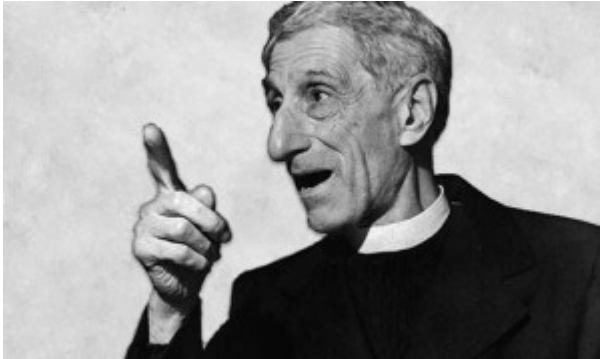


A cento anni dall'Appello ai «liberi e forti»



di Giovanni Pallanti • Il 18 gennaio 1919 don Luigi Sturzo lanciò un appello ai “liberi e forti”. I liberi e i forti sono sempre stati una razza rara, difficilmente reperibile tra gli esseri umani. Don Luigi Sturzo aveva capito, dopo la prima

guerra mondiale, che il diritto della forza andava sostituito con la forza del diritto. Molti cattolici democratici che avevano seguito gli insegnamenti sociali di don Romolo Murri si erano dichiarati a favore dell'intervento italiano del 1915 al fianco della Francia e dell'Inghilterra. Tra questi Giuseppe Donati, Giovanni Gronchi, Attilio Piccioni, Igino Giordani, don Giovanni Minzoni, e tanti altri. Questi furono decorati al valore militare per il loro eroico comportamento in guerra. Dopo l'esperienza bellica si schierarono per la pace, contro coloro che avevano sposato il mito della guerra fine a se stesso. Un'altra grande componente costituente del partito popolare fu il movimento contadino che si rivoltò, dopo il conflitto mondiale, contro il padronato che vessava fittavoli e mezzadri. Per questa ragione i cattolici democratici del PPI irrupero sulla scena politica italiana con un partito di centro che guardava a sinistra; i popolari erano, in altre parole, riformatori e progressisti. Il Vaticano aveva osteggiato duramente la prima Democrazia cristiana di don Murri nei primi anni del '900. Il Papa Benedetto XV, invece, aveva benevolmente tollerato l'iniziativa di don Sturzo. Sostanzialmente però la Chiesa, nei fatti, fu avversa ai Popolari. A molti vescovi e preti non piaceva il motto “la terra ai contadini” che intaccava oltre ai latifondi privati, anche le residue proprietà

ecclesiastiche. Con l'avvento di Mussolini alla presidenza del Consiglio dei ministri nel 1922, e dopo il delitto Matteotti nel 1924, molta parte della Chiesa italiana si schierò con i fascisti. Il Vaticano costrinse don Sturzo all'esilio, prima in Inghilterra e poi negli Stati Uniti, per poter trattare e alla fine sottoscrivere, l'11 febbraio 1929, il Concordato con il regime fascista e lo Stato italiano. Anche da posizioni diverse da quelle vaticane, nel mondo cattolico ci fu chi si oppose strenuamente alla fondazione del PPI. Uno dei maggiori critici di don Luigi Sturzo fu Ernesto Bonaiuti, sacerdote leader dei "modernisti" e sospeso a *divinis* dall'autorità ecclesiastica. Bonaiuti diceva che l'avvento del fascismo era dovuto anche allo sgretolamento elettorale del blocco liberale ad opera dei Popolari che si presentarono alle elezioni autonomi da quei gruppi politici che componevano il blocco di governo che aveva guidato l'Italia fino al 1919. Bonaiuti dimenticava, però, che il PPI si era imposto come riferimento dei contadini che volevano maggiore giustizia sociale e una condizione di vita più umana nelle campagne di tutta Italia. Don Luigi Sturzo, che era stato pro sindaco di Caltagirone, si era anche esposto duramente contro la mafia con un'opera teatrale e sul suo giornale "La croce di Costantino". Cento anni fa nacque un partito laico di ispirazione cristiana, che ebbe un ruolo fondamentale nell'affermazione di una nuova classe dirigente che fu sconfitta solo dalla violenza fascista. Tra gli aderenti ai Popolari ci fu anche il padre di San Paolo VI, Giorgio Montini, eletto deputato dello Scudocrociato a Brescia. Dopo la grande esperienza di governo della Democrazia cristiana di De Gasperi, Fanfani, Andreotti e Moro, nata nel 1946 e finita nel 1992, da molte parti si cerca di riproporre una presenza politica dei cattolici italiani, che sono sinora stati dispersi in diverse formazioni politiche, diventando sempre più ininfluenti. Il centenario della fondazione del Partito popolare, e la storia della grande Democrazia cristiana di De Gasperi ci insegnano che ci vuole dei laici coraggiosi, preparati culturalmente, poco adusi alle sagrestie e alle sottane dei preti e molto decisi

nel proporre la dottrina sociale della Chiesa. Uomini, oggi più che in passato, molto rari. Stiamo a vedere che cosa succederà in un prossimo futuro, armati del pessimismo dell'intelligenza e dell'ottimismo della volontà.

L'evangelista Luca, storico competente da coscienzioso medico



di Carlo Nardi • Senza dubbio competenza storica o, meglio, storiografica, quella che l'evangelista Luca nelle prime battute del suo *Vangelo* e degli *Atti degli apostoli* che sono la prima storia della Chiesa. E una storia fatta a regola d'arte: con quegli intenti e soprattutto quel metodo che Luca, greco di Antiochia di Siria, pare avere attinto dai più rigorosi

storiografi greci: Tucidide e Polibio. Quali criteri? Si potrebbe dire con Cicerone: lo storico non deve dire nulla di falso né tacere nulla di vero. Inoltre la storia si fa con i documenti (Marrou) con relazioni scritte e ancora meglio con i «testimoni oculari», gli *autóptai* «quelli che hanno visto». Difatti il ricorso alla testimonianza di chi c'era di persona si chiamava *autopsía*, come dire “il voler rendersi conto di come stiano effettivamente le cose”.

E la parola ‘autopsia’ di competenza degli storici rimanda all'altra probabile competenza di san Luca: sembra lui in

«medico Luca» della *Lettera ai Colossesi* (4,14). In tal caso, era uno dei tanti “figli d’Ippocrate”, come si diceva. Alle spalle aveva una lunga elaborazione di metodi e tecniche, la scienza di voler conoscere di fenomeni, i sintomi, per formulare diagnosi e prescrivere terapie.

E Luca, storico, ha fatto tesoro del suo metodo di medico per darci il suo Vangelo che è anche un vedere, un valutare, un agire: quel Vangelo che ha composto con lo stile, con l’anima di chi è vicino a chi è in situazione di penuria, di perdere e di perdersi. Una lettura attenta dei suoi scritti, *Vangelo ed Atti*, ci rileva, compiuta in Cristo e nel suo Vangelo, quella umanità a tutto tondo che i greci chiamavano *philanthropía* e i latini semplicemente *humanitas*, e che traspira proprio dal cosiddetto *Giuramento di Ippocrate*.

Luca lo aveva emesso e sottoscritto? Ora, divenuto cristiano – ad Antiochia i discepoli di Cristo si chiamavano già “cristiani” (*Atti* 11,26) – lo avvalorava nella sua sostanza umana di credente, pur facendo cadere l’iniziale invocazione al dio Asclepio, l’Esculapio dei latini, e alla divina Panacea. Anche perché la “panacea”, ossia “una medicina che curi tutti i mali non c’è”, né pagana né cristiana.

Ma che si giurava all’inizio della professione? Impegno di base: «giovare al malato secondo quanto è possibile e con criterio». Non “farmaci» che procurino la morte, neppure sotto richiesta, compresi gli abortivi: tanto meno consigliarli. Uno stile di vita e di professionalità coscienziosi e irreprensibili. Non approfittare ... per fare sesso con femmine o maschi, né liberi né schiavi. Segreto professionale. Gratitudine concreta con chi ha insegnato la scienza medica, e disponibilità a trasmetterla a studenti regolarmente iscritti.

Certo, non era il comportamento di tutti né di sempre. Ma l’impegnativa lo richiamava.

E si capisce che san Paolo in un momento di solitudine e di

scoraggiamento abbia potuto dire con tutta sincerità: «Solo Luca è con me» (2 Tim 4,11).

L'arbitrato, un antico istituto giuridico: dalla preistoria del diritto all'ordinamento canonico attraversando il diritto romano



di Francesco Romano •
L'arbitrato storicamente è un istituto che affonda le sue radici nella cultura primitiva, alle origini delle relazioni giuridiche tra gli uomini quando ancora iniziavano a orientarsi

verso le prime forme di civile convivenza per risolvere le controversie, non più fondate sulla forza o regolate dalla vendetta, ma ricorrendo a una figura terza scelta dalle parti per comporre la disputa.

Una forma di arbitrato è possibile rinvenirla nella controversia indotta dalla dea della discordia. Paride fu chiamato da Zeus come arbitro per dirimere la controversia su chi fosse, tra Era, Atena e Afrodite, la più bella e attribuirle il pomo lanciato da Eris, la dea discordia. La terzietà nella scelta di Paride fu voluta da Zeus nonostante lui stesso fosse legittimato nel giudizio.

L'arbitrato sorge come evoluzione della società primitiva che rinuncia al regime di vendetta privata per sottomettere le liti al giudizio di una persona della comunità più qualificata per virtù e onestà denominata arbitro o conciliatore, scelta di comune accordo dai contendenti. Una delle tappe del progresso sociale è stata l'abbandono dell'uso della forza e il passaggio dalla giustizia privata alla giustizia arbitrale.

Platone riguardo alle controversie sorte sul possesso dei beni o sul comportamento di uno schiavo emancipato ritiene che "i processi per costoro siano di competenza dei tribunali e delle tribù, a meno che le parti non pongano fine alle imputazioni reciproche presso dei vicini o dei giudici da loro scelti" (Platone, *Le leggi*, Dialogo XI).

Secondo Seneca l'arbitro, a differenza del giudice, può decidere ancor prima che secondo legge e giustizia, con umanità e misericordia "non prout lex aut iustitia, sed prout humanitas aut misericordia regere" (Seneca, *De beneficiis*, 3.7.5).

Per Aristotele è meglio "preferire un arbitro piuttosto che una lite in tribunale, infatti l'arbitro bada all'equità, il giudice alla legge. L'arbitrato è stato inventato proprio per questo, per dar forza all'equità" (Aristotele, *Rhetorica*, 1.13.13).

Un esempio di giustizia arbitrale è descritto nel libro dell'Esodo per regolamentare la richiesta di risarcimento del danno senza cadere nella vendetta personale: "Quando alcuni uomini rissano e urtano una donna incinta, così da farla abortire, se non vi è altra disgrazia, si esigerà un'ammenda, secondo quanto imporrà il marito della donna, e il colpevole pagherà attraverso un arbitrato" (Es 21, 22).

Nel Libro della Genesi un esempio di arbitrato lo si trova nel rimprovero di Giacobbe a Labano che lo accusa di essersi impossessato dei suoi idoli, in realtà trafugati da Rachele a

sua insaputa. Per cui Giacobbe dice a Labano: "Ora che hai frugato tra i miei oggetti, che hai trovato di tutte le robe di casa tua? Mettilo qui davanti ai miei e tuoi parenti e siano essi giudici tra noi due" (Gen 31, 37). Troviamo anche Mosè arbitro nelle controversie tra capi di famiglia: "Mosè rispose al suocero: "Perché il popolo viene da me per consultare Dio. Quando hanno qualche questione, vengono da me e io giudico le vertenze tra l'uno e l'altro e faccio conoscere i decreti di Dio e le sue leggi" (Es 18, 16).

Nel Vangelo possiamo rinvenire un esempio di arbitrato nella richiesta rivolta a Gesù di dirimere una controversia sorta tra due fratelli sull'eredità da dividere: "Uno della folla gli disse: «Maestro, dì a mio fratello che divida con me l'eredità». Ma egli rispose: «O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?» (Lc 12, 13-14). Sotto l'aspetto strettamente giuridico la risposta di Gesù solleva una questione di legittimità sulla richiesta che gli viene rivolta in quanto nell'arbitrato sono entrambe le parti in causa che scelgono di comune accordo uno che sia al di sopra per dirimere la controversia. In realtà Gesù vuole appellarsi al fondamento biblico nella distinzione tra giustizia temporale giustizia spirituale.

San Paolo nella prima lettera ai Corinti (1 Cor 6, 2-9) ha presente l'istituto dell'arbitrato e lo indica come soluzione per dirimere le controversie sorte tra i cristiani di quella Chiesa anziché ricorrere ai tribunali civili. è preferibile subire l'ingiustizia e lasciarsi privare di ciò che un cristiano possiede piuttosto che trascinare il fratello nella fede in giudizio e per giunta davanti a giudici pagani. Il ricorso dovrebbe essere rivolto alla comunità dove poter trovare giustizia. Per questo San Paolo pone in senso interlocutorio la domanda: "non vi sarebbe proprio nessuna persona saggia tra di voi che possa far da arbitro tra fratello e fratello? No, anzi, un fratello viene chiamato in giudizio dal fratello e per di più davanti a infedeli!" (1

Cor. 6, 5-6).

San Paolo, nel rivolgersi ai Corinti propone il ricorso all'arbitrato essendo un istituto presente nell'ordinamento giuridico ellenico del tempo. Quindi, la funzione dell'arbitro scelto all'interno della comunità risponde all'esigenza di risolvere in via ordinaria le controversie sul piano temporale, non per particolare diffidenza sull'onestà dei giudici pagani. Per altro, proprio San Paolo esorta i cristiani a stare sottomessi all'autorità (Rm 13, 1-7). I magistrati pagani non possiedono la giustizia conferita da Dio, mentre l'arbitro scelto nella comunità tra i fratelli agisce come fratello nella fede, al *rigor iuris* fa prevalere l'*aequitas* cristiana in un connubio tra verità, giustizia e misericordia.

San Paolo rimane silente circa la composizione delle liti tra cristiani e pagani ed è evidente che in questi casi dovesse prevalere la giurisdizione laica pagana, non senza fare un tentativo di composizione della lite ricorrendo a una sorta di *recuperator*, un arbitro cristiano sul modello di figure analoghe conosciute nel diritto romano.

In epoca medievale l'istituto dell'arbitrato prende forma nella *episcopalis audientia*. I fedeli godevano della facoltà di sottoporsi al giudizio del Tribunale del Vescovo da loro eletto a essere arbitro nelle liti, anziché ricorrere alla magistratura statale, marcando verso di esso una maggiore fiducia rispetto alla struttura pubblica.

Da quanto detto, la Chiesa cattolica fin dalle origini, ma soprattutto nell'epoca del diritto comune, ha favorito il ricorso al sistema arbitrale non solo come figura terza per risolvere nelle vesti di arbitro le controversie, ma anche nelle liti in questioni di natura civile divenendo spesso l'arbitrato vescovile una procedura previa prima di fare ricorso alla giustizia ordinaria. L'*arbitrator*, con potestà diversa dalla *iurisdictio* del giudice, era un compositore

della lite che risolveva in via equitativa *ex bono et aequo* in un ambito di natura privatistica. L'*arbiter*, invece, con potere prossimo alla *iurisdictio* del giudice, doveva procedere secondo le formalità del giudizio ordinario *secundum iudiciorum ordinem*.

Come era avvenuto dopo la caduta dell'impero romano, attraverso l'istituto dell'arbitrato si vede la continuità dell'organizzazione statale che fa propria la tradizione giuridica romanista fino a entrare nell'ordinamento canonico. Anche in età moderna negli Stati protestanti europei la tradizione giuridica romanista continuò a sopravvivere per la presenza di missionari cattolici che si avvalevano della normativa canonica nell'esercizio del loro apostolato.

Le definizioni arbitrali con frequenza crescente sostituivano le sentenze dei magistrati. L'arbitro godeva di una potestà delegata svolgendo una funzione analoga a quella ordinaria del giudice.

Parallelamente, con l'affermazione delle corporazioni professionali di commercianti e artigiani si estende anche il fenomeno arbitrale come alternativa alla giurisdizione statale. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva nel diritto romano, essendo l'arbitrato imposto *ex lege*, la decisione arbitrale detta *laudum*, doveva fondarsi sul diritto piuttosto che sull'*arbitrium* e trovare omologazione con l'*exequatur* da parte del giudice pubblico.

L'esercizio dell'arbitrato conosce un declino con l'assolutismo, mentre la funzione giudiziale rimane prerogativa dello Stato moderno. Tuttavia, l'arbitrato non ha cessato mai fino ai nostri giorni in tutti i sistemi giuridici di essere strumento efficace per dirimere le controversie.

Il vigente Codice di Diritto Canonico conosce l'istituto dell'arbitrato affidato all'ufficio del giudice: "Se la lite verte su interessi privati delle parti, il giudice consideri

se la controversia possa avere fine utilmente mediante la transazione o il giudizio arbitrale, a norma dei cann. 1713-1716" (can. 1446 §3). Il Legislatore canonico indica quale modo per evitare i giudizi il ricorso al compromesso arbitrale: "Per evitare le liti giudiziarie, si può ricorrere utilmente alla transazione o conciliazione, oppure si può sottoporre la controversia al giudizio di uno o più arbitri" (can. 1713).

Con l'arbitrato le parti in lite sottoscrivono un contratto con l'intento di affidare la decisione della controversia a terze persone, cioè a giudici privati detti arbitri.

La transazione, che può essere giudiziaria o extragiudiziaria, è invece un contratto che le parti sottoscrivono facendosi reciproche concessioni allo scopo di prevenire o porre termine a una lite già iniziata. A questo proposito vengono in mente le parole di Gesù: "Mettiti presto d'accordo con il tuo avversario mentre sei per via con lui, perché l'avversario non ti consegna al giudice e il giudice alla guardia e tu venga gettato in prigione" (Mt 5, 25); "A chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello" (Mt 5, 40).

L'arbitrato, quindi, è un istituto giuridico che entra nella storia dell'umanità accompagnandola nel lungo percorso di civilizzazione, nel passaggio dalla giustizia privata, dalla risoluzione dei conflitti come vendetta personale all'individuazione di alcune regole per dirimere la disputa affidata dai contendenti a un arbitro o conciliatore. La giustizia arbitrale si rivela come prima necessità dell'uomo nello stabilire relazioni sociali fondate sulla convivenza pacifica, nel passare dal mondo dell'uomo selvaggio verso la civilizzazione, nel percepire di alcuni principi primi della giustizia come li ha enucleati Ulpiano: "iuris praecepta sunt honeste vivere, alterum non laedere, suumque tribuere" (Ulpiano, *Regole*, D. 1.1.10 pr.).

L'evolversi della giustizia arbitrale inizia il suo percorso nella mitologia come memoria delle civiltà antiche di avvenimenti realmente accaduti. L'arbitrato lo troviamo presente nella sacra pagina dell'Antico e Nuovo Testamento, nell'ordinamento giuridico romano e successivamente nell'ordinamento canonico. La funzione giudiziaria è propria dello Stato moderno, ma l'arbitrato continua a sopravvivere fino ai nostri giorni per risolvere pacificamente le controversie senza procedimento giudiziario ricorrendo a un soggetto terzo.

In ricordo di quei morti che non fanno notizia



di Stefano Liccioli •
All'indomani della festa dei Santi Innocenti martiri l'agenzia di stampa vaticana Fides, delle Pontificie Opere Missionarie ha pubblicato l'elenco dei missionari e operatori pastorali cattolici

uccisi nel 2018. Nel rapporto si precisa che non viene usato il termine "martiri" perché le vittime sono morte sì in modo violento, ma non esplicitamente "in odio alla fede". D'altra parte si tratta, annota il dossier Fides, di esempi di «sacerdoti, religiose e laici che offrono la testimonianza evangelica di amore e di servizio per tutti, segno di speranza e di pace, cercando di alleviare le sofferenze dei più deboli alzando la voce in difesa dei diritti calpestati, denunciando il male e l'ingiustizia». In tal senso ci si riferisce a tutte queste persone con il nome di "missionari" con un significato

estensivo del termine: non solo quelli “ad gentes”, ma tutti i battezzati che, come ricorda l’esortazione apostolica Evangelii Gaudium, sono consapevoli che “in virtù del Battesimo ricevuto ogni membro del Popolo di Dio è diventato discepolo missionario. Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione” (EG 120).

Nel documento si riporta che nel corso dell’anno 2018 sono stati uccisi quaranta missionari: trentacinque sacerdoti, un seminarista, quattro laici. In Africa sono stati uccisi diciannove sacerdoti, un seminarista e una laica; in America sono stati uccisi dodici sacerdoti e tre laici; in Asia sono stati uccisi tre sacerdoti ed in Europa è stato ucciso un sacerdote. Dopo otto anni consecutivi in cui il numero più elevato di missionari uccisi era stato registrato in America, nel 2018 è l’Africa ad essere al primo posto di questa tragica classifica.

Le dinamiche in cui questi missionari hanno perso la vita, puntualizza il dossier, sono spesso «tentativi di rapina o di furto, compiuti anche con ferocia, in contesti sociali di povertà, di degrado, dove la violenza è regola di vita, l’autorità dello stato latita o è indebolita dalla corruzione e dai compromessi, o dove la religione viene strumentalizzata per altri fini». Ognuno di loro, pur essendo consapevole dei rischi che correva, è rimasto al proprio posto per adempiere con fedeltà ai propri compiti.

Il rapporto racconta in sintesi anche le circostanze della morte dei vari missionari. Abbiamo José Maltez che faceva parte dell’Oratorio Salesiano e che è morto per un colpo al torace durante gli scontri tra bande e gruppi di difesa della città. Sandor Dolmus, quindici anni, giovane ministrante della Cattedrale di Leon (Nicaragua), è stato ucciso da paramilitari il 14 giugno 2018. Si trova per strada, insieme ad altri ragazzi, vicino alla chiesa di San José, nella zona di Zaragoza, a Leon, quando è stato colpito al petto da una

pallottola sparata da un gruppo di paramilitari. Quelli che lo conoscevano ne parlano come un ragazzo molto buono e servizievole, che desiderava diventare sacerdote. E' stato sepolto con l'abito dei ministranti.

Don Joseph Désiré Angbabata, parroco di una chiesa nel centro-sud della Repubblica Centrafricana è morto in seguito alle ferite che gli sono stati inferte da un gruppo armato che ha assaltato la sua parrocchia che si trovava in una zona strategica non solo per la sua posizione centrale, ma anche per la presenza di miniere di oro e diamanti ambite da diversi gruppi armati.

Tutte queste notizie troppo spesso non ricevono la giusta attenzione da parte dei media lasciando che il sangue di tutti questi fratelli e sorelle passi quasi inosservato. Per loro valgono però le parole di Gesù: «Se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12,24).

La perdita dell'egemonia americana e la nuova guerra fredda



di Mario Alexis Portella • Il 4 ottobre 2018, il vicepresidente degli Stati Uniti, Mike Pence, ha pronunciato un caustico discorso a Washington, sciorinando una lunga lista di gravi addebiti alla Cina. A partire dalle dispute

territoriali nel Mar Cinese Meridionale alla presunta ingerenza nelle elezioni statunitensi, Pence ha accusato Pechino di infrangere norme internazionali e di agire contro gli interessi americani. Il tono era abbastanza insolito e tagliente tanto da essere interpretato come un prodromo di una nuova guerra fredda tra le due potenze.

Tali analogie storiche sono tanto popolari quanto fuorvianti, ma l'accostamento contiene un nucleo di verità: l'interregno post-Guerra Fredda dell'egemonia degli Stati Uniti è finito, e la bipolarità tornerà, con la Cina che interpreta il ruolo di superpotenza. La transizione sarà probabilmente un evento tumultuoso, forse addirittura violento, poiché l'ascesa della Cina metterà il paese in rotta di collisione con gli Stati Uniti su una serie di interessi. Ma mentre Washington si svincola lentamente da alcuni dei suoi impegni diplomatici e militari all'estero, Pechino non ha ancora un piano chiaro per riempire questo vuoto di leadership e ridefinire da zero un nuovo assetto geo-politico internazionale.

Che tipo di ordine mondiale questo scontro potrà produrre? Contrariamente a quanto profetizzano le voci più allarmiste, un mondo bipolare americano-cinese non sarà un mondo sull'orlo di una guerra apocalittica, perché le ambizioni della Cina per i prossimi anni sono molto più limitate di quanto molti, nella politica estera occidentale, tendano ad ipotizzare; lo stesso dicasi per i rapporti tra gli Stati Uniti d'America e la Federazione Russa di Vladimir Putin. Questo bipolarismo instaurerà un periodo di pace precaria tra le due nuove superpotenze e l'Usa. Entrambe le parti rafforzeranno il loro apparato militare con una corsa agli armamenti, ma saranno ben attente a gestire le tensioni prima che si trasformino in un conflitto catastrofico. Piuttosto che rifiutare di considerare e trattare gli Stati Uniti come la superpotenza principale del mondo, la politica estera di Russia e Cina nel prossimo decennio si concentrerà principalmente sul mantenimento delle condizioni necessarie per la continua crescita economica dei

due paesi, un obiettivo che potrebbe indurre i leaders di Mosca e Pechino ad evitare lo scontro aperto con gli Stati Uniti, ma non necessariamente con i suoi alleati.



Per quanto riguarda l'ex-Unione Sovietica, la lotta ideologica mondiale tra capitalismo e comunismo appartiene ormai alla storia, ma è da rilevare che il presidente russo si è "consacrato" leader di un rinnovato movimento nazionalista e conservatore in opposizione ad un Occidente in piena decadenza. Per diffondere e far radicare nel popolo la nuova concezione di nazione ed il suo programma, il governo russo si è prodigato in enormi investimenti in stazioni televisive e radio, reti di social media e "social network" di Internet, ed ha impiegato somme ingenti per sostenere politici che all'estero sono schierati sulle stesse posizioni. La migliore definizione delle attuali ostilità non è, pertanto, "guerra fredda" quanto piuttosto "pace calda".

Donald Trump, con le sue pubbliche manifestazioni di ammirazione per Vladimir Putin, gli ha sostanzialmente offerto, a giudizio di alcuni osservatori nazionali, l'opportunità di interferire a suo favore nelle elezioni americane del 2016. Considerata questa, la prima volta da quando, negli ultimi dieci anni, la Russia ha iniziato a servirsi di tali strumenti cibernetici, come arma politica. Di conseguenza, Putin sta sostituendo l'egemonia americana in varie regioni del Medio Oriente, così come Xi Jinping la sostituisce in Africa.

La crescente influenza di Cina e Russia sulla scena mondiale

è, dunque, una conseguenza dell'abdicazione degli Stati Uniti alla loro leadership globale aggravatasi sotto l'attuale presidenza, e dello sviluppo economico di Mosca e Pechino. Inoltre, è venuta meno a livello internazionale la precedente certezza che gli Stati Uniti avrebbero continuato a promuovere, attraverso la diplomazia e, se necessario, il potere militare, un ordine internazionale costruito su principi liberali. Con Trump, l'America ha rotto con questa tradizione, mettendo in discussione il valore del libero scambio e abbracciando un nazionalismo esasperato e senza esclusione di colpi a danno anche delle nazioni alleate. L'attuale amministrazione è impegnata a modernizzare l'arsenale nucleare, perseguendo una politica ambivalente, di aperture e chiusure, di approcci e minacce, con paesi sia amici che nemici, e recedendo da diversi accordi e istituzioni internazionali. Da sottolineare che nel 2018 Trump non soltanto ha giustificato l'annessione della Crimea alla Russia asserendo che <<*La Crimea fa parte della Russia perché tutti parlano russo*>>, ma ha anche denunciato il Trattato stipulato nel 1987 con Mosca sugli armamenti nucleari ad intervallo intermedio inducendo così Putin a (o almeno fornendogli il pretesto per) muoversi più liberamente nei rapporti con l'Usa e i suoi alleati.

La mancanza di una politica concreta e costante di Trump a livello internazionale indubbiamente sta agevolando un'egemonia cinese-russa. Questa situazione non favorisce certo un'autentica, stabile e giusta pace, ma, come disse Papa San Paolo VI nel suo messaggio in occasione della Prima Giornata della Pace del 1 gennaio 1968, una <<*sopravvivenza degli egoismi nei rapporti tra le nazioni...[un] pericolo di credere che le controversie internazionali non siano risolvibili per le vie della ragione, cioè delle trattative fondate sul diritto, la giustizia, l'equità, ma solo per quelle delle forze deterrenti e micidiali*>>. Per averne conferma si pensi alle guerre per procura tra le potenze nel mondo islamico o al commercio del petrolio e di altre risorse

naturali, in nome dei quali giustificano spesso anche le diffuse violazioni di ogni diritto umano. E a questo punto mi appare importante riportare altre parole pronunciate dallo stesso Paolo VI che meritano una profonda riflessione: *<<La pace non può essere basata su una falsa retorica di parole, bene accette perché rispondenti alle profonde e genuine aspirazioni degli uomini, ma che possono anche servire, ed hanno purtroppo a volte servito, a nascondere il vuoto di vero spirito e di reali intenzioni di pace, se non addirittura a coprire sentimenti ed azioni di sopraffazioni o interessi di parte>>*.

Considerazioni di un liberale atipico



di Giovanni Campanella • Nel 2016, la casa editrice Castelvechi ha pubblicato un piccolo libro, intitolato *Sono un liberale?*, all'interno della collana "Eliche". Nel libro, Jesper Jespersen ha raccolto

alcuni piccoli interventi dell'illustre economista John Maynard Keynes su tematiche di pensiero sociale, aggiungendo una prefazione ed una introduzione. L'edizione italiana è curata dall'economista Bruno Amoroso.

John Maynard Keynes, nato a Cambridge nel 1883 e morto a Tilton nel 1946, è considerato il padre della teoria macroeconomica (nella prefazione, Jespersen arriva addirittura a chiamarlo l'«Einstein dell'economia»).

«Dopo gli studi a Eton e Cambridge, lavora come funzionario

all'India Office. Durante la Prima Guerra Mondiale è al Ministero delle Finanze e negli anni immediatamente successivi elabora la sua critica all'ortodossia liberista» (copertina).

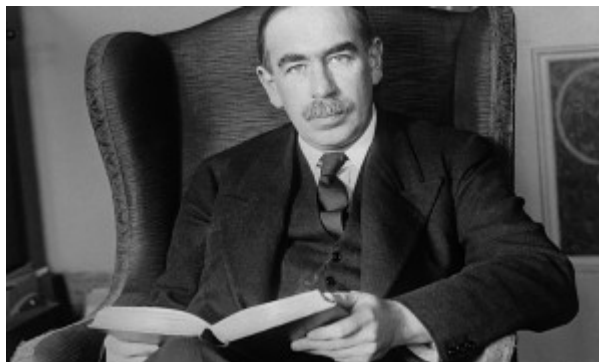
Il primo scritto proposto, *Le mie prime convinzioni* (il titolo originale è *My Early Beliefs*), non è di facile lettura: tratta di sottili temi di filosofia morale e di filosofia politica. In esso, Keynes racconta i giovanili scambi di opinione con gli altri membri del circolo di intellettuali di Bloomsbury. Illustra il suo tragitto interiore dall'affrancamento dall'utilitarismo benthamiano di matrice vittoriana all'approdo al cosiddetto "individualismo olistico". Jespersen ammette che in effetti questa definizione

«suona immediatamente come una contraddizione. L'individuo singolo è al centro e ha la responsabilità di vivere una "buona" vita; ma questo non può accadere in modo indipendente dall'ambiente. L'individuo non è un atomo liberamente fluttuante, ma al contrario si sforza di essere in una sorta di organico equilibrio mentale con l'ambiente circostante. Il Circolo di Bloomsbury aveva quindi un'importante comprensione delle differenze individuali, ma attribuiva nel contempo alla "comunità" un grande significato» (p. 14).

Sono un liberale? (il titolo originale è *Am I a Liberal?*) è la trascrizione di un discorso tenuto da Keynes nel 1925 durante la Liberal Summer School di Cambridge. In esso, Keynes prende le distanze dal Partito Conservatore e dal Partito Laburista, anche se confessa di avere una lieve affinità con le frange centriste del secondo. Sembra che il piccolo Partito Liberale sia il gruppo a lui più consentaneo. Tuttavia, si distacca dagli ultra-liberali sottolineando la grande importanza di interventi statali per favorire il benessere sociale. Ricorrenti sono gli inviti alla politica a intervenire senza tentennamenti per combattere il flagello della disoccupazione, un male per tutti perché è espressione dell'inutilizzo di risorse per rafforzare il circuito economico di cui ognuno si giova. Far del bene agli altri non mira (solo) a ottenere il

paradiso in cielo ma ottenerlo qui sulla terra. Per Keynes (come già per un liberale *sui generis* come Locke), interesse individuale e interesse pubblico non sono affatto antagonisti. Tutt'altro.

Lo scritto *Liberalismo e laburismo*, è un estratto dal discorso tenuto al Manchester Reform Club il 9 febbraio 1926. L'ultimo paragrafo è emblematico, degno di nota e dà una sintesi generale degli orientamenti di Keynes



«Il problema politico dell'umanità è di riuscire a combinare tre cose: efficienza economica, giustizia sociale e libertà individuale. La prima richiede senso critico, precauzione e conoscenza tecnica; la seconda uno spirito altruista ed entusiasta che ami l'uomo comune; la terza tolleranza, ampio respiro, apprezzamento dei valori dell'eccellenza, della diversità e dell'indipendenza, e che preferisce, sopra ogni cosa, offrire opportunità reali al talento eccezionale e all'ambizione. Il secondo ingrediente è il bene principale del grande partito del proletariato. Ma il primo e il terzo richiedono le qualità di un partito che, per tradizioni e antiche simpatie, è stato la dimora dell'individualismo economico e della libertà sociale» (p. 9).

Il cardinale Josef Beran e la «Dignitatis Humanae»



di Andrea Drigani • Il diritto alla libertà religiosa, su questa Rivista, è già stato oggetto, da parte mia, di tre articoli («Libertà e bestemmie», marzo 2015; «Ancora sul diritto alla libertà religiosa», settembre 2016; «Il cardinale

Florit e il senso teologico della libertà religiosa», luglio 2017). Questo diritto proclamato nel Concilio Vaticano II, con la Dichiarazione «Dignitatis Humanae», è tuttora oggetto di considerazioni e di riflessioni, forse talvolta anche improprie, che merita sempre ulteriori approfondimenti anche perché come affermava San Giovanni Paolo II in un discorso del 10 marzo 1984 : «Ora fra tutti i diritti dell'uomo si annovera giustamente il diritto alla libertà religiosa, anzi questo è il più fondamentale, perché la dignità di ogni persona ha la sua prima fonte nel suo rapporto essenziale con Dio Creatore e Padre, alla cui immagine e somiglianza è stata creata, perchè dotata di intelligenza e libertà». L'occasione per ritornare su questo argomento mi viene data, tra l'altro, dal 50° anniversario della morte del cardinale Josef Beran (1888-1969) un martire e un difensore della libertà religiosa, che proprio su tale diritto svolse un memorabile intervento durante i lavori del Vaticano II. E' bene riandare, sia pur brevemente, alla storia della sua vita. Josef Beran era nato il 29 dicembre 1888 a Plzen, in Boemia, venne ordinato sacerdote il 10 giugno 1911, e conseguì il dottorato in Teologia a Roma presso la Pontificia Università Urbaniana. Rientrato in patria insegnò nel Seminario arcivescovile di Praga divenendone, poi, rettore nel 1932. Dopo il Patto di Monaco del 1938 Hitler instaurò il cosiddetto protettorato germanico sulla Boemia e

Moravia, Beran per le sue posizioni contrarie all'ideologia nazista era sorvegliato dalla Gestapo. Nel giugno del 1942 annunciò che avrebbe celebrato una Messa per gli ufficiali cecoslovacchi prigionieri dei tedeschi e che l'avrebbe fatto in lingua ceca, disobbedendo alle direttive dei nazisti. Fu arrestato come sovversivo e pericoloso. Dopo un brutale interrogatorio, fu incarcerato, poi mandato a spaccare pietre, quindi il 4 settembre 1942 fu deportato nel campo di concentramento di Dachau, nel quale furono reclusi oltre 2700 ecclesiastici, tra i quali i preti italiani Don Roberto Angeli e Don Paolo Liggeri, coi i quali strinse una grande amicizia. Il 29 aprile 1945 il campo di Dachau venne liberato dalle truppe americane e anche Josef Beran poté tornare a Praga divenendo professore ordinario di teologia pastorale all'Università «Carlo IV». Il 4 settembre 1946 Pio XII lo sceglie come nuovo arcivescovo di Praga. Nel 1948 coll'avvento del comunismo in Cecoslovacchia inizia una durissima politica di riduzione e di lesione delle libertà dei cittadini, in particolare di quella religiosa. Beran dopo aver tentato, invano, di aprire trattative con lo Stato per garantire un minimo di garanzie all'azione della Chiesa, prese atto di una serie di gravi soprusi e il 25 febbraio 1948 pubblicò una lettera pastorale contro il nuovo regime totalitario. L'arcivescovo Josef Beran venne messo agli arresti domiciliari il 16 giugno 1949, successivamente venne trasferito nel castello di Rozelov e in altre residenze fuori dalla diocesi e gli fu negato qualsiasi contatto con il mondo. San Giovanni XXIII gli inviò una lettera, nel maggio 1961, per il suo giubileo sacerdotale, ma la missiva fu respinta al mittente con la dicitura «senza recapito». Il 4 ottobre 1963, dopo lunghi contatti con la Santa Sede, il governo comunista concesse una specie di grazia a Josef Beran, attenuando il duro regime di internamento, ma non gli fu consentito di riprendere il governo dell'arcidiocesi di Praga. Nel 1965 gli venne accordato il permesso di partecipare al Concilio Vaticano II, ma a condizione di non rientrare più in Cecoslovacchia. Josef Beran per il bene della Chiesa accettò

l'esilio a Roma. San Paolo VI lo creò cardinale, del titolo di Santa Croce in Via Flaminia, nel Concistoro del 22 febbraio 1965. Come si è scritto il cardinale Beran partecipò all'ultima sessione del Concilio Vaticano II, in particolare presentò alcune riflessioni di grande valore durante il dibattito sulla stesura della Dichiarazione «Dignitatis Humanae». Josef Beran dopo aver ricordato come la Chiesa in Boemia stesse espiando dolorosamente per gli errori e i peccati commessi in suo nome, nei tempi passati, contro la libertà di coscienza, come fu nel secolo XV il rogo di Giovanni Hus e nel secolo XVI la forzata conversione di gran parte del popolo boemo alla fede cattolica in base al principio «cuius regio eius et religio», annotava che questo trauma era stato di impedimento al progresso della vita spirituale ed aveva, inoltre, fornito e forniva facile materia di polemica ai nemici della Chiesa. Pertanto anche la storia ammoniva a che nel Concilio si dichiarasse con chiare parole e senza alcuna restrizione, il principio della libertà religiosa e della libertà di coscienza. Il cardinale Beran esortò a non ridurre la forza di questa Dichiarazione conciliare, invitando ad aggiungere a conclusione del testo queste o simili parole: «La Chiesa cattolica insistentemente prega per tutti i governi di questo mondo perché estendano efficacemente il principio della libertà di coscienza a tutti i cittadini, e perciò anche ai credenti in Dio, e cessino da qualsiasi oppressione della libertà religiosa. Vengano liberati immediatamente sacerdoti e laici che, per causa religiosa, sotto diverse accuse, da molti anni sono detenuti in carcere. Vengano restituiti al loro gregge molti Vescovi e sacerdoti impediti nel loro ufficio. Sia restituita alla Chiesa, in quegli Stati dove mediante leggi ingiuste essa è abbandonata all'arbitrio di magistrati a lei ostili, l'interna autonomia e un facile esercizio della comunione con la Sede di Pietro. Si cessi dal frapporre ostacoli ai giovani che vogliono abbracciare il sacerdozio o la vita monastica. Sia nuovamente consentita la vita comunitaria agli ordini religiosi. Infine a tutti i fedeli sia data un'effettiva libertà di professare la fede, di predicare

e di spiegare positivamente le verità rivelate e di educare religiosamente i figli. E così si farà una vera opera di pace». Il cardinale Josef Beran morì a Roma il 17 maggio 1969 e fu sepolto nelle Grotte Vaticane. Il 20 aprile 2018 le sue spoglie sono state definitivamente traslate nella Cattedrale di Praga.

È legittimo, anzi opportuno, l'uso di eufemismi per parlare della morte in un discorso cristiano



di Gianni Cioli • Recentemente una lettrice del settimanale Toscana oggi poneva la questione se l'uso di eufemismi per parlare della morte («scomparsa», «transito», «trapasso») o di chi è morto («splende di nuova luce», «non è più tra noi», «è salito al Padre», «si è spento», «è venuto a mancare») non possa essere il sintomo che anche noi cristiani tendiamo ad esorcizzare la morte pur avendo fede nell'aldilà. Si tratta in verità di

un'opinione non isolata e che mi è capitato di trovare anche nelle pagine di una tesi di laurea elaborata presso l'Istituto di scienze religiose. Personalmente ritengo che una simile interpretazione, pur nascendo da una preoccupazione giustificata, non colga nel segno e possa in effetti condurre, se non ad una visione culturalmente forviante, quanto meno ad

un impoverimento del linguaggio.

Certo, ritengo che sia del tutto giustificata la critica alla censura al tema della morte che, nel corso del XX, secolo ha indubbiamente preso campo nelle società occidentali (cf. Ph. Ariès, Storia della morte in Occidente: dal Medioevo ai giorni nostri, Milano 1978). Nella Chiesa e nella società tornare a parlare senza imbarazzo della morte è oggi, a mio parere, non solo opportuno ma anche necessario. La coscienza della sua ineluttabilità ci permette infatti di prepararci meglio ad affrontare il momento della morte e ci aiuta a vivere la vita con più generosità e amore, mentre la sua completa rimozione dall'orizzonte dei nostri pensieri quotidiani induce angoscia e paura.

Inoltre il non censurare la morte a livello sociale appare un presupposto imprescindibile per dare, a chi abbia subito la perdita di un congiunto, la possibilità di elaborare adeguatamente il lutto senza imbarazzi e remore, esprimendo pubblicamente e simbolicamente il proprio dolore, per ricevere la solidarietà altrui. Il dolore per una perdita importante non può ridursi a un mero fatto privato. Significativi studi nel campo della psicanalisi come nel campo dell'antropologia culturale hanno messo in evidenza l'importanza della manifestazione sociale del lutto. Là dove questa viene a mancare perché la morte è rimossa dalle relazioni sociali cresce il disagio e si facilitano i casi di depressione.

Sono convinto che la predicazione e la catechesi proposte dalla Chiesa debbano oggi dedicare particolare attenzione non solo alla morte ma anche alle tematiche escatologiche in genere, dette altrimenti anche novissimi, per riaffrontarli con un linguaggio adeguato alla cultura contemporanea.

Premesso questo non sono invece d'accordo sul fatto che l'utilizzo di eufemismi per definire la morte debba essere indicativo di questa tendenza «ad esorcizzare la morte» stessa.

In effetti l'uso di eufemismi per definire la morte e tutto ciò che ad essa è collegato non è affatto una prerogativa della cultura postcristiana ma, al contrario, è ampiamente presente nella tradizione cristiana già a partire dal Nuovo Testamento e, piuttosto che il tentativo di esorcizzare la morte, può essere espressione della volontà di parlarne in maniera qualificata, con rispetto e delicatezza per le persone che vivono il lutto e, soprattutto, con uno sguardo particolare all'orizzonte della fede.

Se ad esempio mi rivolgo a chi vive una situazione di lutto manifestandogli la mia partecipazione al suo dolore per la perdita del caro congiunto, o mi esprimo dicendo che l'amico è venuto a mancare, non voglio necessariamente esorcizzare la morte né tanto meno banalizzarla, ma probabilmente la considero nella sua serietà dolorosa di perdita incolmabile che ha bisogno di essere affrontata con il tempo e l'accompagnamento della comunità, in particolare degli amici. Se ricordando qualcuno che è stato significativo per la comunità lo definisco come il nostro compianto amico piuttosto che semplicemente come il nostro amico che morto, voglio semplicemente sottolineare che siamo stati addolorati dalla sua morte e che ci manca, che si sentiamo insomma un po' orfani. Se poi dico che splende di nuova luce, o che è salito al Padre – per riferirmi ad eufemismi ricordati dalla lettrice – potrei magari anche inconsciamente voler esorcizzare la morte, ma forse voglio piuttosto semplicemente esprimere e condividere un sentimento di speranza cristiana. Anche quando si parla di transito o di passare a miglior vita ci si rifà di fatto, che ne siamo consapevoli o no, ad espressioni della tradizione cristiana potenzialmente significanti la certezza di fede che, a chi è fedele, «la vita non è tolta ma trasformata».

Oltretutto, come si diceva, eufemismi particolarmente significativi circa la morte sono già presenti nel Nuovo Testamento, in genere con una ben precisa implicanza

teologica.

Quando ad esempio Paolo usa il termine morte senza ricorrere ad eufemismi (in greco la parola è Thanatos) si riferisce per lo più al volto negativo della morte stessa in quanto frutto del peccato: essa sarà «l'ultimo nemico ad essere annientato» (1Cor 15,26); quando invece intende parlare della morte in senso positivo nell'orizzonte della salvezza egli ricorre in genere ad eufemismi. Ad esempio in 1Ts 4,13 Paolo chiama i morti «i dormienti» (ton koimomenon da cui la parola cristiana cimitero, ovvero dormitorio) e lo fa in riferimento alla fede circa la risurrezione che i Tessalonicesi non avevano del tutto chiara. In Fil 1,23 per dire che vorrebbe morire l'Apostolo dice che vorrebbe «essere sciolto» (analysai) per essere con Cristo (così come si sciolgono gli ormeggi delle navi per metterne la partenza). Ma lo stesso Gesù, nei vangeli, usa eufemismi per parlare della morte con una qualificazione teologica: ad esempio e in Gv 11,11 egli afferma a proposito di Lazzaro che era morto: «il nostro amico dorme» (kekoimetai), volendo evidentemente alludere al fatto che lo avrebbe risuscitato.

In conclusione, gli eufemismi a riguardo della morte ci sono sempre stati nel linguaggio umano, anche – e in particolare – in quello cristiano. Anzi nel linguaggio cristiano hanno spesso avuto la felice funzione di offrire della morte un'interpretazione teologica ben precisa. Sebbene – lo concedo – oggi si possa correre il rischio, in un contesto culturale scristianizzato, di usarli per consuetudine e senza riflettere sulla loro pregnanza.

«Solitudine e preghiera». Irénée Hausherr sulla tradizione esicasta



di Dario Chiapetti • «Noi siamo vittime – diceva papa Francesco nel 2013 ai seminaristi, ai novizi e alle novizie – di questa cultura del provvisorio. Io vorrei che voi pensaste a questo: come posso essere libero, come posso essere libera da questa cultura del provvisorio? Noi dobbiamo imparare a chiudere la porta della nostra cella interiore, da dentro». Con ciò Bergoglio indica la solitudine della cella quale atteggiamento con cui vincere

rapporti provvisori con gli altri provvisori con cui si viene in contatto. Questa solitudine dunque *combatte* – non *dichiara!* – il decadimento del valore ontologico assoluto di ogni alterità e, al contempo, precisa che tale assolutezza solo in Dio può trovare affermazione. Inoltre, sempre dalle parole del papa, la dimensione solitaria dell'essere dell'uomo è detta essere propria non solo di alcune categorie di cristiani in base all'appartenenza a certi stati di vita, essa appartiene innanzitutto a Gesù e, a partire da Lui, a tutti i suoi discepoli. All'Udienza Generale dello scorso 5 dicembre diceva: «È un pericolo dei leader attaccarsi troppo alla gente e non prendere distanza», lo stesso Gesù non era interessato al «successo plebiscitario [...] cercava anche luoghi raccolti, separati dal turbinio del mondo, luoghi che permettessero di scendere nel segreto della sua anima [in una] intimità con il Padre», un'intimità però onni-abbracciante: Gesù viveva la sua relazione esclusiva col Padre in modo tale per cui vi introduceva noi. Ogni uomo è inserito da Cristo alla relazione esclusiva-inclusiva col Padre, anzi, è proprio questa la cifra

dell'essere cristiano.

Nella storia della Chiesa, l'aspetto dell'esistenza cristiana come distacco dal mondo per abbracciare il mondo è stato tradotto in precise prassi di vita in modo particolare nella tradizione esicasta, diffusa dai monaci orientali fin dai padri del deserto del IV secolo. *Solitudine e preghiera. La tradizione esicasta* (Qiqajon, 2018) – traduzione italiana e riveduta di un testo del 1966 di Irénée Hausherr (1871-1978), gesuita francese e docente al Pontificio Istituto Orientale – affronta proprio i tratti principali di tale esperienza ascetica e di cui, di seguito, presento qualche aspetto.

L'Autore chiarisce innanzitutto il senso del termine da cui deriva "esicismo", ossia, *esichia*, quiete; egli ne presenta le sfumature e i sinonimi che si trovano sia nella Scrittura che nella tradizione monastica che nei sistemi filosofici antichi; mostra come tale vita calma consista proprio nel dono che il Signore viene a portare nella sua azione salvifica. Hausherr mostra come non si tratti, nell'esicismo, di un fenomeno riconducibile a quelli espressi da concetti come si trovano nella filosofia greca quali l'*apatia* o l'*atarassia*, ossia, l'indifferenza verso un mondo che, inteso come degradazione ontologica dalla sfera divina, è puro determinismo necessitato dagli dèi, pure essi necessitati da superiori e impersonali entità. Ci si trova invece in presenza di quel tentativo – sorto certo anche come espressione cristiana sollecitata da precisi contesti storici, non oggetto di attenzione delle riflessioni condotte dall'Autore in questo testo – della ricerca e dell'accoglienza della vita stessa di Dio che consiste nell'unione col tutto e che può essere realizzata nel credente solo rigettando il modo passionale, inficiato dal peccato e quindi soggetto all'egoismo, di relazione con Dio, con sé, gli altri e la creazione intera.

Ecco che l'Autore passa a illustrare come la ricerca della quiete interiore e della solitudine fisica (il deserto o la cella), pur senza coincidere pienamente (si può essere isolati

fisicamente ma essere pieni di attaccamenti passionali, persino quelli alla solitudine!) si implicano a vicenda. Il rigetto del mondo significa così il rigetto delle passioni e il deserto diviene il luogo di accoglienza del dono divino della quiete in quanto luogo in cui ci si concentra sul combattimento spirituale, e sulla sua necessità per il conseguimento della pace: combattimento teso ad apprendere la modalità relazionale – non una modalità a-relazionale – propria di Dio. Si tratta perciò di una purificazione dell'amore, di una crescita di quest'ultimo mediante il distacco dalle passioni che troppo sottilmente si celano anche nei gesti di più grande carità da parte degli uomini più impegnati per il prossimo. È l'aspetto psicologico, più che teologico – precisa l'Autore – che rende conto della scelta del deserto o della cella: queste sono state ritenute le condizioni più favorevoli da quei monaci per centrarsi su Dio e sul combattimento contro le passioni che svuotano l'essere come amore dall'interno. Ora, dato che l'unione con Dio non avviene individualisticamente (quello dell'individualizzazione della fede è piuttosto un male dei nostri giorni), il distacco dagli altri uomini non era totale. Sempre veniva lasciato lo spazio per l'esercizio della carità – come Hausherr richiama, ad esempio, con alcuni bei passaggi di Abba Isaia – e della cui attuazione si cercava la massima verità. La carità verso un fratello che si aveva dinanzi veniva purificata, grazie al silenzio, fino a caratterizzarsi, talvolta, come silenzio stesso, il dono più prezioso che unisce in Dio. La parola come silenzio e il silenzio come parola; Dio come parola, movimento di comunicazione ma anche come quiete silenziosa e pace: è così messa in luce l'antinomia di Dio, la *coincidentia oppositorum* che costituisce il suo essere e che mai deve andare persa nella comprensione che il fedele ha del volto divino, pena ridurre questo a realtà unilaterale e, in definitiva, totalitaria.

È certo che, come ogni espressione storica della fede, la tradizione esicasta, sottolinea in modo particolare un

aspetto, tra i tanti, dell'essere cristiano – la preghiera e la solitudine – e compone, a partire da questo nucleo, il resto. Ed esso non è così inattuale, nonostante l'invito alla preghiera possa essere considerato irrisorio per sopravvivere in un mondo così intriso di violenza e quello alla solitudine fare il gioco al nostro contesto in cui si è sempre più “connessi” per essere sempre più comodamente soli. Tuttavia, il monaco esicasta – come dà prova Hausherr – ha l'ardire di incontrare il Dio della pace – e non del successo mondano e delle guerre – e sa che questo incontro avviene non come rinuncia alla vita ma come esposizione di sé alla vita, alla vita vera che nasce laddove la realtà ‘morde’, il deserto del proprio cuore; esposizione piena come perdita e dono di tutto ciò che si ha e si è; esposizione autentica alla vita, quell'esposizione che solo Dio vede, così mortifera e vivificante che ristabilisce l'originaria configurazione dell'essere relazionato dell'uomo, la sua immagine divina: colui che si “preoccupava” – questa volta sì – delle cose di Dio, che Dio sia tutto in tutte le cose.

Il discorso del papa alla Curia: necessità della conversione della Chiesa



di Francesco Vermigli • Il discorso rivolto dal papa alla Curia venerdì 21 dicembre in occasione degli auguri natalizi, nasconde passaggi radicali che sembra opportuno far emergere. Non v'è dubbio che nel corso del

suo pontificato egli abbia più volte ribadito la necessità improrogabile della conversione missionaria e pastorale della comunità ecclesiale; e molte volte egli ha chiamato con il proprio nome ogni forma di abuso all'interno della Chiesa. Ma nel discorso tenuto nella Sala Clementina a conclusione dell'anno, i toni sono ancora più chiari e decisi, perché collocano ogni invito alla conversione entro considerazioni spirituali ed ecclesiali profonde.

Lo spunto iniziale è dato da Rm 13,12 («La notte è avanzata, il giorno è vicino. Gettiamo via perciò le opere delle tenebre e indossiamo le armi della luce»); ma ben presto il tema della luce – così intimamente legato a quello del Natale e della salvezza che viene recata il giorno della nascita di Gesù – lascia il posto a quello delle tenebre. Perché la grazia e la salvezza che si fanno carne nel Bambino di Betlemme devono essere accolte e custodite; guadagnate, per così dire, dalla volontà e dal quotidiano impegno del cristiano. Al contrario – quando questo non accade ad esempio tra i consacrati – questi si fanno i “padroni”, i “controllori” e i “doganieri” di quella stessa salvezza di cui dovrebbero essere i servitori.

Un passaggio («le difficoltà interne [alla Chiesa] rimangono sempre quelle più dolorose e più distruttive») segna la svolta del discorso, perché indica che la Chiesa deve guardarsi prima dai nemici interni, piuttosto che da quelli esterni: per quanto non citato, riecheggia il brano in cui Gesù mette in guardia i discepoli dal temere non tanto coloro che possono uccidere il corpo e non l'anima, ma da colui che può uccidere e l'anima e il corpo (cfr. Mt 10,28 e Lc 12,5). Il discorso si avvolge attorno ad una sorta di “icona biblica della contro-testimonianza”, che ben si adatta a rappresentare il dinamismo nefasto e malvagio di ogni forma di abuso, sessuale, di potere e di coscienza: la figura di Davide. Il re israelitico viene seguito nella sua progressiva immersione nel peccato; il peccato dilaga nella sua vita: dall'accidia alla lussuria, dall'adulterio all'inganno, dall'abuso di potere alla

menzogna... come in una catena che non pare avere un termine. Non si tratta più della caduta del peccato, da cui l'uomo può risollevarsi mediante il pentimento sincero e l'affidamento alla misericordia di Dio; si tratta qui della corruzione, cioè di quella condizione spirituale in cui la coscienza è stordita e intorpidita, annebbiata dall'abitudine a peccare, paralizzata e incapace di distinguere il bene dal male. Qui si cita, in maniera adatta al contesto, un brano densissimo di *Gaudete et exultate*, 164.

La corruzione dilaga, dice il papa, nei ministri della Chiesa, quando – commettendo come una sorta di reato di “peculato spirituale” – si appropriano di “cose” che non appartengono loro e che essi stessi dovrebbero al contrario servire: le cose sante del Signore, che non sono altro che il popolo di Dio e la sua santificazione. Non dovrà più accadere, scrive Francesco, che i casi di abusi siano affrontati con superficialità, leggerezza, pressappochismo, impreparazione... E non si dovranno accusare i media di ostilità pregiudiziale nei confronti della Chiesa, nel momento in cui rivelano la veridicità delle accuse: anzi, essi diventano quasi strumenti di conversione per la Chiesa, posta davanti alla verità dura e amara di abusi e delitti commessi da propri membri. La Chiesa ha bisogno di odierni Natan: di profeti, cioè, che come accadde a Davide mostrino ai consacrati da quale dignità ministeriale essi siano caduti e quale giudizio spetti loro.

Due frasi collocate agli estremi del discorso del papa offrono la chiave di lettura di tutta l'allocuzione alla Curia romana. Si legge in testa al discorso: «Il Natale è la festa che ci riempie di gioia e ci dona la certezza che nessun peccato sarà mai più grande della misericordia di Dio, e nessun atto umano potrà mai impedire all'alba della luce divina di nascere e di rinascere nei cuori degli uomini»; mentre in conclusione si dice: «la forza di qualsiasi Istituzione non risiede nell'essere composta da uomini perfetti (questo è impossibile) ma nella sua volontà di purificarsi continuamente; nella sua

capacità di riconoscere umilmente gli errori e correggerli; nella sua abilità di rialzarsi dalle cadute; nel vedere la luce del Natale che parte dalla mangiatoia di Betlemme, percorre la storia e arriva fino alla Parusia». Questa luce percorre l'intero discorso, anche quando l'attenzione si appunta sugli abusi commessi ai danni dei piccoli. Ogni luogo e ogni momento deve poter essere raggiunto dalla grazia esigente di Betlemme, che chiede di respingere ogni opera di tenebra e di abbracciare la luce della salvezza. Questa è in fin dei conti la storia della *casta meretrix*, dell'*Ecclesia semper reformanda*: della Chiesa che necessita ogni giorno di conformarsi sempre più al proprio Capo.

La Pace e le Beatitudini della Buona Politica



di Antonio Lovascio • Lo diceva anche Amos Oz, il grande scrittore israeliano nemico dell'odio che ci ha lasciati alla fine del 2018. Per fare la Pace, per costruirla, ci vuole coraggio: molto di più che fare la guerra. Il coraggio – ad

esempio – di smetterla di accusare i migranti di tutti i mali e di privare i poveri di speranza. Il coraggio della testimonianza e della sfida, che quest'anno Papa Francesco, celebrando il 1 gennaio la 52esima Giornata Mondiale introdotta nel 1967 da San Paolo VI, ha lanciato alla "buona politica", "una forma eminente di Carità" che deve saper unire il sogno alla realtà. Come insegna Giorgio La Pira il bravo politico è, o almeno dovrebbe essere, l'uomo che colma le

distanze, l'ingegnere dei bivi crocevia che si incontrano, l'idealista che sa fare i conti con la vita quotidiana. Immerso nel presente senza esserne travolto, visionario eppure guidato dalla concretezza della ragione, dal senso della Storia. Insomma l'opposto di quello che, con slogan urlati, con la demolizione dell'altro a colpi di bugie, con il tifo da stadio, ricorre alla "strategia della paura", all'intimidazione, contraria alla morale come la proliferazione incontrollata delle armi. Per il Pontefice la politica è "un veicolo fondamentale per costruire la cittadinanza e le opere dell'uomo", ma "quando, da coloro che la esercitano, non è vissuta come servizio alla collettività umana, può diventare strumento di oppressione, di emarginazione e persino di distruzione".

E per rendere ancor più comprensibile il suo Messaggio, Papa Bergoglio ha indicato una sorta di "Manifesto delle Beatitudini" ripreso da quelle proposte dal compianto cardinale vietnamita François-Xavier Nguyễn Văn Thuận, morto nel 2002, un "fedele testimone del Vangelo" che ha dovuto fare i conti con soprusi e il carcere duro. Le possiamo riassumere: "Beato il politico che ha un'alta consapevolezza e una profonda coscienza del suo ruolo; la cui persona rispecchia la credibilità; che lavora per il bene comune e non per il proprio interesse; che si mantiene fedelmente coerente e che realizza l'unità con un cambiamento radicale. Beato il politico che sa ascoltare, che non ha paura". La buona politica così "è al servizio della pace; essa rispetta e promuove i diritti umani fondamentali, che sono ugualmente doveri reciproci, affinché tra le generazioni presenti e quelle future si tessa un legame di fiducia e di riconoscenza".

Ma la politica, denuncia Papa Francesco, ha anche i suoi vizi, che tolgono "credibilità" e "autorevolezza". "Questi vizi, che indeboliscono l'ideale di un'autentica democrazia – sottolinea il Pontefice – sono la vergogna della vita pubblica e mettono

in pericolo la pace sociale: la corruzione – nelle sue molteplici forme di appropriazione indebita dei beni pubblici o di strumentalizzazione delle persone – la negazione del diritto, il non rispetto delle regole comunitarie, l'arricchimento illegale, la giustificazione del potere mediante la forza o col pretesto arbitrario della 'ragion di Stato', la tendenza a perpetuarsi nel potere, la xenofobia e il razzismo, il rifiuto di prendersi cura della Terra e del Creato, lo sfruttamento illimitato delle risorse naturali in ragione del profitto immediato, il disprezzo di coloro che sono stati costretti all'esilio".

Sempre secondo il Papa la "buona politica" deve promuovere "la partecipazione dei giovani e la fiducia nell'altro". Infatti "quando l'esercizio del potere mira unicamente a salvaguardare gli interessi di taluni individui privilegiati, l'avvenire è compromesso e i giovani possono essere tentati dalla sfiducia, perché condannati a restare ai margini della società, senza possibilità di partecipare a un progetto per il futuro".

Solo così "ognuno può apportare la propria pietra alla costruzione della casa comune". E questo vale soprattutto nei tempi odierni, caratterizzati da "un clima di sfiducia che si radica nella paura dell'altro o dell'estraneo, nell'ansia di perdere i propri vantaggi", e si manifesta "purtroppo attraverso atteggiamenti di chiusura o nazionalismi che mettono in discussione quella fraternità di cui il nostro mondo globalizzato ha tanto bisogno". L'Europa e l'Occidente, che hanno perso la bussola, sapranno cogliere questo ammonimento ?

Il pensiero del Pontefice va soprattutto "ai bambini che vivono nelle attuali zone di conflitto, e a tutti coloro che si impegnano affinché le loro vite e i loro diritti siano protetti". E al settantesimo anniversario della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo: per ricordare che è tuttora valida l'osservazione di San Giovanni XXIII nella *Pacem in*

Terris: “ Quando negli esseri umani affiora la coscienza dei loro diritti, in quella coscienza non può non sorgere l’avvertimento dei rispettivi doveri: nei soggetti che ne sono titolari, del dovere di far valere i diritti come esigenza ed espressione della loro dignità; e in tutti gli altri esseri umani, del dovere di riconoscere gli stessi diritti e di rispettarli”. Ecco perché la Pace “è frutto di un grande progetto politico che si fonda sulla responsabilità reciproca e sull’interdipendenza degli esseri umani”. Ma è anche “una sfida che chiede di essere accolta giorno dopo giorno”. La Pace insomma “è una conversione del cuore e dell’anima, interiore e comunitaria”. Allora mettiamoci tutti alla prova.

I beni relazionali: tra reciprocità e gratuità



di Alessandro Clemenza • «Per la felicità sono essenziali relazioni di natura non strumentale, quelle relazioni, cioè, che sono vissute come “beni in sé” e non come mezzi utili ad altro» (p. 27).

Qualunque sia il modo più o meno critico in cui ciascuno può porsi davanti alla complessità del tempo odierno, una

condizione rimane innegabilmente stabile: il cuore dell’uomo è costantemente orientato al raggiungimento della propria pienezza. In vista di tale fine è ormai urgente recuperare l’importanza che possono assumere le relazioni, sia in ambito individuale, sia all’interno del sistema sociale. È da queste

considerazioni che prende avvio, sulla scia inaugurata da altri studiosi soprattutto economisti (L. Bruni, S. Zamagni, B. Gui) dell'area di pensiero conosciuta come 'economia civile', la riflessione della sociologa M. Licia Paglione, in un libro recentemente uscito, intitolato: *Incontri di valore. I beni relazionali e la loro emergenza* (Pacini Editore, 2018).

Non è sufficiente, tuttavia, far riferimento in generale alle dinamiche relazionali, come se quest'ultime offriscero di per sé una corrispondenza al desiderio del cuore umano: «Non tutte le relazioni che viviamo sono generatrici o particolarmente generatrici di felicità» (p. 29). Proprio per questo è necessario soffermarsi sulla loro qualità.

E qui entra in gioco il concetto di "bene relazionale", che è un termine di natura interdisciplinare: tocca l'economia, la politologia, la filosofia, la sociologia, la psicologia, ecc. Nell'ottica della sociologia, il "bene" è quella realtà capace di soddisfare i bisogni dell'uomo; "relazionale", invece, allude a una realtà che si interpone (per questo è "terza") tra almeno due interlocutori che si relazionano tra loro in un modo particolare: «Perché fatto di relazioni, il "bene relazionale" viene in essere solo nella reciprocità, una reciprocità molto diversa da quella condizionale tipica dei rapporti economico-contrattuali» (p. 39).

Si tratta, in altre parole, di una reciprocità che non si regge sulla certezza *ex ante* dei risultati ottenibili; proprio per questo si può scorgere una certa vulnerabilità in questi beni relazionali: ciascuno, in queste relazioni, deve saper correre il rischio della libera risposta dell'altro. Il bene relazionale è in sé un rapporto, un legame di particolare qualità che va ad arricchire di elementi "felificiferi" la dotazione relazionale o rete sociale delle persone.

Tra le prospettive sociologiche che permettono di interpretare questa dinamica l'autrice suggerisce: «nella prospettiva conosciuta come Paradigma del dono, il "bene relazionale" può

essere considerato [...] quel particolare tipo di legame che il dono, circolando, crea» (p. 40).

La reciprocità, espressa attraverso questo particolare paradigma sociologico, ha alcune peculiarità: in primo luogo essa è “personalizzata”, in quanto valorizza la specificità di ciascun *partner*; in secondo luogo essa è “transitiva”, poiché, anche se giocata all’interno di un’iniziale relazione duale, è aperta anche ad altre persone; essa, inoltre, è “incondizionale”, cioè non fondata sulla logica del contraccambio. Pur non essendoci questa logica del *do ut des*, la relazione che innerva la dinamica del dono non è mai totalmente disinteressata, in quanto contiene sempre un certo interesse verso il legame stesso e verso l’altro; si tratta, tuttavia, di un interesse non strumentale, tipico invece del paradigma utilitarista: «l’altro e il legame, dunque, diversamente che nella logica mercantile non sono strumenti, ma fini dell’azione individuale» (p. 52).

Ed è proprio in tale contesto che Paglione introduce il suo personale contributo, recuperando insieme due concetti-chiave che, nei diversi approcci sociologici alle dinamiche del dono, sembrano essere in qualche modo incompatibili tra loro: quello di “reciprocità” e quello di “gratuità”. L’Autrice stessa fa riferimento in particolare a due differenti approcci: il primo, molto diffuso in ambito sociologico e antropologico, ribadisce l’assoluta necessità della reciprocità, senza la quale verrebbe sicuramente meno la funzione insita nel dono stesso di generare nuovi legami; la gratuità, in questo senso, potrebbe far venire meno l’indispensabile fenomeno relazionale. Il secondo approccio, invece, portato avanti da diversi filosofi, tra cui Derrida, sottolinea l’indiscutibile presenza della gratuità, insita nel dono stesso, in assenza della quale le relazioni reciproche sarebbero fondate unicamente sulla logica dello scambio.

Alla luce di questi approcci, Paglione cerca di capire di quale “reciprocità” e “gratuità” si sta parlando. La

reciprocità del dono, al contrario di ogni scambio mercantile, non fa riferimento né all'equivalenza né alla simmetria dei rapporti, e inoltre valorizza e favorisce l'individualità dei singoli (contro ogni tendenza di anonimato). La gratuità, da parte sua, non può ridursi a un'accezione filantropica, come se si contrapponesse unicamente alla logica del contraccambio, ma ha un significato più profondo: essa non si realizza in modo unilaterale (qualcuno, che si trova in una posizione superiore, dà a qualcun altro su una inferiore), ma è un fenomeno relazionale che investe entrambi i *partners*.

Paglione arriva così, a partire dal tentativo di diversi altri autori, a comprendere il "bene relazionale" esprimendo in esso la "compresenza" e la "contaminazione" (cf. p. 92) di queste due dimensioni apparentemente antitetich. In questo senso il "bene relazionale" si presenta come un evento di gratuità tra persone che si relazionano tra loro in «un atteggiamento che implica incondizionalità, cioè la capacità di correre il rischio della "ferita", ovvero di accettare la possibilità di una non corrispondenza da parte dell'altro, nella consapevolezza che solo stando in questa incertezza possono essere generati legami adatti a farci fiorire» (p. 93).

**La «Chiesa in uscita» verso
«la periferia» e la
dimensione sociale
dell'evangelizzazione**



di Leonardo Salutati • Il prossimo 13 marzo 2019 si compiranno 6 anni dall'elezione di Francesco al Soglio petrino. In questi anni numerosi sono stati i messaggi e i gesti con

cui il Papa, congiungendo tradizione e rinnovamento, fedeltà all'identità della Chiesa e apertura al soffio sempre nuovo dello Spirito Santo, sta tracciando il cammino della Chiesa nel 3° millennio. Tra le tante piste di riflessione vorremmo soffermarci su quella che contrappone un possibile atteggiamento di "autoreferenzialità", tipico di chi pone al centro di tutti i rapporti se stesso, e tale sarebbe una Chiesa che cercasse la propria affermazione e il proprio interesse e non la gloria di Dio e la salvezza degli uomini, ed il programma di una "Chiesa in uscita", ovvero una Chiesa proiettata verso il suo Signore, guidata dal primato dell'ascolto obbediente e dell'adorazione, ma rivolta al tempo stesso agli uomini, alle loro necessità, al servizio della loro salvezza eterna, che trova il motivo di questa tensione nel comando di Gesù, che invia i suoi discepoli a portare a tutti la gioia della buona notizia (Mc 16,15).

In particolare oggi, a spingere la Chiesa verso la missione e la "nuova evangelizzazione" è il bisogno degli uomini, anche se spesso non cosciente, di senso e di salvezza, espresso nell'immagine forte di frequente usata da Francesco delle "periferie", dimenticate o trascurate, che interpellano l'attenzione e l'impegno del discepolo di Cristo.

Le "periferie" sono anzitutto quelle geografiche dei popoli non ancora evangelizzati e di quanti si trovano fisicamente lontani dal cuore pulsante della comunità ecclesiale. Tuttavia, si può vivere in paesi di antica cristianità, a breve distanza da Chiese e centri di vita liturgica e caritativa, senza conoscere il Signore, del tutto inconsapevoli – per propria o altrui responsabilità – del Suo

amore e dell'importanza di conoscerlo e di farne esperienza.

Sono queste le "periferie esistenziali": esse vanno dai cosiddetti "lontani", che spesso hanno ricevuto un primo annuncio del Vangelo, ma si sono poi allontanati dalla fede per le vicissitudini della vita o per la testimonianza poco o per nulla credibile resa dai credenti, ai nascosti cercatori di Dio, che avvertono nel cuore la nostalgia del Totalmente Altro, ma non conoscono la strada per contemplarne il Volto e ricevere il dono dell'amore divino. Accanto a questi vi è anche chi, con precisa consapevolezza, rifiuta l'orizzonte della fede ritenendolo ingenuo o scomodo o alienante.

Se guardiamo all'altissima percentuale di quanti ordinariamente non frequentano la vita sacramentale, le dimensioni delle "periferie esistenziali" della fede si presenteranno in tutta la loro varietà e complessità. Si tratta di "lontani" che sono comunque amati dal Signore, morto e risorto anche per loro e che continuano ad essere oggetto dell'infinita misericordia del Padre celeste. Portare il Vangelo a queste "periferie" è il compito della Chiesa "in uscita", che avverte l'urgenza di condividere il più possibile con tutti il dono ricevuto dall'alto, con entusiasmo e generosità.

Tuttavia affinché le buone intenzioni non degradino in una visione intimista del cristianesimo, il Papa ricorda che l'Annuncio cristiano possiede «un contenuto ineludibilmente sociale: nel cuore stesso del Vangelo vi sono la vita comunitaria e l'impegno con gli altri» ed ha «un'immediata ripercussione morale il cui centro è la carità» (EG 177).

Confessare che Gesù è morto e risorto per tutti gli uomini implica che la sua redenzione ha un significato sociale perché «"Dio, in Cristo, non redime solamente la singola persona, ma anche le relazioni sociali tra gli uomini" (...) implica riconoscere che Egli cerca di penetrare in ogni situazione umana e in tutti i vincoli sociali» (EG 178). Lo stesso

mistero della Trinità ci ricorda che siamo stati creati a immagine della comunione divina, per cui non possiamo realizzarci né salvarci da soli (cf. GS 24). Dal cuore del Vangelo emerge l'intima connessione tra evangelizzazione e promozione umana, che deve necessariamente esprimersi e svilupparsi in tutta l'azione evangelizzatrice la quale, se accolta, «provoca nella vita della persona e nelle sue azioni una prima e fondamentale reazione: desiderare, cercare e avere a cuore il bene degli altri» (EG 178).

L'evangelizzazione necessariamente orienta verso un'azione trasformatrice della storia, e in questo senso non cessa di essere un segno di speranza che sgorga dal cuore pieno d'amore di Gesù Cristo (cf. EG 183). Di conseguenza, nessuno può esigere che i cristiani releghino la loro testimonianza alla segreta intimità delle persone, «senza alcuna influenza sulla vita sociale e nazionale, senza preoccuparci per la salute delle istituzioni della società civile, senza esprimersi sugli avvenimenti che interessano i cittadini. (...) Una fede autentica – che non è mai comoda e individualista – implica sempre un profondo desiderio di cambiare il mondo, di trasmettere valori, di lasciare qualcosa di migliore dopo il nostro passaggio sulla terra» (*ibidem*).

Dio desidera la felicità dei suoi figli anche su questa terra, benché siano chiamati alla pienezza eterna, perché Egli ha creato tutte le cose perché tutti possano goderne (Cf 1Tm 6,17). Ne deriva che la conversione cristiana esige di riconsiderare «tutti gli ambienti e le dimensioni della vita, specialmente tutto ciò che concerne l'ordine sociale ed il conseguimento del bene comune» (Giovanni Paolo II, *Ecclesia in America*, 27).