristo e dovrà essere alla maniera di Cristo – è lo stesso Spirito a compierla nel cuore dell'uomo. Per riprendere la domanda che compare nel titolo di questo articolo, *chi* preghiamo, dunque, quando preghiamo? Preghiamo il Padre, in forza di Cristo e *come* Cristo. Ma in definitiva *chi* prega nel nostro cuore il Padre in forza di Cristo e *come* Cristo, quando la preghiera è vera e autentica? È lo stesso Spirito a pregare in noi il Padre alla maniera di Cristo: questo, mi pare, significa pregare *nello* Spirito.

**«Nihil sine Episcopo Romano».
La vita del cardinale Pericle
Felici**



di Andrea Drigani • «Nihil sine Episcopo Romano» («Niente senza il Vescovo di Roma»): questa espressione si ritrova diverse volte nel Diario «conciliare» del cardinale Pericle Felici (1911-1982) uscito di recente per i tipi della Libreria Editrice Vaticana. In effetti la sua esistenza fu vissuta in un fedele e competente servizio a tre papi: San Giovanni XXIII, il Beato Paolo VI e San Giovanni Paolo II. Papa Roncalli gli affidò il compito di Segretario della

Commissione Antipreparatoria, poi della Commissione Preparatoria del Concilio Vaticano II, ed infine di Segretario Generale del Concilio stesso. Papa Montini lo mantenne in questo ufficio per nominarlo, al termine dei lavori conciliari, Presidente della Pontificia Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico. Papa Wojtyła, conscio dell'importanza del nuovo *Codex* in ordine alla recezione del Vaticano II, lo confermò nell'incarico esprimendogli così piena fiducia e stima. I Romani Pontefici, con i quali Pericle Felici operosamente ed efficacemente collaborò, avevano caratteri e sensibilità diverse, ma la sua dedizione e la sua fiducia nei loro confronti rimasero sempre immutate, consapevole, secondo le parole di Santa Caterina da Siena, che il Papa, ogni Papa, è «il dolce Cristo in terra». Il Diario del cardinale Felici, come è stato già notato, da un notevole contributo alla ricerca storica sul Vaticano II, poiché egli è stato testimone diretto e oculare di fatti e di avvenimenti da lui vissuti, appunto, in prima persona e non per sentito dire. Emerge, innanzitutto, il ruolo fondamentale svolto sia da San Giovanni XXIII che dal Beato Paolo VI in ordine alla guida del Concilio. Papa Roncalli nell'indizione e nella prima sessione, Papa Montini nelle sessioni successive e nella conclusione. Entrambi non esercitarono un'autorità rigidamente monocratica, ma con un altissimo ed autentico «sensus Ecclesiae», procedettero ad ampie consultazioni per

acquisire molti pareri prima di decidere. Soprattutto nel Beato Paolo VI c'era la consapevolezza di essere il Capo del Collegio dei Vescovi. «Sono loro che devono consentire con me, non io con loro!», ebbe a dire una volta Papa Montini al cardinale Felici. E un'altra circostanza esprime la volontà «che il Papa non può limitarsi ad approvare o no, alla fine; ma deve *in itinere*, consigliare e persuadere». Tra le difficoltà incontrate, nello svolgimento delle assisi conciliari, il Diario di Pericle Felici, mette, al primo posto il carrierismo, le gelosie e le invidie, già abbondantemente presenti a quell'epoca, dentro la Curia Romana. Le rivalità scaturite, talvolta, solo da ambizioni personali erano (e sono) un reale ostacolo al proficuo svolgimento dell'attività ecclesiastica, in special modo di un Concilio Ecumenico. Vi erano inoltre delle visioni teologiche di parti avverse e diverse, anche con punte estremistiche, che richiedevano dei necessari interventi per chiarire e precisare. In questa azione, ad un tempo di mediazione e di sicura determinazione, promossa dai Romani Pontefici, il cardinale Pericle Felice dette la sua generosa cooperazione. «Un po' per carattere – scrive nel Diario – un po' per formazione, un po' per ministero esercitato con certi orientamenti, io mi trovo a condividere nella dottrina e nella pratica alcune posizioni, che si è convenuto chiamare tradizionali, pur guardando con serenità, così mi sembra, a delle aperture, che possano migliorare gli spiriti e renderli più adatti alla diffusione del vero e del bene». Dal Diario si evince pure il lavoro quotidiano e indefesso di Felici nelle complesse problematiche conciliari, dimostrando uno studio assiduo, una capacità di ascolto, un rispetto per le opinioni altrui e anche una longanime pazienza, oltrechè, come si è già scritto, un'obbedienza convinta e sincera ai Romani Pontefici. San Giovanni XXIII, il giorno in cui ricevette la nomina a Segretario Generale del Concilio, gli disse: «Tu non sei più di te stesso, ma della Chiesa e delle anime». A questa consegna il cardinale Felici dedicò tutta la sua esistenza sacerdotale ed episcopale dimostrando di essere «homo Dei» (I

Tm 6,11). Tra le sue pagine si reperiscono, svariate volte, delle considerazioni sul mistero della morte, in particolare sulla morte improvvisa, propria quella gli toccherà. San Giovanni Paolo II, nell'omelia della Messa esequiale, pronunciata il 25 marzo 1982, osservò: «[“Beati quei servi che il Signore, alla sua venuta, troverà vigilanti” (Lc 1,37)]. Una tale beatitudine che è premessa e garanzia dell'eterna beatitudine in Dio, può essere sicuramente attribuita al cardinale Pericle Felici, non essendo egli né impreparato, né disattento alla voce del Signore. Appena qualche minuto prima dell'improvvisa chiamata, aveva con cuore presago accennato alla partenza da questa terra...e ne aveva preso spunto per dichiarare dinanzi ai fedeli la certezza di trovare in attesa Maria. Era forse un presentimento? Noi non lo sappiamo, ma sappiamo, speriamo e crediamo che, chiudendo gli occhi sulla scena di questo mondo, egli li ha riaperti all'incontro con la Madre celeste e, da lei guidato, con Gesù Salvatore e Signore».

La fede teologale, virtù fra le virtù



di Gianni Cioli • La qualificazione della fede come virtù, e come virtù teologale, è frutto di un percorso lungo e complesso attraverso il quale si è pervenuti a una sorta di categorizzazione di quell'evento fondamentale e fondativo che è la fede nell'orizzonte della rivelazione biblica e, in

particolare, neotestamentaria.

L'esperienza della fede è stata vissuta dai cristiani prima che la si definisse come virtù. È un concetto che si colloca nel cuore del messaggio evangelico. Nei vangeli sinottici e nelle lettere paoline la fede assume un significato eminente. Il termine ricorre in questi scritti con frequenza impressionante ed esprime un atteggiamento decisivo per l'accoglienza della salvezza. «La tua fede ti ha salvato» (Mc 10,52; Lc 18,42) dice Gesù al cieco di Gerico. «Il giusto vivrà mediante la fede» (Rm 1,17) scrive programmaticamente Paolo all'inizio della lettera a i Romani citando il profeta Abacuc. Nelle pagine del Nuovo Testamento fede significa fidarsi di Dio che si rivela in Gesù Cristo; aderire con la mente, il cuore e con la professione delle labbra al Signore che è morto per noi; credere alla verità della sua risurrezione che manifesta la sua figliolanza divina (cf. Rm 10,9). Nel *corpus* paolino (1Cor 13,13; cf. 1Ts 5,8; Gal 5,5s; Rm 5,1-5; 12,6-12); e poi anche nella prima lettera di Pietro (1Pt 1,3-9) la fede viene associata alla speranza e alla carità.

Attraverso la riflessione patristica e i suoi sviluppi medievali la «santa triade» (Clemente Alessandrino, *Stromatéis* IV,7) di fede, speranza e carità ha finito per affermarsi nella chiesa come una realtà unitaria ricollegandosi, soprattutto attraverso l'opera di Agostino (*Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate* 9,31), ad una più articolata e profonda riflessione sulla grazia. Solo tra il secolo XII e XIII questo processo giunge a piena maturazione quando si cominciò a parlare di virtù, non più nell'accezione generica di forza e abilità, ma in senso più rigoroso e formale di abito operativo buono, e la fede, la speranza, la carità cominciarono ad essere considerate "virtù teologali". Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* esplicita con grande acutezza il significato della qualifica "teologali" per le tre virtù: «hanno Dio per oggetto, in quanto attraverso esse le

persone sono ordinate rettamente a Dio; sono infuse da Dio solo; sono conosciute solo attraverso la rivelazione di Dio nella scrittura» (Tommaso d'Aquino, *Summa teologiae*, I-II, q.62, a. 1c). Nel corso del XII secolo fede, speranza e carità, per costituire un settenario, erano state associate a prudenza, giustizia, fortezza e temperanza. Queste ultime furono comunemente designate come virtù cardinali intorno al 1200, ma l'idea di una loro preminenza si era già sviluppata nel corso nell'antichità greca e romana con Platone (*Repubblica*, 427a) e Cicerone (*De officiis*, I, 5), era stata accolta nella riflessione patristica soprattutto attraverso Ambrogio di Milano (*De officiis ministrorum*, I, 24,115) e si era trasmessa al Medioevo latino e godendo di particolare fortuna nella produzione letteraria dei teologi carolingi.

Lucrezia Borgia, Vatileaks 2 e l'etica della comunicazione



di Antonio Lovascio • Sullo sfondo di un edificante “Giubileo della Misericordia”, non so cosa pensino gli italiani del processo sulla sottrazione e divulgazione di documenti riservati del Vaticano

(Vatileaks 2). In attesa che dalle prossime udienze e dagli interrogatori del Tribunale dello Stato Pontificio emerga tutta la verità, la pausa concessa dal presidente Giuseppe della Torre per le perizie informatiche ci consente di ragionare più a fondo su alcuni aspetti di questa vicenda. In particolare su quelli attinenti l'etica della comunicazione, il rispetto di quelle norme che costituiscono la radice comune

delle culture democratiche liberali; che riguarda anche i confini del cosiddetto "diritto di cronaca", il quale non deve mai calpestare i diritti degli altri. Se non mi fosse stato a cuore, non avrei difeso così strenuamente il segreto professionale, al punto tale da essere sottoposto a giudizio nel dicembre 1977 (gli atti furono poi inviati dal Pretore alla Corte Costituzionale, che diede un'interpretazione favorevole alla mia causa) per aver raccontato su "Avvenire" una triste storia di tangenti alla politica, conclusasi con arresti tra Firenze e Scandicci ed esemplari condanne.

"Diritto" – quello della libertà d'informazione – ora invocato dall'Ordine nazionale dei giornalisti in favore di Gianluigi Nuzzi ed Emiliano Fitipaldi, incriminati per la diffusione dei "leaks" attraverso libri, insieme a Francesca Chaouqui, monsignor Lucio Angel Vallejo Balda e Nicola Maio. Mi pare che a questa "rivendicazione" di principio abbia ben risposto;"> il Sostituto della Segreteria di Stato monsignor Angelo Becciu, in una intervista alla Radio Vaticana: <I giornalisti hanno tutto il diritto di diffondere le notizie che ricevono, casomai vi sono dubbi sul metodo, sul modo con cui hanno ricevuto le notizie! C'e' un processo in corso e chiarirà questi dubbi>. Dimostrerà se c'è stato un concorso di colpe con i tre principali protagonisti, che sono venuti meno alla fiducia in loro riposta dal Papa ed anche all'impegno, che avevano assunto con il giuramento, di tener segrete le carte che avrebbero preso in mano, quando hanno accettato di far parte della disciolta Commissione insediata da Bergoglio all'inizio del suo pontificato, perché riferisse sullo stato delle strutture economiche e amministrative del Vaticano.

Ora l'accusa loro rivolta dal Promotore di Giustizia è di aver dato vita ad una sorta di "sodalizio criminale", sul quale giornali e televisioni stanno evidenziando, oltre allo scambio di accuse e invettive, gli squallidi rapporti tra il prelado spagnolo infedele alla Chiesa e la sventurata Pr assurta ad un ruolo sicuramente troppo più grande di lei. Ingredienti

somministrati ad arte, per suscitare quella morbosità che sempre accompagna le questioni ecclesiastiche e che porta spesso ad evocare, per un'invincibile attrazione, le ombre del passato e i peccati del presente, le tentazioni sessuali, l'amore per il denaro e per il potere.

C'era un piano per delegittimare il Pontefice e la sua Riforma contro le "malattie della Curia"? Bergoglio per primo, ammettendo errori nelle nomine, si è espresso in modo a dir poco lapidario e coraggioso: "Rubare quei documenti riservati è un reato, e va punito". Aggiungendo (con ironia ha perfino richiamato i tempi di Lucrezia Borgia...) che pure in Vaticano occorre combattere contro la corruzione: l'opera di pulizia e purificazione – iniziata già con Benedetto XVI – quindi proseguirà, e lui stesso non si fermerà di fronte agli ostacoli.

Tirerà dritto, il Papa, nella riforma della Curia. Ma pare non l'abbia ancora capito qualche editorialista anticlericale, cui vengono le orticarie solo a sentir parlare di "morale" e deontologia. Quasi fosse ispirato da Dan Brown, ha accreditato una tesi principale del tutto priva di fondamento: così in un vortice di vendette, ricatti e tradimenti, la libertà di stampa è finita nel gorgo delle peggiori malvagità. Come ha detto monsignor Becciu ed hanno sottolineato autorevoli giuristi (Cesare Mirabelli, presidente emerito della Corte Costituzionale, in alcune interviste, e Carlo Cardia su "Avvenire") in Vaticano non è invece sotto accusa "la libertà di stampa", per il semplice motivo che agli interessati si imputa il trafugamento e la rivelazione di documenti riservati. Il reato (non contemplato con la stessa formulazione dall'Ordinamento italiano) è previsto dalla legislazione vaticana dal luglio 2013. L'art. 116 bis punisce infatti chi "ruba" e divulga materiale segreto, mettendo a rischio interessi fondamentali della Santa Sede. Fa perciò scattare, a protezione del Vaticano (già scottato dalle vicende del "Vatileaks 1") una tutela rafforzata per

interessi considerati vitali. Ed è proprio questa norma che porta Carlo Federico Grosso (ex vice presidente del Csm e docente di diritto penale nell'Università di Torino) ad ammettere che "se i due giornalisti hanno sollecitato inoltro e rilevazione di documenti riservati, potrebbe configurarsi un concorso nel reato contestato a Francesca Chaouqui e mons. Vallejo Balda, anche se è molto difficile da provare".

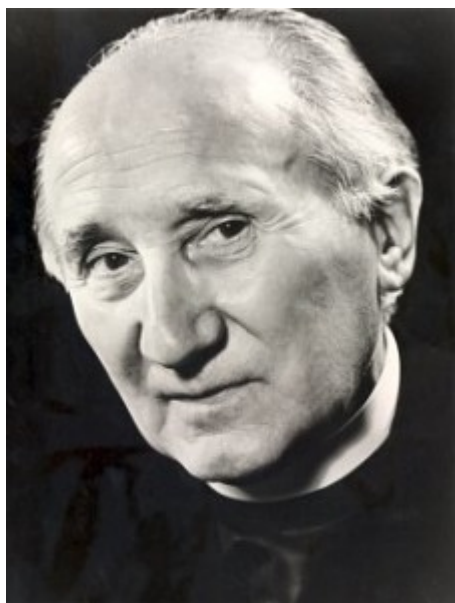
Dunque i quesiti sottoposti alle toghe ecclesiastiche sono ben chiari: i giudici dovranno insomma dire se questi dossier siano stati acquisiti in maniera corretta; se siano cose provenienti da reato, se ci sia stata una partecipazione dei giornalisti alla loro sottrazione illegale; se eventualmente ci sia stata ricettazione. Questo può essersi verificato; allora si tratterebbe di un reato probabilmente commesso in territorio italiano, anche se i problemi di territorialità si pongono in maniera diversa. Sarà vero o non vero? Nessuno è ancora in grado di saperlo con sicurezza, anche per le versioni contrastanti degli imputati. Il dibattito serve proprio ad accertare il fondamento delle tesi dell'accusa. Il Tribunale si pronuncerà dopo aver garantito il giusto contraddittorio tra le parti, ciascuna delle quali presenterà prove a discolpa.

Certo, se le azioni denunciate costituiscono reato verranno punite. Ma per questo non si potrà parlare di una limitazione al giornalismo di inchiesta, che comunque ha aspetti positivi quando fa emergere criticità che sicuramente ci sono. Ed a chi, pure dal fronte dei giuristi, ha richiamato l'articolo 21 e 51 della nostra Costituzione (introdotti per tutelare la libertà di stampa e il giornalista che esercita il diritto di cronaca) mi pare abbia risposto in modo esauriente il prof. Cesare Mirabelli : < Si invocano due norme costituzionali italiane. E tuttavia, gli stessi principi di libertà di manifestazione del pensiero e di informazione sono autonomamente presenti nell'Ordinamento vaticano: non si può fare certamente riferimento ad articoli della Costituzione

italiana, ma è garantita la libertà di espressione anche nello Stato della Città del Vaticano, in base a principi propri. Questo non significa che, appunto, non vi possa essere una sanzione penale quando si ha un uso inappropriato della libertà: ad esempio, se nella stampa offendo l'onore di altre persone o pubblico notizie del tutto calunniose, certamente sono perseguibile penalmente. Allora siamo al di fuori dell'esercizio della libertà di stampa e di opinione> .

A sentire alcuni commentatori dissertare ancora di oscurantismo e inquisizione, o definire il Vaticano "l'ultima monarchia assoluta del mondo", sembra che in quel territorio si usi il diritto medievale, mentre invece si utilizza con qualche calibrato aggiornamento (l'ultimo appunto è del luglio 2013) il Codice Zanardelli dell'Italia liberale che precedeva il Fascismo, con tutte le garanzie che vi sono previste. Oltretutto vige un sistema giudiziario del tutto autonomo e separato da quello italiano (che non è un modello di modernità!), dotato di propri organi giudiziari per i diversi gradi di giudizio e della necessaria legislazione in materia penale e di procedura penale. Un sistema comunque in grado di assicurare il corretto svolgimento di un processo che, per diverse ragioni, attira l'attenzione dell'opinione pubblica mondiale. Con un "valore aggiunto" alla competenza e alla professionalità dei giudici: la Misericordia di Dio.

Il Natale della Parola tacita ed espressa



di Alessandro Clemenzia • Il Natale, se ci si pensa bene, sembra essere un evento che raggiunge l'uomo dall'alto, come fosse una discesa di Dio dal cielo per riversarsi nello scorrere del tempo e, in particolare, nella quotidianità anche monotona degli uomini. Questo movimento di discesa è una raffigurazione di quello spogliamento del Verbo di Dio (*kenosi*) che "carne si è fatto" (Gv 1,14), e che il "Tu scendi dalle stelle" musica e canta.

Nell'incarnazione, tuttavia, questo dinamismo che all'occhio umano si manifesta verso il basso, avviene in modo diametralmente opposto: Dio si dà dal basso, come luce che splende e raggiunge l'uomo da sotto la realtà che lo circonda. Non si tratta però soltanto di una luminosità che sfiora appena la realtà attraverso un gioco di chiaroscuro; le cose toccate da quel movimento del darsi di Dio, infatti, vengono quasi ri-plasmate, tanto da arrivare ad assumere una forma che corrisponde pienamente a quella luce che si dà dal di sotto e dall'interno di esse.

Ed è in questo orizzonte di comprensione che Romano Guardini offre un prezioso contributo, quando, nel suo testo *Welt und Person* (*Mondo e Persona*, Morcelliana, Brescia 2007), afferma che «le cose sussistono nella forma di ciò che è "verbo", parola» (p. 169). Quale significato vuole esprimere una tale affermazione? Sulla scia di quanto si è già detto circa il movimento dal basso e dall'interno di Dio, è necessario soffermarsi su un altro elemento: quell'essere che nel Natale si dà, dal di dentro e dal di sotto della realtà, è il Verbo, la Parola. E questo rivela che la comunicazione fa essenzialmente parte della vita divina; scrive Guardini: «Dio è in se stesso parlante, parlato, e farsi conscio dell'eterno discorso d'amore» (p.169). In questa brevissima e sintetica frase è condensata la profondità delle relazioni fra le tre

Persone divine, dove il Padre, colui che parla, è totalmente rivolto verso Colui che è parlato; il Figlio, parlato (in quanto Parola), riceve se stesso dal Padre, nell'essere rivolto verso di Lui; e infine lo Spirito Santo garantisce l'intimità della relazione fra Padre e Figlio, rendendola manifesta ed evento.

Potrebbe essere questa una sintesi di quanto Romano Guardini afferma a proposito di quel "concentrato" teologico, racchiuso nel Prologo di Giovanni, là dove non solo si parla della vita trinitaria, ma anche della relazione fra Dio e creazione: «Tutto è stato fatto per mezzo di Lui e senza di Lui niente è stato fatto di tutto ciò che fu fatto» (Gv 1,3). Questa relazione tra il Padre parlante e il Figlio parlato ha delle implicazioni su tutte le cose create, in quanto – e qui si torna alla valenza del Natale – il rapporto tra Dio e creazione non è solo di origine, dal momento che il secondo scaturisce dal primo, ma tiene conto anche di quel movimento dall'interno e dal di sotto, di cui si è già parlato e di cui il Natale è manifestazione. Ciò significa che tutte le cose conservano in sé il carattere di "parola", non soltanto perché rimandano al Verbo di Dio, ma anche perché da Lui sono costantemente ed eternamente attraversate.

C'è ancora un ultimo aspetto da sottolineare. Il Figlio, costantemente rivolto verso il Padre parlante da cui prende consistenza, è Parola parlata proprio nella misura in cui accoglie Colui che parla; per questo Guardini scrive a proposito di Dio: «Egli esiste come colui che parla rivolto a Colui che è parlato – ed anche, così certo si può aggiungere – Colui che veramente e propriamente ascolta». La Parola dunque ha sì a che fare con il parlare, ma prima ancora con l'ascoltare; potremmo quasi affermare che nella Parola stessa vi è questa duplice dinamica, da un lato, di essere proiettata, nella totale recettività, verso Colui che parla, dall'altro, di essere Colei mediante la quale tutte le cose vengono create. Si tratta, dunque, sia di accogliere in sé

l'altro – come possibilità di essere se stesso, in quanto si riceve da lui –, sia di uscire da sé come dono per far sì che l'altro sia. È la Parola stessa, dunque, ad essere simultaneamente tacita ed espressa.

Questo dinamismo divino investe anche la vita dell'uomo: quest'ultimo, infatti, è capace di parlare, e dunque di dialogare, tanto perché creato a immagine e somiglianza di un Dio che in se stesso è dialogo d'amore, quanto per il fatto di essere inserito all'interno di una realtà che ha in sé, proprio in forza della creazione, il carattere di "parola". E ciò porta con sé almeno due aspetti essenziali sul versante antropologico: prima di tutto afferma che il dialogo fra le persone trova la ragione d'essere non solo all'interno di un orizzonte trinitario, ma anche all'interno di un piano più "naturale", in quanto tutto ciò che esiste è impregnato di quella Parola parlata. In secondo luogo viene affermato che la stessa parola è in sé contemporaneamente ritmata dal silenzio e dalla comunicazione.

In questa comprensione il linguaggio tra le persone, scrive ancora Romano Guardini, «non è un sistema di segni d'intesa, mediante i quali due monadi entrino in scambio, ma lo spazio di senso, nel quale vive ogni uomo» (p. 167).

Salutari Epifanie



di Carlo Nardi • **Al Giordano come al fonte**

Perché nei battisteri o in prossimità del fonte battesimale c'è spesso raffigurato san Giovanni che battezza Gesù? Che ha a che vedere il battesimo amministrato da Giovanni come segno di penitenza e preparazione alla venuta del Messia col battesimo che abbiamo ricevuto noi? Che centra il battesimo che anche Gesù ha voluto ricevere, senza averne bisogno, col nostro battesimo, reso efficace dalla sua incarnazione, morte e risurrezione, e pertanto da lui voluto e istituito? Per cui: «Andate, e fate discepoli, battezzate, istruite tutte le genti» (cf. Mt 28,19). Insomma. Battesimo di Gesù, nostro battesimo: che rapporto c'è tra loro? La pura e semplice somiglianza della scena dice qualcosa, ma non spiega il perché e non soddisfa.

Qualcosa ci dice la storia dell'interpretazione. Secondo antichi scrittori cristiani, i cosiddetti Padri della Chiesa, Gesù si sarebbe immerso nelle acque per santificarle. L'idea va collegata alla concezione delle acque profonde abitate da creature demoniache come il leviatano (Gb 40,25), raffigurato come un drago acquattato nei gorgi anche in icone bizantine del battesimo di Gesù. Egli si sarebbe immerso nel Giordano per purificare le acque, sgominando il diavolo, e santificarle, anzi per abilitarle alla nostra santificazione nel battesimo. Sono di questo avviso Ignazio di Antiochia (*Agli efesini* 18,2), Giustino (*Dialogo* 88,4), Clemente di Alessandria (*Estratti profetici* 7,2).

Però, a differenza degli ebrei, ai Padri greci il mare piaceva. Erano greci che, come l'antico Ulisse, avevano con le acque, specialmente col mare, una certa familiarità; tanto da chiamarlo *póntos*, parola che ha la stessa origine del latino *pons*, il nostro "ponte". Il mare, in qualche modo addomesticato, diventa mezzo di comunicazione. Così nel battesimo di Gesù le acque tempestose, anzi diaboliche diventano vitali di benedizione e grazia, perché Gesù le ha sanate, purificate, santificate per noi.

Epifania e 'manifestazioni': ai magi, al Giordano, a Cana

Il vescovo Gregorio di Nazianzo, nel tempo natalizio probabilmente per l'Epifania e probabilmente in relazione ad una gioiosa luminaria, in una *Omelia sulle luci* esprimeva i motivi di quella luminosità liturgica e interiore, rivolgendosi a un ipotetico ascoltatore: «Tu potrai vedere Gesù purificarsi nel Giordano per quanto riguarda la mia purificazione e, non solo, per santificare con quella purificazione le acque: in effetti, non è che avesse bisogno di purificazione Lui "che toglie il peccato del mondo" (Gv 1,29)>> (*Orazione 38,16*). In un altro sermone Gregorio rileva: «Giovanni immerge, Gesù si avvicina per santificare il Battista, ma, è chiaro, per santificare tutto il vecchio Adamo» – tutti i suoi discendenti in quanto peccatori – «per seppellirlo nell'acqua, e, anteriormente a questi e a motivo di questi», ossia ad Adamo e figli e figlie, «per santificare il Giordano» (*Orazione 39,15*).

Per i greci e l'oriente in generale l'Epifania celebra la 'manifestazione' del Padre e dello Spirito al battesimo di Gesù al Giordano, e secondariamente quella di Gesù ai magi (Mt 2,1-12) e alle nozze di Cana (Gv 2,1-12). Sulla manifestazione ai magi si sofferma invece la Chiesa latina il 6 gennaio, spostando ora alla domenica seguente la festa del battesimo ed eventualmente alla domenica successiva il 'segno' di Cana. Tuttavia, anche nel nostro ufficio romano, i salmi che si cantano per l'Epifania sono quelli stessi del Battesimo di

Gesù. L'inno dei vespri *Crudelis Herodes* o *Hostis Herodes* parla dei magi, del lavacro al Giordano, delle acque fatte vino. Sempre ai vespri è la bellissima antifona al *Magnificat*, si direbbe molto greca. *Tribus miraculis ornatum diem sanctum colimus ...* «Celebriamo il giorno santo, impreziosito da tre meraviglie: oggi la stella ha condotto i magi al presepio, oggi l'acqua è divenuta vino alle nozze, oggi Cristo volle essere battezzato da Giovanni nel Giordano, per salvarci. Alleluia».

“Ogni giustizia” nel battesimo di Gesù. Ma anche nel nostro

Eppure il puro e semplice contatto fisico di Cristo con le acque non spiega a sufficienza la loro forza di santificare. Perché Gesù le rende capaci d'essere materia per il nostro battesimo? «Egli», il misterioso Servo di Dio del Libro di Isaia (53), è prefigurazione di Gesù, «trafitto per i nostri delitti» (Is 53,5), venuto «per dare la vita in riscatto per molti» (Mt 20,28), «giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da» Lui (Rm 3,24). Il pio ministro di Candace, regina di Etiopia, negli *Atti degli apostoli* non comprendeva il testo di Isaia finché non lo raggiunse il diacono Filippo ad annunziargli che quella profezia è realizzata in Cristo. L'effetto della spiegazione è battesimale: «Che cosa mi impedisce di essere battezzato?» (At 8,36), dice l'etiope. Come dire: “che riceva i frutti della redenzione di Cristo?”

Ancora: e il battesimo di Gesù? Giovanni, che battezzava chi veniva a lui per confessare i propri peccati e cambiar vita, al vedere Gesù, domanda: «Ho bisogno io di essere battezzato da te e vieni tu da me?» (Mt 3,14). La risposta di Gesù: «Conviene che così adempiamo ogni giustizia» (Mt 3,15). Ma allora perché Gesù si è fatto battezzare? Certo, non perché ne avesse bisogno, ma perché con quel gesto si è detto disponibile ad assumere su di sé tutti i peccati: «Ecco l'Agnello di Dio, ecco colui che *prende su di sé*, che *si sobbarca* e quindi *toglie* il peccato del mondo» (Gv 1,29). Gesù

ha purificato e santificato le acque per la sua disponibilità, manifestata nel battesimo nel Giordano, ad *assorbire* tutti i nostri peccati, e a distruggerli in sé sulla croce e in noi nel nostro battesimo. Una bambina, una quarantina d'anni fa, a catechismo mi disse: "Allora Gesù è stato come una spugna?". Ci aveva azzeccato.

«A Dio, cosa importa di me?» Le domande dei giovani, le risposte della fede



di Stefano Liccioli •
"S'intitola "A Dio, cosa importa di me?" il libro scritto dal sacerdote cremonese Marco D'Agostino e che racconta le vicende di Loris, un adolescente come tanti, alle prese con la vita ed i suoi problemi. L'autore mette in risalto le

domande esistenziali che il ragazzo si pone, in particolare quelle sulla fede. Non a caso un brano del Vangelo con cui Loris si confronta è quello incentrato sull'episodio della tempesta sedata, quando gli apostoli, sulla barca insieme a Gesù, si rivolgono a Lui, impauriti dal forte vento, domandando: «Maestro, non t'importa che moriamo?». Anche il ragazzo infatti a più riprese si domanda se Dio si preoccupa veramente di noi, se gli stiamo a cuore e se sì, in che modo e misura. La storia letteraria di Loris ci dà l'occasione di

affrontare, senza nessuna pretesa di esaustività e senza particolari riferimenti a dati statistici o teorie sociologiche, il tema del rapporto tra i giovani e la fede. Spesso si sente dire che i ragazzi e le ragazze di oggi sono indifferenti al problema religioso ed a conferma di questo viene sottolineata, ad esempio, la scarsa partecipazione alla Messa domenicale o che non sono interessati ai percorsi catechetici proposti da parrocchie o aggregazioni laicali. Sono tutti elementi realistici, ma, a mio parere, non necessariamente significano che nei giovani non ci sia più sete di trascendenza, anche perché dovremmo sviscerare i dati del passato (non troppo recente) che attestavano un buona, in termini numerici, pratica sacramentaria e capire però quanto questa partecipazione poteva essere veramente consapevole oppure in parte influenzata da abitudine o mero desiderio di aggregazione.

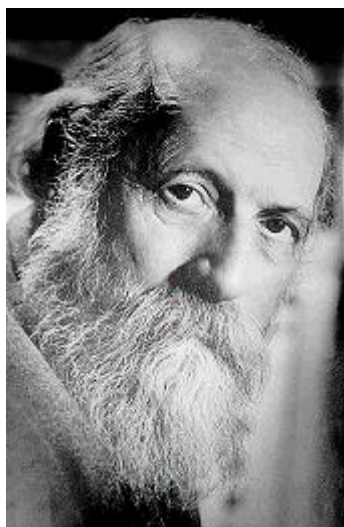
Alcuni anni fa Armando Matteo, già assistente ecclesiastico nazionale della FUCI, nel suo libro "La prima generazione incredula" affermava che i giovani di oggi sembrano non avere più "antenne per Dio" e ciò, secondo lui, perché «le famiglie di origine non hanno sbloccato/attivato il loro spirito alla dimensione della fede, della preghiera, della trascendenza [...] e la nostra società sostanzialmente neopagana, è oramai dimentica dell'istanza di Dio ed insofferente nei confronti della Chiesa, ritenuta un'istituzione passata, pesante, petulante». In questo quadro, segnato evidentemente da una certa indifferenza da parte delle nuove generazioni nei confronti della fede (fatte salve le doverose eccezioni ed i segnali che vanno in senso contrario), che cosa fare?

Partendo dal fatto che non possiamo non evangelizzare, anche in questo contesto non favorevole, credo che la strada da seguire sia quella di coniugare la proposta cristiana con le domande di senso e la realtà che i ragazzi vivono. Per fare questo occorre stare con loro, in atteggiamento di ascolto, ma tracciando noi il percorso e non pretendendo risultati

immediati. Se i giovani si fidano della loro guida, sono disposti ad aprirsi ed a parlare. Per esperienza personale è importante non dare loro risposte preconfezionate, ma presentare in maniera chiara e completa la Proposta cristiana, spiegandoli tutte le ragioni perché ai giovani piace scoprire la logica e l'autenticità delle cose. Ritengo che oggi più che mai ci sia bisogno di un annuncio del Vangelo, adattato all'età e creativo, ma allo stesso tempo diretto e radicale. In tal senso ho sempre trovato paradigmatico quello che San Giovanni Paolo disse (ed il modo in cui lo disse) ai giovani riuniti a Roma per la Giornata Mondiale della Gioventù del 2000: «In realtà, è Gesù che cercate quando sognate la felicità; è Lui che vi aspetta quando niente vi soddisfa di quello che trovate; è Lui la bellezza che tanto vi attrae; è Lui che vi provoca con quella sete di radicalità che non vi permette di adattarvi al compromesso; è Lui che vi spinge a deporre le maschere che rendono falsa la vita; è Lui che vi legge nel cuore le decisioni più vere che altri vorrebbero soffocare. E' Gesù che suscita in voi il desiderio di fare della vostra vita qualcosa di grande, la volontà di seguire un ideale, il rifiuto di lasciarvi inghiottire dalla mediocrità, il coraggio di impegnarvi con umiltà e perseveranza per migliorare voi stessi e la società, rendendola più umana e fraterna».

Sulla filosofia della parola di M. Buber e le sue molteplici rilevanze. Alcuni

spunti



di Dario Chiapetti • Una riflessione che merita attenzione è certo quella riferita al significato della nozione di parola, e nello specifico, colta essa nel suo momento di darsi massimo: l'essere detta. Essa riveste importanza sotto più punti di vista.

Quello teologico. Occorre approfondire il significato dell'essere Parola del Figlio e del suo essere pronunciata dal Padre, in ordine ad una solida teo-ontologia relazionale che sviluppi una fondazione trinitaria del discorso, superando visioni in definitiva solipsistiche di Dio e dell'uomo. La Parola – che grammaticalmente ha funzione sostantivale – essendo costantemente rivolta-a, in sé e in alio, rivela di essere caratterizzata da un preciso dinamismo, maggiore anche di quello proprio di una forma verbale. La Parola è Parola-detta dal Padre, e perciò la manifestazione dell'intimo del Padre, che è, a sua volta, la relazione col Figlio nello Spirito Santo. La Parola è ciò che genera eternamente relazione tra Padre e Figlio; crea nella Creazione, stabilendo relazione tra Dio, detto nella Parola, e il Creato; ri-crea nell'Incarnazione, nella quale la Parola di Dio viene detta nella carne, permettendo a quest'ultima quel salto ontologico nel cammino verso la realizzazione della sua eterna finalizzazione.

A livello filosofico, il fenomeno della parola che viene detta esprime la connaturale inter-soggettività umana esprimentesi nell'innato movimento tensionale umano per il quale l'interiorità del singolo tende a dischiudersi per raggiungere l'interiorità dell'altro e in essa abitare.

Sociologicamente, il significato del dirsi della parola mostra come il dialogo non sia riducibile, nel suo statuto epistemologico, a coerenza logica, e, nel suo fine, a realizzazione di un accordo-convenzione, ma che esso sia via all'uomo per realizzare la sua identità.

Attorno a tale questione ha riflettuto il filosofo austriaco Martin Buber (1878-1965); egli, per l'influenza del chassidismo, possedeva quella comprensione della parola secondo la quale essa, prima che informativa, è performativa, opera ciò che dice, come il terzo relazionale tra i due interlocutori.

Io e Tu (1922) presenta i punti salienti della concezione circa il "principio dialogico", inteso come principio dell'essere stesso. L'Io è un Io-Tu e un Io-Es. La relazione tra l'Io e il Tu avviene mediante il dire-Tu, quella tra l'Io e l'Es mediante il dire-Es. Tale dire è il movimento antropologico fondamentale e avviene al livello interiore prima che a quello esteriore, quando si riconosce l'altro come soggetto e non come oggetto.

Si può dire che il centro dell'Io non è più l'Io ma il tra, la relazione, l'Io-Tu; e quando l'altro (sia esso Tu o Es) è detto Tu, soggetto, la parola si risolve in silenzio, ascolto, attesa che l'altro, costituitosi anch'esso Io-Tu, dica l'Essere, ovvero Tu, e che, in definitiva, l'Essere si dica nel tra con l'altro. Il dialogo è quindi ascolto del dirsi dell'Essere: "le linee delle relazioni – infatti – nei loro prolungamenti, si intersecano nel Tu eterno".

Buber deriva così alcuni aspetti dell'autentico dialogo: il rivolgersi a qualcuno è sempre un rivolgersi a un preciso Tu personale, il quale, perciò, "chiede di essere confermato nel suo essere tramite l'uomo e vuole acquistare una presenza nell'essere dell'altro", assolvendo così, la parola, all'analoga funzione della parola creatrice di Dio che dà l'Essere. L'effetto dialogico, poi, è che dal reciproco dire

Tu scaturisce il Noi: “solo uomini capaci di dirsi l’un l’altro Tu in modo autentico, possono dire in modo non meno autentico Noi l’uno con l’altro”.

In La parola che viene detta (pubblicata nel 1960 e rieditata da PFTS University Press, Cagliari 2015) la filosofia della parola di Buber giunge alla massima maturazione.

Il filosofo individua tre modalità essenziali del linguaggio: il patrimonio presente, l’insieme di ciò che è esprimibile in una situazione, il cui luogo è il rivolgersi degli interlocutori l’un l’altro; il possesso potenziale, l’insieme di ciò che è già stato espresso, il cui luogo è la totalità di ciò che è giunto alla parola; l’evento attuale, che consiste nel diventare parlata della parola, e così, rivolgendosi verso l’interlocutore, renderlo tale, anche se tacitamente, il cui luogo è proprio il “tra” gli interlocutori, ciò che fa la loro relazione.

La parola, l’epifania dell’interiorità, è perciò per Buber originariamente dialogica. L’ipotesi di uno stadio precomunicativo del linguaggio, come confermano studi di etnologia, non è sostenibile. Il monologo è solo l’interiorizzazione del parlare con l’altro, in quanto il presupposto ontologico del dialogo è “il momento della sorpresa”, ovvero, l’altro. La parola è dialogica perché la struttura ontologica dell’uomo è dialogica: egli è tale nel momento in cui dice-Tu.

Tale nesso fonda infine la responsabilità dell’uomo nei confronti del proprio dire, affinché questo sia veridico. E la verità non è la greca aletheia, disvelamento, ma la biblica fedeltà: in rapporto alla realtà, a colui alla quale la parola è rivolta e a colui che la pronuncia.

Fedeltà alla parola: siamo parola, immagine della Parola.

La «dolcezza della misericordia» fonte del perdono ed esigenza della giustizia



di Francesco Romano • L'evidenza dell'esigenza evangelica del perdono ha portato Giovanni Paolo II a precisare nella *Dives in misericordia* che "è ovvio che una così generosa esigenza di perdonare non annulla le oggettive esigenze della giustizia. La giustizia propriamente intesa costituisce, per così dire, lo scopo del perdono. In nessun passo del messaggio evangelico il perdono e neanche la misericordia come sua fonte significano indulgenza verso il male, verso lo scandalo, verso il torto o l'oltraggio arrecato".

I doveri di giustizia e i doveri di carità non sono contrapposibili. L'assolutizzazione della carità potrebbe portare a negare l'adempimento dei doveri di giustizia che restano la mediazione fondamentale dei rapporti intersoggettivi all'interno della comunità. Non può esistere mai alcuna tolleranza verso l'ingiustizia neppure a fin di bene per l'attuazione della carità. Dall'altra parte, è anche vero che l'assolutizzazione della giustizia finirebbe per negare la gratuità del dono che dovrebbe sempre animare e plasmare i rapporti di giustizia, almeno quelli intraecclesiali. Le esigenze della carità vanno oltre quelle della sola e stretta giustizia perché questa possa realizzare

la pienezza umana e cristiana.

Gli obblighi di giustizia rispondono al vincolo intersoggettivo del diritto-dovere che riconosce l'esistenza di realtà giuste nel corpo sociale della Chiesa che la persona può rivendicare come appartenenti a se stessa. La Chiesa del solo puro amore, invece, è una falsa chiesa perché il vero amore cristiano promuove la dimensione ecclesiale e comunione dei rapporti intersoggettivi, come sua esigenza, esercitando al suo interno la funzione salvifica nell'adempiere i doveri di giustizia.

La carità deve essere sempre in stretta continuità con la giustizia. L'adempimento del mio obbligo di carità verso il fratello mi porta a perfezionare ciò che deve precederlo come adempimento per obbligo di giustizia. Venendo meno la giustizia neppure la carità sarebbe più praticabile. Separare la carità dalla giustizia condurrebbe alla negazione di ciò che è giusto nella Chiesa oppure alla sopraffazione dei doveri di giustizia nei confronti della gratuità del dono.

La carità è il fine e la forma di tutte le virtù e, in particolare, della giustizia. Paolo VI definendo la giustizia "minima misura della carità" indica la costruzione di un nuovo ordine sociale e giuridico che ha come premessa la giustizia, quale minima misura della carità, per aprirsi alla carità che, colmando le lacune della stretta e fredda giustizia, trova nel diritto la sua espressione concreta.

La stretta e fredda giustizia, appunto, è nella natura stessa della legge umana dal momento che essa è generale e astratta da dover prevedere e provvedere a tutte le situazioni. L'ingiustizia, la "summa iniuria", può verificarsi nell'applicazione al singolo caso del "summum ius". Tutto questo sarebbe in contraddizione con una visione evangelica della vita e con le premesse che abbiamo fatto.

Nell'ambito della comunione ecclesiale i diritti e i doveri

sono orientati al fine salvifico. La legge non adempie il suo fine, cioè perderebbe il suo carattere di razionalità, se i diritti e i doveri che ne scaturiscono contrastano con la realtà salvifica andando oltre ciò che giuridicamente è dovuto. Quindi la legge necessita di essere interpretata per essere adattata al caso specifico. Un possibile criterio d'interpretazione che nell'ordinamento giuridico della Chiesa è andato affermandosi è l'*aequitas canonica* che Enrico da Susa, detto l'Ostiense, definì *iustitia dulcore misericordiae temperata*, un principio che realizza la *iustitia maior*, il perfezionamento della giustizia che ha come fonte la carità. L'*aequitas canonica* rafforza la *rationabilitas* della legge rendendola nella sua interpretazione più flessibile e umana.

L'*aequitas* è un concetto antico di cui già Aristotele ne parla nell'*Etica Nicomachea* quando afferma che se un fatto non rientra nella generalità della legge è giusto che la lacuna sia corretta come vi avrebbe provveduto lo stesso legislatore se lo avesse previsto. Nel diritto romano l'*aequitas* non era qualcosa di codificato, ma costituiva il modo di realizzare il diritto secondo la definizione che ne diede Celso come *ars boni et aequi*. Nell'antica Roma l'amministrazione della giustizia a opera del pretore consiste nel fare scelte in base al criterio dell'equità con la tecnica, cioè l'*ars*, di perseguire il *bonum* come un sentire eticamente orientato, e l'*aequum* come ciò che è concretamente giusto. In questo senso si capisce cosa significhi *dura lex, sed lex*, ovvero che aver rispettato rigidamente una regola non significa aver realizzato concretamente la giustizia. Nell'esperienza giuridica romana il fondamento dell'*aequitas* è di tipo naturale, ma non limitandosi a un mero procedimento deduttivo dal generale al particolare. L'*aequitas* ha per fondamento un modo di sentire il diritto come *ars boni et aequi* traducendo i termini astratti della regola di diritto in esigenza concreta di giustizia.

L'*aequitas canonica*, invece, ha un fondamento teologico.

Infatti, la misericordia è un concetto teologico che l'Ostiense assume per indicare la misericordia di Dio come modello e atteggiamento che l'Autorità deve avere nel far eseguire la legge. Quindi, la misericordia diviene il criterio di interpretazione delle concrete situazioni umane. Mediante la "dolcezza della misericordia" la giustizia viene temperata e moderata, cioè viene corretta nell'applicazione al caso singolo rendendola giusta. Nella Chiesa l'*aequitas canonica*, non è propriamente un istituto giuridico, ma un atteggiamento, un criterio che consente all'autorità competente di mutare il rapporto di giustizia ispirandosi alla giustizia divina, l'unica che può giudicare perché è la sola che può leggere in profondità il cuore dell'uomo nelle sue vicende. Nell'ordinamento giuridico della Chiesa la "dolcezza della misericordia" conferisce al rigore giuridico della legge, che in astratto pur deve esserci, una nuova motivazione tutta salvifica, espressione della carità, di curare, formare e non vendicare.

L'*aequitas canonica*, la "dolcezza della misericordia", è l'espressione della *suprema lex* che nella Chiesa sta alla base e garantisce l'attuazione del *mysterium salutis* per ogni fedele. In tal senso i principi generali del diritto trovano nell'equità canonica il loro adeguamento alle esigenze spirituali dei fedeli divenendo un vero e proprio *ius suppletorium* e sua stessa fonte come si esprime il can. 19: "generalia iuris principia cum aequitate canonica servata". Così pure, come a coronamento del Codice di Diritto Canonico, il can. 1752 collega la *salus animarum*, suprema legge della Chiesa, con l'*aequitas canonica* che ne garantisce la realizzazione permettendo il collegamento tra il diritto divino e le regole codificate secondo il principio *iustitia dulcore misericordiae temperata*.

Nella Chiesa la funzione di amministrare la giustizia includendovi la possibilità dell'attenuazione della pena fino al perdono è segnata dal fine salvifico. La stretta giustizia

come applicazione formalistica della legge potrebbe configurarsi come violazione della giustizia. Il modello di perfezione della giustizia divina deve essere il criterio del giudice.

Parafrasando il can. 27 del CIC sulla consuetudine, anche l'*aequitas canonica* per l'ordinamento della Chiesa è ottima interprete delle leggi divenendo essa stessa fonte di produzione giuridica in quanto, partendo dalle comuni esigenze spirituali dei fedeli, la legge viene spogliata del suo rigore e resa misuratamente flessibile seguendo il criterio della "dolcezza della misericordia", incarnazione più perfetta della giustizia.

Il disarmo: un impegno sempre più urgente per conseguire la pace



di Leonardo Salutati • Nel corso del suo attuale pontificato, Papa Francesco ha denunciato più volte e con insistenza l'immoralità della produzione e del commercio delle armi che fomentano le guerre, dando continuità ad un magistero che, a partire da San Pio X fino all'attuale Pontefice, ha preso posizione netta contro la guerra e, man mano che il problema diveniva sempre più chiaro, ha costantemente segnalato oltre all'immoralità anche i rischi

connessi alla produzione, commercio e proliferazione di armi.

Tanto per citare alcuni passaggi, Giovanni XXIII con la *Pacem in terris* del 1963, avendo ancora vivo il ricordo del dramma della 2° guerra mondiale e della potenza distruttrice delle armi atomiche ha, con estrema chiarezza, sollecitato al disarmo attraverso lo studio approfondito e attento delle modalità per la «ricomposizione pacifica dei rapporti ... fondata sulla mutua fiducia, sulla sincerità nelle trattative, sulla fedeltà agli impegni assunti» (PT 63).

Giovanni Paolo II (1985) a tal proposito, ha indicato un possibile itinerario per la riduzione degli armamenti, suggerendo l'attuazione di un «disarmo generale, equilibrato e controllato» degli Stati, sottolineando allo stesso tempo l'urgenza della meta da raggiungere, da temperare con la prudenza e la gradualità per conseguirla, affinché non si provochi piuttosto la consegna immediata della vittima nelle mani del carnefice.

Il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* afferma esplicitamente che: «Qualsiasi accumulo eccessivo di armi, o il loro commercio generalizzato, non possono essere giustificati moralmente» (n. 508).

Il *Catechismo* a sua volta dichiara che: «La ricerca di interessi privati o collettivi a breve termine non può legittimare imprese che fomentano la violenza e i conflitti tra le nazioni e che compromettono l'ordine giuridico internazionale» (n. 2316) ed esprime una severa riserva morale nei confronti della strategia della deterrenza nucleare come mezzo di dissuasione dall'intraprendere una guerra e strumento adeguato ad assicurare la pace tra le nazioni, in quanto comporta un accumulo eccessivo di armi (n. 2315).

Sempre Giovanni Paolo II nel *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* del 1999, ha espressamente invocato misure appropriate per il controllo della produzione, della vendita, dell'importazione e dell'esportazione di armi leggere e individuali che facilitano molte manifestazioni di violenza,

denunciando che la vendita e il traffico di tali armi costituiscono una seria minaccia per la pace. Infatti esse sono quelle che uccidono di più e sono usate maggiormente nei conflitti non internazionali. La loro disponibilità, inoltre, fa aumentare il rischio di nuovi conflitti e l'intensità di quelli in corso. Egli considera una contraddizione inaccettabile l'atteggiamento degli Stati che applicano severi controlli sul trasferimento internazionale di armi pesanti, mentre non prevedono mai, o solo in rare occasioni, restrizioni sul commercio delle armi leggere e individuali. Nello stesso documento chiedeva con urgenza che i Governi adottassero regole adeguate per controllare la produzione, l'accumulo, la vendita e il traffico di tali armi, così da contrastarne la crescente diffusione, in larga parte tra gruppi di combattenti che non appartengono alle forze militari di uno Stato.

Oggi i dati relativi alla spesa militare per gli armamenti sono imponenti (la spesa militare mondiale del 2014 è stimata essere equivalente al 2,3% del PIL mondiale) e non possono non provocare tutti gli Stati ad una riflessione critica sul commercio internazionale di armi e, più in generale, sulla relazione tra disarmo, sviluppo e pace: sia i paesi sviluppati che aumentano la spesa militare senza riguardo dei paesi in via di sviluppo, sia quelli in via di sviluppo che impongono sacrifici enormi ai loro popoli pur di guadagnare potenza e prestigio sul piano militare.

A tal proposito nella *Caritas in veritate*, riproponendo la riflessione di Paolo VI in *Populorum progressio*, non a caso Benedetto XVI ha invitato l'umanità a elaborare un nuovo modello di sviluppo, sottolineando come le situazioni di crisi possono anche essere «occasione di discernimento e di nuova progettualità». È un invito al discernimento che si fonda su imperativi di natura non solo etica ma anche giuridica. Ad esempio, la *Carta delle Nazioni Unite* impegna gli Stati aderenti e la comunità internazionale a «promuovere lo

stabilimento ed il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale col minimo dispendio delle risorse umane ed economiche mondiali per gli armamenti» (art. 26). Purtroppo un impegno ad oggi non ancora assolto, che rende quanto mai attuale l'invito del Concilio Vaticano II il quale, in considerazione del pericoloso progresso nella costruzione di armi, già evidente cinquant'anni fa, invitava a «considerare l'argomento della guerra con mentalità completamente nuova» (GS 80) al fine di poter realmente costruire un sistema di relazioni favorevoli al conseguimento della pace.