

Alla scuola dei martiri, per testimoniare con coerenza la propria fede



di Stefano Liccioli • La recente liturgia della Parola che Papa Francesco ha presieduto nella Basilica di S. Bartolomeo all'Isola Tiberina, a Roma, ci ha ricordato che il martirio dei cristiani non è qualcosa che

appartiene al passato, ma è una realtà attuale per tante persone che, oggi come allora, sono uccise, a causa di folli ideologie, solo perché discepoli di Gesù. Nell'omelia il Santo Padre ha precisato: «Il ricordo di questi eroici testimoni antichi e recenti ci conferma nella consapevolezza che la Chiesa è Chiesa se è Chiesa di martiri. [...] Essi hanno avuto la grazia di confessare Gesù fino alla fine, fino alla morte. Loro soffrono, loro danno la vita, e noi riceviamo la benedizione di Dio per la loro testimonianza».

All'origine della persecuzione nei confronti dei cristiani c'è l'odio che il principe del mondo riserva a tutti coloro sono stati salvati da Gesù con la sua morte e con la sua risurrezione. E' Gesù stesso che l'ha anticipato: «Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me» (Gv 15,18).

Dunque le comunità cristiane sono ancora oggi perseguitate perché «noi siamo salvati da Gesù, e il principe del mondo questo non lo vuole, egli ci odia e suscita la persecuzione, che dai tempi di Gesù e della Chiesa nascente continua fino ai nostri giorni».

Papa Francesco ha anche tracciato una sorta di ritratto del

martire che «può essere pensato come un eroe, ma la cosa fondamentale del martire è che è stato un “graziato”: è la grazia di Dio, non il coraggio, quello che ci fa martiri».

Su questo tema è interessante un passaggio dell'intervista che il regista Martin Scorsese ha rilasciato a padre Antonio Spadaro e pubblicata su “La Civiltà Cattolica”. In questi mesi è stato infatti proiettato, anche nelle sale cinematografiche italiane, “Silence” l'ultimo film del regista newyorkese, tratto dal romanzo di Shusaku Endo. La storia che viene raccontata è quella dei missionari gesuiti e dei cristiani «nascosti» nel Giappone del '600, vittime delle persecuzioni ordinate dalle autorità giapponesi. Anche per Scorsese, per sua stessa ammissione nella suddetta intervista, «tutto si riduce alla questione della grazia. La grazia è qualcosa che avviene nel corso della vita. Viene quando non te l'aspetti». Nel film viene messo bene in luce il travaglio interiore di coloro che, siano essi semplici fedeli cristiani oppure gesuiti, devono scegliere se abiurare la fede in Gesù oppure essere imprigionati e uccisi. Un travaglio che probabilmente sperimentano anche i martiri dei nostri giorni, quelli che non fanno notizia o che nessuno rammenta, ma che hanno avuto invece il coraggio di accettare la grazia di essere testimoni fino alla fine, fino alla morte. Tra costoro c'è anche quella donna che il Santo Padre ha ricordato durante l'incontro nella Basilica di San Bartolomeo: «Ero a Lesbo, salutavo i rifugiati e ho trovato un uomo trentenne, con tre bambini. Mi ha guardato e mi ha detto: “Padre, io sono musulmano. Mia moglie era cristiana. Nel nostro Paese sono venuti i terroristi, ci hanno guardato e ci hanno chiesto la religione e hanno visto lei con il crocifisso e le hanno chiesto di buttarlo per terra. Lei non lo ha fatto e l'hanno sgozzata davanti a me. Ci amavamo tanto!”». Non sappiamo il nome di questa donna, sappiamo però che ella, come ci racconta il libro dell'Apocalisse (7,17) è venuta dalla grande tribolazione e ha lavato le sue vesti, rendendole candide nel sangue dell'Agnello.

Oltre a coloro che danno testimonianza a Cristo fino al dono della propria vita, la Chiesa ha bisogno anche dei martiri di tutti i giorni, quelli della vita ordinaria, portata avanti con coerenza, «uomini e donne fedeli alla forza mite dell'amore, alla voce dello Spirito Santo, che nella vita di ogni giorno cercano di aiutare i fratelli e di amare Dio senza riserve», così come li descrive il Pontefice.

Dobbiamo impegnarci anche noi a far parte di questa schiera, vivendo il Vangelo dove siamo, così come siamo: la Chiesa ha bisogno anche della nostra testimonianza coerente per andare avanti, per continuare ad annunciare anche agli uomini di oggi, con la forza dello Spirito Santo che abbiamo ricevuto in dono, che Gesù è risorto, è vivo.

In un mondo lacerato dalle guerre e dall'odio, mettiamoci allora alla scuola dei martiri che, ha osservato Papa Francesco, «ci insegnano che, con la forza dell'amore, con la mitezza, si può lottare contro la prepotenza, la violenza, la guerra e si può realizzare con pazienza la pace».

Federico Caffè: ricordo di un maestro di politica economica



di Leonardo Salutati • Trent'anni fa il 15 aprile 1987, spariva per non farsi più rivedere, Federico Caffè, economista autorevole ed erudito, dalla cultura enciclopedica mai fine a sé

stessa, un maestro prima che un grande scienziato, votato completamente all'insegnamento. Uno degli economisti italiani più importanti degli anni che vanno dal 1950 al 1986, invidiato all'Italia. Aderiva a una idea di economia che proveniva dal pensiero di John Maynard Keynes, di cui era profondo conoscitore e convinto sostenitore, seppur libero di far interagire il pensiero keynesiano con le correnti del pensiero liberale classico e con quelle del pensiero socialista e marxista. Caffè amava ripetere che è l'economia che deve essere al servizio dell'uomo, non viceversa; per questo il suo lavoro era teso all'elaborazione di idee finalizzate all'agire politico per creare condizioni di *piena occupazione* e di pienezza di diritti senza le quali può aversi crescita economica ma non progresso sociale. A questa impostazione culturale fa capo la sua critica a quelle concezioni che appiattiscono l'economia sulla finanza e che dall'andamento dei mercati finanziari fanno discendere le condizioni a cui deve sottostare il lavoro, la persona, la società.

La sua attività dedicata alla diffusione dell'opera del grande economista britannico, nei cui confronti esisteva in Italia diffidenza, appare come una testimonianza di resistenza contro il *neo-liberismo economico*, in una congiuntura storica, gli anni Ottanta, caratterizzata da una riscoperta del *mercato* nteso come puro *laissez faire* e dalla diffusione di tesi che negavano ogni ruolo per l'intervento pubblico. Al contrario Caffè, pur rifiutando la teoria del potere assoluto dello Stato, rivendicava il suo ruolo indispensabile nell'economia per evitare lo strapotere degli interessi privati e per guidare lo sviluppo della nazione verso prospettive di progresso, di libertà e di uguaglianza, in quanto *la concorrenza perfetta* è un modello semplificato, lontano dalla realtà concreta. In natura, infatti, un *mercato concorrenziale* non esiste, è una costruzione dell'uomo, come già è evidente fin dal sorgere della scienza economica con Adam Smith, che a sua volta richiede l'intervento dello Stato

per tutelare la *concorrenza* e controllare i *monopoli*.

Per esempio, negli anni Ottanta la *Borsa* sembrava la panacea di tutti i mali con l'investire in titoli per far fruttare di più il denaro, per arricchirsi, per accumulare. Però già all'inizio degli anni Settanta Caffè aveva denunciato la presenza di «un capitalismo fatto d'inganni, di rocamboleschi intrecci societari, di paradisi fiscali, di ricatti, di tangenti, di minacce, di trame». Nel 1971 sul *Giornale degli economisti* scriveva: «Da tempo sono convinto che la sovrastruttura finanziario-borsistica con le caratteristiche che presenta nei Paesi capitalistamente avanzati favorisca non già il vigore competitivo ma un gioco spregiudicato di tipo predatorio che opera sistematicamente a danno di categorie innumerevoli e sprovviste di risparmiatori in un quadro istituzionale che di fatto consente e legittima la ricorrente decurtazione o il pratico spossessamento dei loro pecuni». E ancora nel 1976: «Un rilievo del genere non trae origine da fatti episodici o da insufficienze istituzionali attribuibili a carenze legislative. Si tratta di una constatazione originata dalla persistenza evidente, nell'ambito delle strutture finanziario-borsistiche, di un capitalismo aggressivo e violento, che non sembra avere nulla in comune con lo "spirito di responsabilità pubblica" rilevabile come componente di una moderna strategia oligopolistica nell'ambito dell'attività produttiva industriale».

È l'analisi di uno scienziato che riteneva fallace la convinzione liberista dell'*autoregolazione del mercato* di cui la *Borsa* era la punta di un iceberg e la cui deriva minacciava lo stesso mercato e lo Stato. Caffè riteneva che quelle speculazioni e l'evolversi della *Borsa* fossero frutto della mancata sorveglianza dello Stato e si lamentava che durante l'assalto ai titoli in *Borsa* degli anni Settanta e Ottanta, nessuna voce dello Stato si fosse sentita in dovere di *invitare alla prudenza*. Il bubbone, secondo Caffè, sarebbe scoppiato trascinando soprattutto i poveri alla rovina.

Previsione puntualmente confermata dalle successive crisi del 1987, 1997-1998, 2000-2001, 2007-2008.

Quello di Caffè è un pensiero ed un impianto etico volti ad impedire le storture e le derive che un certo capitalismo imprime sulla condizione delle persone, determinando le disuguaglianze inaccettabili che segnano l'epoca in cui viviamo, ed anche se sottovalutò i pericoli di una spesa pubblica fuori controllo, con i rischi conseguenti di un aumento del rapporto tra debito pubblico e PIL (anche se alla metà degli anni Ottanta il rapporto era ancora intorno all'85 per cento), l'idea del ruolo dello Stato di garante della libertà di tutti e di promotore della piena occupazione, perché senza il lavoro la persona non può avere la dignità che le compete, mantiene ancora oggi tutto il suo valore.

Bernard J.F. Lonergan e La costituzione ontologica e psicologica di Cristo



di Dario Chiapetti • La pubblicazione del testo *La costituzione ontologica e psicologica di Cristo. Un supplemento a Il Verbo incarnato* (Città Nuova, Roma 2017, 196 pp.), l'ultimo volume dell'*Opera Omnia* di Bernard J.F. Lonergan

(1904-1984) in lingua italiana, mi offre l'occasione di presentare, contestualmente ad esso e ai suoi contenuti, qualche lineamento a mio avviso significativo della figura del

filosofo e teologo canadese.

«*Vetera novis augere et perficere*». Il motto di Lonergan, ripreso da Leone XIII, rivela bene la forza motrice e il criterio guida dell'attività intellettuale del gesuita: trarre le istanze più significative del pensiero, da un lato, del "nuovo" e "vecchio" mondo, dall'altro, del passato e del presente, delineando una proposta filosofica, teologica e non solo, che risulta carica di interesse nell'oggi caratterizzato – come ad esempio ritiene papa Francesco – dall'urgenza di dialogo e costruzione di ponti.

La riflessione lonerganiana si caratterizza per la stretta connessione con cui filosofia e teologia operano, grazie, da un lato (e in un primo momento) alla comprensione e all'acquisizione profonda dell'incedere intellettuale di Tommaso d'Aquino, dall'altro (e in seguito), dall'assunzione della prospettiva aperta dalla messa al centro della realtà della soggettività umana che trova nell'analisi dell'intenzionalità della coscienza il fondamento e lo sviluppo del metodo d'impostazione e d'investigazione di ogni campo di indagine.

Formatosi in campo scientifico e filosofico, il gesuita canadese si è avviato agli studi di teologia e alle prime esperienze nell'attività di docenza proprio in ambito cristologico. Dopo due corsi tenuti a Toronto, dal '53 al '65 ha svolto il corso di cristologia all'Università Gregoriana per i cui studenti scrisse due supplementi al manuale di riferimento: uno di questi è proprio il *De constitutione Christi ontologica et psychologica* ('56).

L'impostazione del discorso del nostro testo è nettamente tommasiana, essa non rivela ancora quel "nuovo mondo di pensiero" de *Il Metodo in teologia* ('72) alla cui formazione tanto contribuì l'incontro che Lonergan fece nel '64 con la Scuola storica tedesca, ma il tipo di *intelligere* – osserva Frederick E. Crowe in *Bernard J.J. Lonergan. Progresso e tappe*

del suo pensiero – è già «quello di *Insight*, dove esperienza, comprensione, giudizio, coscienza e conoscenza, intellegimento e introspezione sono elaborati in un modello coerente di relazioni».

Il testo si sviluppa secondo l'impostazione della sola *pars systematica* – la riflessione che cerca l'intelligenza della fede -, in quanto la *pars dogmatica* – la riflessione a partire dai dati della Scrittura e della Tradizione che arriva a fissare cosa dice la fede della Chiesa – è esposta nel *De Verbo incarnato* ('64). Nella fattispecie, la trattazione s'incentra sul concetto teologico di *unione ipostatica* e la *costituzione psicologica* di Cristo, ma, soprattutto, essa rileva come (proprio) la comprensione dell'impianto tommasiano apra la strada alla focalizzazione e all'approfondimento della prospettiva della soggettività rinvenuta mediante il dinamismo coscienziale, a partire dal quale Lonergan fonda una metafisica e l'epistemologia per ogni altro ambito di riflessione.

In tale quadro, la coscienza è colta non come «percezione» né come «conoscenza», ma come «esperienza interiore di un soggetto», come «nozione previa e informe di sé e dei propri atti» (il *De Verbo incarnato* approfondirà ulteriormente il discorso sulla coscienza come «essere presenti a se stessi»). Ora, Lonergan, nel cercare di spiegare il dato dogmatico per cui l'unico Verbo di Dio è conscio di sé nei modi divino e umano, e servendosi dell'analisi del dinamismo coscienziale, coglie la distinzione tra «ciò che è conscio» e «la coscienza tramite cui esso è conscio». La coscienza, pertanto, che è nozione relativa alla *persona* e non alle *nature*, è individuata nel suo formarsi dalla parte dell'oggetto, ovvero, dall'esperienza sensibile, intellettuale, razionale, morale, da un lato, e dalla visione beatifica, dall'altro. Ecco così i due asserti lonerganiani: «Cristo come uomo [«la persona divina sussistente in una natura umana»] coglie se stesso sotto forma di esperienza mediante le sue operazioni umane e

secondo la perfezione delle operazioni stesse» e «Cristo come uomo mediante la sua coscienza umana e la sua scienza beatifica comprende chiaramente e giudica con certezza che lui è il Figlio naturale di Dio e vero Dio». L'introduzione dell'analisi del dinamismo coscienziale – secondo i livelli empirico, razionale, riflessivo, morale – permette quindi a Lonergan di cogliere il nesso tra lo psicologico e l'ontologico – «"psicologico" è lo stesso ontologico nel tale grado di perfezione ontologica» – e, in campo cristologico, dove lo psicologico raggiunge tale grado di perfezione, rendere ragione del dato dogmatico secondo cui uno è il soggetto ontologico e psicologico ma due le coscienze.

Della proposta lonerganiana, e in particolare di questo testo, rilevo, in conclusione, i seguenti elementi di interesse in ordine all'individuazione di un pensiero che sappia cogliere negli esempi luminosi del passato, come il contributo dell'Aquinate, quegli *insights* per individuare quell'«invariante» – il metodo – che permette a tale pensiero di stabilirsi in una sempre feconda tensione dialettica con le istanze filosofiche dell'oggi: 1- la sistematica di Lonergan, che tenta di individuare la *ratio* del dogma, non procede mediante un vago intuizionismo conoscitivo, ma un'approfondita analisi del dinamismo della coscienza; 2- alla definizione di tale analisi tanto ha contribuito proprio un'autoappropriazione profonda da parte del gesuita del pensiero di Tommaso (trasposto da un piano metafisico a uno psicologico-coscienziale); 3- la comprensione della coscienza, colta come struttura che si costruisce a diversi livelli, permette di individuare la collocazione della costituzione psicologica nel quadro di quella ontologica; 4- la costituzione psicologica, così intesa, esibisce tutto il suo valore e il suo significato in ordine alla comprensione dei dati dogmatici, sia in ambito cristologico che antropologico.

Lo spettro nucleare ed il vuoto della politica mondiale



di Antonio Lovascio • Lasciando il Cairo da coraggioso “pellegrino di pace”, dopo aver condannato le violenze del fondamentalismo e del terrorismo islamico, Papa Francesco ha invitato tutti i belligeranti a fermarsi: «Oggi una guerra allargata distruggerebbe buona

parte dell’umanità, è terribile. Serve una soluzione diplomatica e un intervento dell’Onu, che ha il dovere di riprendere la sua leadership perché si è un po’ annacquata». E’ stato l’ennesimo, forte richiamo alla “terza guerra mondiale a pezzi”, della quale parla da due anni. Troppi avvenimenti si sono succeduti nelle ultime settimane: quello che sta accadendo in Corea del Nord (il presidente Trump, aprendo indirettamente un braccio di ferro con la Cina, ha mandato nel Pacifico navi militari, il dittatore Kim Jong ha risposto minacciando di bombardare la Corea del Sud) è solo l’ultimo atto di una terrificante escalation, che ha visto i missili lanciati dagli americani sull’aeroporto siriano di Al Shayrat; tensioni crescenti fra Mosca e Washington, non certo cancellate da una telefonata tra i Capi della Casa Bianca e del Cremlino, che si sono dati appuntamento al prossimo G20 di luglio ad Amburgo; la madre di tutte le bombe sganciata dal Pentagono in Afghanistan. Per non parlare dei Paesi che stanno soffrendo conflitti interni in Medio Oriente, Yemen, Africa; dei sanguinosi eccidi dei cristiani in Egitto fino ai

naufraghi del Mediterraneo, riguardo ai quali le decine o le centinaia di morti non solo non fanno più storia, ma purtroppo nemmeno notizia, se non per le polemiche sui salvataggi in mare, dopo le accuse del procuratore di Catania Carmelo Zuccaro, che ha ipotizzato anche possibili finanziamenti da parte dei trafficanti di uomini alle Organizzazioni umanitarie.

Siamo entrati in una fase di politica muscolare globale, nella quale gli Stati Uniti (a differenza di quanto il presidente neoeletto faceva intendere in campagna elettorale, strizzando l'occhio a Putin) danno l'impressione di voler rapidamente ripristinare i rapporti di forza esistenti quando nel 1991 è crollata l'Unione Sovietica. Una strategia militare fatta di armi chimiche e convenzionali, ma pure di tanta propaganda, che, prevedibilmente, proseguirà anche in futuro. Secondo gli esperti è un gioco estremamente pericoloso: nessuno infatti sa quando e come gli altri replicheranno ; anche se non è difficile intuire che Trump conta di ripetere quanto riuscì a Reagan allorchè fece cadere l'URSS. Il quadro è tuttavia molto diverso da allora: la Russia è profondamente radicata in Medio Oriente e in Ucraina; se Putin sente il fiato addosso degli americani, solitamente controbatte da par suo: nel breve termine potrebbe raddoppiare il sostegno ad Assad. La Siria ruota nell'orbita di Mosca dal 1971, quando il padre di Bashar diventò presidente e sperava, con l'aiuto militare sovietico, di recuperare il Golan da Israele, peso nel 1967 quando lui comandava l'Aviazione.

Se l'America ha la sua linea rossa – esibire il duro piglio della superpotenza per compiacere gli alleati israeliani e sauditi – la Russia ne ha tracciata un'altra: non si fanno cambi di regime senza il consenso di Mosca, che aveva già dovuto inghiottire la caduta di Gheddafi nel 2011 (Molti altri se ne stanno pentendo!). Le democrazie occidentali sono tra Scilla e Cariddi. Possono fare del loro meglio per cacciare Assad privandolo di qualsiasi riconoscimento internazionale o

assestando – come nel caso della rappresaglia americana – qualche duro colpo militare. Ma rischiano in questo modo di favorire l'ISIS, che l'esercito sciita iracheno sta cercando di sconfiggere a Mosul con l'aiuto della Casa Bianca. L'unico modo per uscire da questa trappola sarebbe quello di decidere quale sia il nemico peggiore: Assad o l'islamismo fanatico e radicale ? La Russia ha già scelto da che parte stare. L'Europa che si sta distraendo (o sciogliendo ?) nelle competizioni elettorali, dovrebbe interrogarsi su cosa succederebbe dopo l'eliminazione del tiranno di Damasco, ricordarsi che il Mediterraneo è la sua casa, non quella degli Stati Uniti.

Nello scacchiere internazionale assistiamo poi alla progressiva ascesa (non solo economica) della Cina: sta cambiando gli equilibri non solo in Asia, ma in tutto il pianeta. E ancora più li cambierà in avvenire. Trump sa benissimo che Pechino non abbandonerà mai lo spericolato e stravagante Kim Jong, se non riceverà in cambio cospicue concessioni da parte degli Usa, che, a loro volta, non sono in grado di imporre nulla alla Cina senza pagarne il congruo prezzo. Per questo, come prevede Romano Prodi, non ci sarà un conflitto nucleare, ma assisteremo forse (e lo speriamo vivamente!) a un lungo negoziato, magari anche sotto traccia, nel quale gli eredi di Mao si impegneranno a rendere un po' più difficile la vita al dittatore nordcoreano e gli Stati Uniti saranno meno rigidi nei confronti delle importazioni dalla Repubblica Popolare, che tanto pesano sulla bilancia commerciale e sui posti di lavoro americani. Senza tener conto che il Paese più popolato del pianeta (oltre 1 miliardo e 375 milioni di abitanti) a sua volta potrebbe aprire gradualmente il più appetibile e meno sfruttato mercato mondiale. Sarà un'illusione: il business può fermare o almeno frenare la sfida nucleare!

Voce, mente e cuore.

Riflessioni sulla preghiera



di Gianni Cioli • La preghiera vocale e quella mentale sono due espressioni complementari della nostra risposta a Dio che ci chiama al dialogo. La preghiera orale diventa pienamente autentica quando coinvolge la mente e il cuore e quindi comporta sempre e comunque una imprescindibile dimensione mentale. Tuttavia il valore della preghiera fatta non solo con la mente ma anche con la voce è sicuramente quello di premetterci di

dialogare con Dio anche attraverso il coinvolgimento della nostra corporeità, ovvero la nostra sensibilità, coinvolgimento che dovrebbe in linea di principio – salvo difficoltà soggettive – favorire e non certo ostacolare la concentrazione e la partecipazione della mente. Insomma la preghiera orale dovrebbe essere un atto della mente e del corpo insieme, una occasione per lodare Dio con tutto il nostro essere. Il coinvolgimento del corpo diventa ancora più pieno quando alla preghiera vocale vengono associati gesti tipici della preghiera (che tuttavia in taluni casi possono essere associati anche alla preghiera mentale) come lo stare in piedi o in ginocchio, congiungere le mani o allargare le braccia, inchinarsi durante la dossologia. Collegato a tutto questo si può riconoscere un altro vantaggio non piccolo della preghiera orale: quello di permettere a più persone di pregare insieme favorendo, attraverso la fusione delle voci, la fusione e la comunione dei cuori. Questo avviene in primo

luogo nella preghiera liturgica ma può compiersi anche attraverso gli esercizi di pietà che la tradizione ci ha consegnato, come il rosario, la via crucis ecc., tutte preghiere che si possono fare da soli soltanto con la mente, ma che, se recitati comunitariamente, ad alta voce, possono divenire momenti di aggregazione e di comunione per progredire insieme nel cammino della fede. Un valore aggiunto, in questo orizzonte, va poi riconosciuto nella preghiera espressa attraverso il canto.

Vi sono senza dubbio forme di preghiera che sono necessariamente solo mentali come la meditazione, in particolare di fronte alla parola (nel silenzio dopo l'ascolto), la contemplazione, l'adorazione silenziosa davanti all'eucaristia (che si può fare come atto comunitario ma che necessita comunque del silenzio).

In conclusione, non si devono opporre le due forme di preghiera, si deve riconoscere un valore imprescindibile al coinvolgimento della mente e del cuore in ogni preghiera, ma non si deve comunque sottovalutare l'importanza dell'espressione vocale soprattutto per le formule che la tradizione ci ha consegnato.

Una parola autorevole sul significato e sul valore preghiera vocale la offre il Catechismo della Chiesa Cattolica a nn. 2700-2704 che vale la pena di riportare per esteso:

«Con la sua Parola Dio parla all'uomo. E la nostra preghiera prende corpo mediante parole, mentali o vocali. Ma la cosa più importante è la presenza del cuore a colui al quale parliamo nella preghiera. "Che la nostra preghiera sia ascoltata dipende non dalla quantità delle parole, ma dal fervore delle nostre anime" (San Giovanni Crisostomo, *Eclogae ex diversis homiliis* 2: PG 63,583A).

La preghiera vocale è una componente indispensabile della vita cristiana. Ai discepoli, attratti dalla preghiera silenziosa

del loro Maestro, questi insegna una preghiera vocale: il "Padre nostro". Gesù non ha pregato soltanto con le preghiere liturgiche della sinagoga; i Vangeli ce lo presentano mentre esprime ad alta voce la sua preghiera personale, dalla esultante benedizione del Padre (Mt 11,25-26), fino all'angoscia del Getsemani (Mc 14,36).

Il bisogno di associare i sensi alla preghiera interiore risponde ad un'esigenza della natura umana. Siamo corpo e spirito, e quindi avvertiamo il bisogno di tradurre esteriormente i nostri sentimenti. Dobbiamo pregare con tutto il nostro essere per dare alla nostra supplica la maggiore forza possibile.

Questo bisogno risponde anche ad una esigenza divina. Dio cerca adoratori in Spirito e verità, e, conseguentemente, la preghiera che sale viva dalle profondità dell'anima. Vuole anche l'espressione esteriore che associa il corpo alla preghiera interiore, affinché la preghiera gli renda l'omaggio perfetto di tutto ciò a cui egli ha diritto.

Essendo esteriore e così pienamente umana, la preghiera vocale è per eccellenza la preghiera delle folle. Ma anche la più interiore delle preghiere non potrebbe fare a meno della preghiera vocale. La preghiera diventa interiore nella misura in cui prendiamo coscienza di colui "al quale parliamo" (Santa Teresa di Gesù, Cammino di perfezione, 26). Allora la preghiera vocale diventa una prima forma della preghiera contemplativa».

In memoria di Sant'Ivo

Hélori. Un avvocato ecclesiastico



di Andrea Drigani • Il calendario liturgico della Chiesa Cattolica al giorno 19 maggio ricorda, tra gli altri, Sant'Ivo Hélori (1253-1303), patrono degli avvocati. Nel Martirologio Romano si legge che

Ivo, sacerdote, osservò la giustizia senza distinzione di persone, favorì la concordia, difese le cause degli orfani, delle vedove e dei poveri per amore di Cristo. Era nato in Bretagna, nella diocesi di Trèguir, dopo gli studi a Parigi ed ad Orleans, specialmente per il diritto, operò presso i tribunali ecclesiastici divenendo il rifugio e l'avvocato dei miseri e degli abbandonati, istituendo per primo il patrocinio gratuito. Lasciò, successivamente, l'attività giudiziaria per dedicarsi alle opere di misericordia corporale, trasformando il suo castello in un ospizio per mendicanti, e spirituale, impegnandosi con la predicazione nelle parrocchie. Fu talmente radicata e diffusa la sua fama di santità che, con una rapida procedura, venne dichiarato santo il 19 maggio 1347 da Papa Clemente VI. Su di lui si tramanda una celebre terzina latina: «Sanctus Yvo erat Brito – Advocatus et non latro – Res miranda populo» («Sant'Ivo era bretone, avvocato ma non ladro, cosa meravigliosa per il popolo»). Nella storia giuridica sovente sono apparse delle critiche nei confronti di avvocati non degni della loro professione. Si può rammentare, a tal proposito, come già San Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) nel «*De consideratione*», uno dei suoi ultimi scritti, indirizzato al papa Eugenio III (1145-1153), rivolse agli avvocati dei suoi tempi una grave censura. La memoria di Sant'Ivo Hélori costituisce l'occasione per ripresentare e precisare il ruolo e le funzioni dell'avvocato

nell'ordinamento giuridico della Chiesa, che di recente, dopo la riforma del processo matrimoniale canonico, sono state oggetto di talune osservazioni, invero, più da sindacalisti che da canonisti. Occorre, prima di tutto, tenere ben presente che il Codice di Diritto Canonico per la Chiesa latina (CIC) e il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (CCEO) stabiliscono (can.1481 § 1 CIC e can.1139 § 1 CCEO) che le parti processuali hanno due possibilità: quella di costituirsi liberamente un avvocato o quella di agire e rispondere personalmente. Solo nelle cause penali si prevede che l'accusato deve sempre avere un avvocato che si sia egli stesso costituito o assegnato dal giudice (can.1841 § 2 CIC e can.1139 § 2 CCEO). Da questi canoni si evince che l'avvalersi del ministero di un avvocato è, ad esclusione dei giudizi penali, una facoltà e non un obbligo. Nell'ordinamento canonico, l'espressione «diritto alla difesa» («ius defensionis») sembra sia più appropriata per le cause penali, che non per altre cause, come quelle matrimoniali, per le quali forse più chiaramente si dovrebbe parlare di un diritto all'assistenza legale. Nei processi matrimoniali, giova ribadirlo, viene accusato di nullità un vincolo matrimoniale, pertanto è previsto espressamente l'ufficio del «difensore del vincolo» (can.1432 CIC e can.1096 CCEO). Per questi tipi di processi, dunque, uno dei principi fondamentali dovrebbe essere costituito dalla facoltà di avvalersi o non avvalersi del servizio di un avvocato. Vi è un certa insistenza, invece, a trasformare questa facoltà in un obbligo, anche a tenore di alcune norme di diritto particolare. La presenza di un avvocato, in una causa matrimoniale, può essere talvolta conveniente e opportuna, ma ciò non può divenire un'imposizione. Tutto questo ha delle conseguenze anche in ordine all'annosa ed enfatica questione delle parcelle e delle tariffe degli avvocati ecclesiastici. Se la scelta dell'avvocato è volontaria, allora per chi si avvarrà della sua opera, liberamente e consensualmente si determineranno i compensi, ma in un atto reso obbligatorio sembra arduo pretendere sempre e in qualunque modo una retribuzione. La

figura dell'avvocato secondo il diritto canonico è dunque diversa, ad eccezione dell'ambito penale, dai diritti degli Stati. D'altronde il diritto canonico è un diritto *sui generis* che ha come regola suprema quella salvezza delle anime. L'avvocato («advocatus») deve essere colui che è chiamato ad aiutare qualcuno in giudizio con i consigli e con la propria autorevole presenza. Questa chiamata, a meno che la legge della Chiesa in casi speciali non stabilisca altrimenti, non è necessaria, ma colui che è invitato a quest'opera è bene che tenga conto dell'esempio e della testimonianza di Sant'Ivo Hélori.

Vero perché vero. Audacia ed umiltà



di Carlo Nardi • “Vero perché vero” può essere un modo di dire, un po' pretenzioso di primo acchito, ma utile ed anche umile, per condensare in tre parole un detto in buon latino da Chiesa: *quicquid verum a quocumque dicitur a Sancto dicitur Spiritu* «tutto ciò che è vero, da chiunque sia detto, è detto dallo Spirito Santo».

L'assioma si credeva fosse di sant'Ambrogio e facilmente poté entrare nella grande raccolta di disposizioni ecclesiastiche, il *Decreto* di Graziano. Piacque poi a san Tommaso d'Aquino, al Petrarca e al nostro sant'Antonino. Accompagna tutto il

medioevo (Gilson). Poi, con Erasmo da Rotterdam, ci si accorse che non poteva essere di sant'Ambrogio. Lo si appioppò a un fantomatico Ambrosiaster, e forse perse punti nella stima generale.

Invece. Perché non si tien conto di quello che dice, perché non è poco? E che cosa dice? Vale la pena leggerlo e rileggerlo, pensandoci su, e in quelle poche parole si scoprono tante cose. Intanto, che non si può dire che una cosa è vera perché l'ha detta *quello* per fargli piacere e andare a letto contenti, come non posso dire che quella cosa è falsa perché l'ha detta *quell'altro*, e fargli dispetto e godere ... con l'amaro in bocca. C'è bisogno invece di virtù, in particolare di *prudentia* latina, che è saggezza, anzi sapienza, e soprattutto di carità. Di tanta carità.

Se quella cosa lì è vera, anche se fosse in mezzo a tante bugie o esagerazioni o confusioni, va riconosciuta come tale e va rispettata, e se quella cosa si è scoperta e in essa c'è un barlume con un po' più di luce per gl'occhi della ragione o della fede, ne va ringraziato Iddio e chi ce l'ha fatta conoscere. Senza esagerare, però: senza dar ragione quando ragione non c'è.

A questo proposito mi sovviene una battuta nel *Carmide* di Platone. In relazione ad una appropriata risposta dell'omonimo ragazzo, lo zio Crizia notava che non era farina del suo sacco. Al che Carmide notava: «Ma che differenza fa, o Socrate, da chi l'ho sentito dire?» «Nessuna – rispose Socrate – perché non si deve guardare a chi una cosa l'ha detta, ma se è vera o no» (*Carmide* 161bc). Ne deriva l'assiomatico *amicus Plato, magis amica veritas* «Platone è amico, ma più amico è il vero», una rielaborazione proverbiale di un passo di Aristotele (*A Nicomaco* I,4 a 16). E, per l'appunto, il senso del discorso era già in Platone: che «non si deve onorare un uomo più della verità» (*Repubblica* X 595c).

Dall'antica Grecia, e da patristica e scolastica, senso e

L'iscrizione...era scritta in ebraico, in latino e in greco»

di Stefano Tarocchi • È consuetudine delle celebrazioni della Settimana santa la lettura dei racconti della passione, nelle Liturgie della domenica delle Palme e del Venerdì Santo. È proprio da questi racconti evangelici della tradizione sinottica, ma soprattutto del quarto Vangelo che l'attenzione dei credenti viene condotta a riflettere su un particolare che



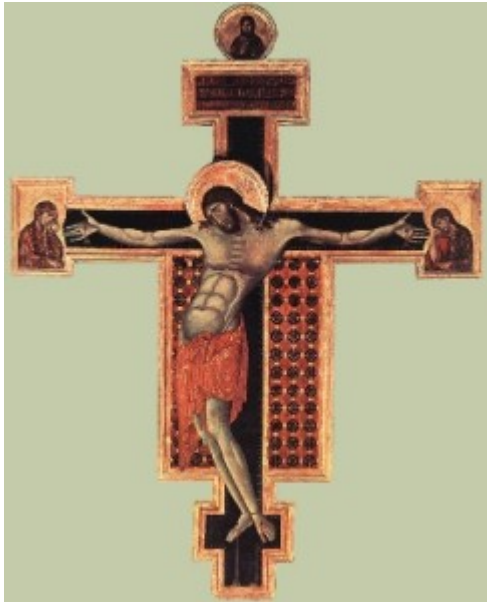
l'iconografia della crocifissione ha sempre messo in rilievo, anche se in maniere assai differenti. Una delle più schematiche è raffigurata nel dipinto di Andrea Mantegna (1431-1506), risalente agli anni 1457-1450: se guardiamo la tavola (67×93), conservata al

Museo del Louvre, sopra la croce di Cristo è apposta una tavoletta con quattro lettere puntate: I.N.R.I., le iniziali latine di una espressione che suona come *Iesus Nazarenus rex Iudaeorum*, ovvero «Gesù Nazareno re dei Giudei» (si veda M.L. RIGATO, *I.N.R.I.: il titolo della Croce*, EDB, Bologna 2010). Qui la tradizione seguita anche da Mantegna (e molti altri) semplifica – alludendo alla sola lingua della città, che aveva il governo sull'intera regione – quello che troviamo nel Vangelo secondo Giovanni: «Pilato compose anche l'iscrizione [titlos] e la fece porre sulla croce; vi era scritto: “Gesù il Nazareno, il re dei Giudei”. Molti Giudei lessero questa iscrizione, perché il luogo dove Gesù fu crocifisso era vicino alla città; era scritta in ebraico, in latino e in greco» (Gv 19,19-20). Il quarto Vangelo presenta due caratteristiche di rilievo: la prima è il termine greco *titlos*, mutuato dal

latino *titulus*. Secondo lo storico Svetonio (70-126), una scritta su una tavoletta, spalmata di gesso bianco con lettere tracciate in nero, era portata da uno schiavo davanti al condannato o gli era appesa al collo (Vita di *Caligola*, 32), e poi poteva essere fissata sopra la croce.

La seconda caratteristica è il fatto che il Vangelo attribuisce a Pilato l'iniziativa dell'iscrizione (e il suo contenuto), con il risultato che si apre un contenzioso con le autorità giudaiche, presto risolto dal prefetto: «I capi dei sacerdoti dei Giudei dissero allora a Pilato: «Non scrivere: “Il re dei Giudei”, ma: “Costui ha detto: Io sono il re dei Giudei”». Rispose Pilato: «Quel che ho scritto, ho scritto» (Gv 19,21-22). Di fatto, Pilato si riprende il suo ruolo davanti a chi l'ha costretto a condurre a termine la condanna: l'iscrizione diventa paradossalmente un *titolo* che onora colui che lo porta sulla croce (così Rudolph Schnackenburg).

Già il Vangelo secondo Marco però anticipava Giovanni dicendo



ai suoi lettori che «la scritta [*epigraphé*] con il motivo della sua condanna diceva: “Il re dei Giudei”» (Mc 15,26), divenuta in Luca «“Costui è il re dei Giudei”» (Lc 23,38), o più letteralmente «Il re dei Giudei è questo». Anche Luca utilizza lo stesso termine greco di Marco, quando dice: «Sopra di lui c'era anche una scritta» (Lc 23,38). Il termine *epigraphé* è impiegato anche per la scritta posta sul *denario* romano in argento: «“È

lecito o no pagare il tributo a Cesare? Lo dobbiamo dare, o no?”. Ma egli, conoscendo la loro ipocrisia, disse loro: “Perché volete mettermi alla prova? Portatemi un denaro: voglio vederlo”. Ed essi glielo portarono. Allora disse loro: “Questa immagine e l'iscrizione, di chi sono?”. Gli risposero: «Di Cesare». Gesù disse loro: “Quello che è di Cesare

rendetelo a Cesare, e quello che è di Dio, a Dio”» (Mc 12,14-17; cf. 12,16; Mt 22,20 e Lc 20,24). Anche alcuni manoscritti, influenzati dal testo del Vangelo di Giovanni, aggiungono le altre lingue dell'iscrizione, come si può vedere nelle altre due immagini: rispettivamente, di Giovanni di Fiesole, detto il Beato Angelico (1395-1455) e di Cenni di Pepo, conosciuto come Cimabue (1240-1302).



Anche nel Vangelo secondo Matteo troviamo un riferimento allo stesso tema, ma con un diverso intendimento: «Al di sopra del suo capo posero il motivo scritto [*aitìa*] della sua condanna: “Costui è Gesù, il re dei Giudei”» (Mt 27,37). Il termine greco usato assume un valore giuridico, compatibilmente a quanto dice il Vangelo di Luca: «Pilato disse ai capi dei sacerdoti e alla folla: “Non trovo in quest'uomo alcun motivo di condanna [*àition*]”» (Lc 23,4; cf. 23,14.22). sembra si tratti della versione greca del termine latino *crimen*, che porta in sé la gravità di un delitto pubblico contro l'ordine della società e veniva perseguiti pubblicamente. Nel medesimo Vangelo, peraltro, è a quel punto che si apprende che Gesù viene crocifisso in mezzo a due «briganti», che altrove sono chiamati «malfattori» (Lc 23,32.33.39). Questo ci fa rilevare che in quel mattino ci sono stati altri due processi e che Gesù, per la collocazione ricevuta, è il più importante di tutti: non sembra che gli altri abbiano una condanna visibile dalla croce a cui sono confessi.



In ultimo vorrei rammentare un'opera collocata nell'antica pieve di S. Vincenzo a Torri, ai piedi delle colline di Scandicci, nei pressi della via Volterrana, in cui significativamente la scritta

collocata sul Cristo crocifisso testimonia – si tratta di un capolavoro anonimo del XIII secolo – il passaggio alla lingua volgare. Infatti possiamo leggere: *IHS NAZARENUS REX IUDAEORUM*, anziché un maggiormente corretto *IHS NAZARENUS REX IUDAEORUM*. Particolarmente interessanti i primi tre caratteri [*IHS*], recanti un tratto superiore, che l'artista adatta al suo orizzonte come una versione intermedia tra il nome di Gesù trasportato dalla lingua originale greca [*IΗΣ*], evidentemente non più compresa, che lascia comunque trasparire la lettura giovannea («*in ebraico, in latino e in greco*»: Gv 19,20) verso la mutazione nel simbolo che a breve utilizzeranno S. Bernardino da Siena (1380-1444) e S. Ignazio di Loyola (1491-1556): appunto *Iesus Hominum Salvator*, il celeberrimo monogramma *IHS*.

Don Primo Mazzolari: una vita da prete.



di Giovanni Pallanti • Il 20 Giugno Papa Francesco si recherà sulla tomba di Don Primo Mazzolari a Bozzolo (provincia di Mantova, Diocesi di Cremona). Rientrando a Roma il Santo Padre renderà omaggio alla tomba di Don Lorenzo Milani nel piccolo cimitero di Barbiana, sulle pendici del monte Giovi. Su Don Milani questa

rivista ha già pubblicato nel mese di febbraio un articolo di Stefano Liccioli. Per questa ragione è giusto ricordare agli immemori il significato della visita del Vescovo di Roma a Don Primo Mazzolari e soprattutto ricordare l'opera di questo Sacerdote buono e coraggioso che, per tutta la vita, si è schierato dalla parte dei poveri scegliendo una strada alternativa ad ogni totalitarismo, sia di destra che di sinistra. Don Primo Mazzolari nacque il 13 gennaio 1890 a Santa Maria del Boschetto, frazione rurale di Cremona. Nel 1902 entrò nel Seminario della città lombarda e per tutta la sua vita sacerdotale (venne ordinato Prete il 24 Agosto 1912 dal Vescovo Giacinto Gaggia) fu incardinato come Prete nella Diocesi di Cremona. Favorevole all'intervento dell'Italia in guerra nel 1915 si arruolò come volontario nella Prima Guerra Mondiale e divenne Cappellano militare nel 1918. Dopo la Grande Guerra, nel 1919, venne nominato Cavaliere della Corona d'Italia e fu congedato dal servizio militare nel 1920. Il 31 Dicembre 1921 venne nominato Parroco di Cicognara. Il 10 Luglio 1932 divenne Proposto di Bozzolo, dove rimase fino alla morte avvenuta il 12 aprile 1959. Nel 1925 fu denunciato dai fascisti per aver rifiutato di cantare il Te Deum dopo il fallito attentato a Mussolini ad opera dell'antifascista Tito Zaniboni. La notte del primo agosto 1931 con uno strattagemma fu chiamato alla finestra della Canonica, Don Mazzolari si affacciò e i fascisti gli spararono tre colpi di rivoltella, che per fortuna non colpirono il bersaglio. Dopo l'8 settembre del 1943 Don Mazzolari partecipò attivamente alla lotta di resistenza. Arrestato e rilasciato visse in clandestinità fino

25 Aprile del 1945. Nel 1948 durante la campagna elettorale che decise le sorti democratiche dell'Italia fece alcuni comizi per la Democrazia Cristiana a Bozzolo. Nel 1949 fondò il Quindicinale "Adesso", dove sviluppò il suo pensiero sociale vicino ai poveri e agli emarginati. Scrittore di grande valore linguistico Don Primo Mazzolari diventò un punto di riferimento per una parte importante della Chiesa italiana. Tra i collaboratori di "Adesso", anche con degli pseudonimi, c'era il futuro Cardinale Loris Capovilla, che fu anche Segretario Particolare del Patriarca di Venezia Angelo Giuseppe Roncalli, che eletto Papa prese il nome di Giovanni XXIII°. Essendo stato soldato combattente e poi Cappellano militare dal 1918 al 1920 Don Mazzolari maturò una forte propensione alla pace tra i popoli e al rifiuto della guerra come frutto dell'aggressione nazionalista ed imperialista. La eco di questa riflessione di Mazzolari trovò un fertile terreno nel mondo cattolico fiorentino di Padre Ernesto Balducci, Don Lorenzo Milani, Giorgio La Pira e di Nicola Pistelli, quando il primo era Sindaco di Firenze ed il secondo Assessore ai Lavori Pubblici.

Quindi il viaggio del Papa rende omaggio a due Preti (Mazzolari e Milani) che hanno condotto una Pastorale per la pace e per l'obiezione di coscienza. Papa Francesco rende quindi giustamente omaggio a Don Primo Mazzolari (come fece quando era in vita Don Primo l'Arcivescovo di Milano, Cardinale Montini, futuro Paolo VI°, che nel novembre del 1957 lo chiamò a predicare nella Diocesi di Milano per una nuova evangelizzazione della Chiesa di S. Ambrogio). Nel febbraio del 1959 Papa Giovanni XXIII°, che ben conosceva le traversie di Don Mazzolari, a cui il Vescovo di Cremona aveva un tempo proibito di predicare senza autorizzazione e il divieto di pubblicare articoli senza una preventiva revisione dell'autorità ecclesiastica, lo ricevé in Vaticano salutandolo pubblicamente con questa frase "ecco la tromba dello Spirito Santo in terra mantovana".

Alla luce di questi episodi il viaggio del Papa sulla tomba di Don Mazzolari il 20 Giugno prossimo è un'ulteriore riproposizione della figura del Proposto di Bozzolo alla Chiesa universale.

Philosophia sive theologia



di Alessandro Clemenza • Alcuni libri possono essere apprezzati non tanto per il contenuto che sono arrivati a proporre, quanto piuttosto per il tentativo di essere entrati in argomentazioni che fuoriescono dal proprio ambito di ricerca. Ci sono altri

libri ancora che, proprio in forza della loro tentatività, si sono imbattuti in questioni così ardue, da essere arrivati a dare un proprio contributo contenutistico, sia nel proprio ambito di ricerca, sia in quello in cui, da ospiti, si sono imbarcati. È di quest'ultimo tipo il nuovo testo di Massimo Donà, *In principio. Philosophia sive theologia: meditazioni teologiche e trinitarie* (Mimesis Edizioni, 2017).

L'autore, filosofo e docente di Filosofia Teoretica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, non addentro alla vita ecclesiale e ai suoi dinamismi infrastrutturali, ma assai attento ai risvolti teoretici della teologia, è entrato così addentro all'intelligenza che scaturisce dalla fede nel Dio trinitario, con il metodo e il linguaggio che gli appartengono, da non far percepire al lettore, in prima istanza, se l'effettivo contributo del testo sia stato più

rivolto alla riflessione teologica o a quella filosofica. Probabilmente – e da qui si evince la riuscita del suo intento – questo contributo getta nuove luci in entrambi i campi, proprio per essere riuscito ad abitare il luogo della relazione, il “tra” la teologia e la filosofia. Il “metodo” utilizzato da Donà, dunque, è stato all’altezza del contenuto, e in qualche modo ne ha seguito la logica.

Tanti sono gli argomenti trattati. In questa sede mi limiterò a due aspetti: prima di tutto all’orizzonte formale in cui si è collocato l’autore; in secondo luogo a un esempio di come la trinitaria offra una possibile chiave interpretativa per sciogliere alcuni nodi teoretici della riflessione filosofica.

L’orizzonte formale è l’ontologia trinitaria, menzionata dall’autore, più o meno espressamente, in ogni capitolo. Senza avere la pretesa di liquidare in poche parole la fondatezza e la portata culturale dell’ontologia trinitaria, basti qui evidenziare il modo in cui Donà la colga: come possibilità ontologica e interpretativa di penetrare la realtà e il darsi, in essa, dell’essere, alla luce di quella “teo-logica” rivelata definitivamente in Cristo. Le dinamiche trinitarie non solo hanno a che fare con gli snodi teoretici più importanti e spinosi dell’odierna riflessione filosofica, ma possono esserne addirittura una risposta, senza per questo obliare la complessità sottostante. Che si parli di “identità” o di “principio”, di “armonia” o di “invisibile”, di “logos” o di “libertà”, di “trascendenza” o di “relazione”, di “nulla” o di “destino” (temi contenuti nel volume), il ritmo trinitario può realmente offrire dei criteri metodologici tali da fungere da valida proposta argomentativa.

Un esempio di questo si può rintracciare lì dove Donà tratta la questione del principio, tra l’uno e il molteplice. Egli, partendo dalla citazione di Eraclito, secondo cui “tutto è uno”, si domanda cosa significhi tale affermazione: si sta forse affermando che i molti siano solo un’apparenza rispetto a ciò che veramente è, oppure «che, proprio nei distinti,

concepiti ognuno nella propria distinzione (e in virtù di tale distinzione), a dirsi è comunque il medesimo? Come se quest'ultimo potesse dirsi come tale, ed essere ciò che è, solo in virtù dei molti che pur esistono, rendendosi capaci di dire il medesimo ... "proprio" *a partire dalla loro distinzione*» (p. 112).

La teologia, di fronte a questo dilemma, nel principio, tra l'uno e il molteplice, ha chiaro – afferma Donà – che è l'Uno a far sussistere i molti, eppure questi, pur dicendo l'Uno, rimangono determinazioni distinte tra loro e da quell'Uno a cui esse rimandano. Non solo: l'unità è la condizione di possibilità della molteplicità, proprio in quanto quest'ultima è tale «solo in quanto tenuta insieme da un'unità che non è né un questo né un quello; da un'unità, cioè, che non si vede così come si vedono, invece, i "molti" dalla medesima per l'appunto uni-ficati» (pp. 114-115). Si domanda Donà: «Esiste, cioè – ecco il punto –, la possibilità di concepire un principio che non ci costringa a relegare nell'ambito dell'*impossibile* (cui si può accedere solo per fede) il dirsi *dallo stesso punto di vista e nello stesso tempo* da parte dell'*identico* e del *diverso*?» (p. 124).

Qui entra in gioco, per l'autore, l'ontologia trinitaria. Illustrando il percorso tematico che va da Agostino (secondo il quale la relazione in Dio non è più di ordine accidentale, come per la riflessione aristotelica) a Riccardo di San Vittore (per il quale in Dio vi è un'unica natura, mentre le tre Persone divine si distinguono tra loro per l'origine: ciò significa tuttavia, spiega Donà, che vi è una natura divina già in se stessa distinta, in quanto l'origine rinvia alla natura), a Tommaso d'Aquino (dove, nelle Persone divine, l'identità sussistente coincide con la relazione), l'autore sottolinea: «Ecco, il punto centrale che ci consente di riconoscere, nella Trinità, l'unica possibile risposta ad una questione che da sempre sta a cuore alla filosofia [...]. Insomma, quale il principio, o meglio la condizione di

possibilità delle cose tutte? [...] Ecco, unico possibile principio di questo modo d'essere [...] è il Dio trinitario» (p. 131).

L'«et... et» di un pontificato. A margine della visita del papa a Milano



di Francesco Vermigli • Nel giorno dell'Annunciazione del Signore, Milano ha accolto papa Francesco, giunto per una visita intensissima alla diocesi ambrosiana. L'incontro con alcune famiglie nel quartiere periferico delle Case Bianche, il colloquio con i preti, i

religiosi e le religiose nel Duomo, la visita al carcere di San Vittore, la messa nel parco di Monza e infine l'incontro con i cresimandi stipati sulle gradinate di quella che gli appassionati del gioco del pallone, chiamano la "Scala del calcio": nello spazio di poche ore Francesco ha potuto conoscere una realtà ecclesiale particolare nel panorama della Chiesa italiana; ha toccato con mano il tratto singolare di un cattolicesimo tanto radicato nella tradizione dei santi Ambrogio e Carlo, quanto connotato da un profilo fattivo e solidale.

Ma qui vogliamo soffermarci su alcune parole che il papa ha detto nel colloquio con i preti, i religiosi e le religiose

nella Cattedrale di Milano. In modo particolare, ci piace rilevare come in un paio di risposte che ha offerto ai presenti, si nasconda un modo di pensare la Chiesa, i cui segnali sono dispersi nel suo stesso pontificato. Ad un diacono permanente che chiede quale sia il posto nella Chiesa per coloro che accedono al diaconato, il papa risponde, mettendo in guardia i diaconi dal polarizzare la loro vocazione: né solo servizio per i poveri, né solo liturgia, ma e servizio e liturgia; né solo famiglia, né solo partecipazione ecclesiale, ma e famiglia e Chiesa. È soprattutto in una delle risposte che offre ad un prete ambrosiano, che il papa dà profondità a quello che va dicendo.

Francesco prende spunto da una domanda che si chiede come sia possibile rinnovare la fede in una società multiculturale e multietnica. Invita a guardare con fiducia alla realtà odierna – come comunità credente che si fa avanti nelle sfide di oggi, senza rassegnazione e lamentele – e rileva come la storia della Chiesa insegni che il tratto essenziale della stessa Chiesa è proprio la pluralità nell'unità. Perché avvenga questo equilibrio, perché nella Chiesa vi sia e unità e pluralità, si richiede che vi sia l'intervento dello Spirito: del Maestro, cioè, di questo equilibrio; l'intervento di Colui che è ad un tempo Maestro e dell'unità e della pluralità. La Chiesa non dovrà essere né lacerata da un pluralismo frammentato, né omologata in una falsa idea di uniformità: si richiede che la Chiesa sia e una e plurale; per opera di Colui che nella vita intima di Dio stringe in unità la pluralità delle persone divine.

Ci piace notare come queste affermazioni abbiano in più occasioni trovato concreta realizzazione nel pontificato di Francesco. Sono segnali dispersi, ma coerenti, che intrecciano quasi un tessuto, nascosto nelle pieghe del suo pontificato. Vi è un caso emblematico, che in primo luogo ha il vantaggio di condurre a smentita immagini vulgate e superficiali della sua azione di governo della Chiesa; ma che, soprattutto – al

di sotto dell'*ars operandi* che il pontefice mette in pratica in quest'ambito – fa intravedere anche l'idea di Chiesa che muove la sua azione.

Mi riferisco al caso davvero paradigmatico degli sviluppi attorno allo scisma lefebvrano. Come noto in due occasioni, negli ultimi tempi il pontefice ha compiuto passi significativi nei confronti della Fraternità San Pio X: il primo, nell'atto di indire il Giubileo della Misericordia – passo confermato, *donec aliter provideatur*, nella Lettera apostolica *Misericordia et misera*, a conclusione dello stesso Giubileo – dichiarando valida e lecita l'assoluzione nelle confessioni amministrate dai sacerdoti appartenenti alla Fraternità; il secondo passo, approvando la Lettera che la Commissione *Ecclesia Dei* ha inviato il 27 marzo 2017 a tutti i vescovi del mondo, a proposito della possibilità di concedere la licenza di matrimonio per i fedeli legati alla Fraternità. Leggere le ragioni che le due lettere introducono per giustificare questi passi, significa scorgere qualcosa di quel modo di pensare la Chiesa che sta alla base dell'azione di questo pontefice. Togliere ogni impedimento alla riconciliazione del peccatore con Dio, liberare i cuori delle persone dall'inquietudine circa la validità dei sacramenti, rasserenare la coscienza dei fedeli: queste sono le parole più ricorrenti.

Ma ci domandiamo se non sia ancora più in radice un altro ancora il motivo che muove papa Francesco in questo, come in altri ambiti della sua azione pastorale. Ci chiediamo se alla base di tutto non stia quello che vien detto il "presupposto favorevole"; quell'atteggiamento del cuore, cioè, di ispirazione ignaziana che è siglata nella frase: "presupporre che ogni buon cristiano dev'essere più pronto a salvare un'affermazione del prossimo che a condannarla" (*Esercizi spirituali*, 22). In fin dei conti, non è proprio questo principio, questo presupposto favorevole, questo atteggiamento del cuore che cerca il bene nell'altro, piuttosto che

attaccarsi all'errore; non è, diciamo, tutto questo alla base di una Chiesa che è pensata secondo la formula dell'«et... et»?

Il primo Codice di Diritto Canonico a cento anni dalla sua promulgazione



di Francesco Romano • Quest'anno si contano cento anni dalla promulgazione del primo Codice di Diritto Canonico avvenuta con la costituzione apostolica di Benedetto XV *Providentissima Mater Ecclesia* il 27 maggio 1917, che ne stabilisce l'entrata in vigore per l'anno

successivo il 19 maggio 1918.

Il percorso di questa prima codificazione è stato lungo e travagliato perché la sua ispirazione non proviene dalla tradizione canonica, ma si inserisce nel solco delle codificazioni statuali secondo i principi espressi dal giusnaturalismo che cominciarono a prendere forma concreta già alla fine del XVIII secolo con l'esigenza razionalistica di dare fondamenti di unità e stabilità al diritto che regola il rapporto diretto tra Stato e cittadini.

Il progredire del processo di codificazione vede perdere terreno rispetto ai principi di razionalità, rafforzandosi invece sulla linea del volontarismo statale e della certezza del diritto come comando del legislatore, fonte di produzione giuridica, che colloca nel Codice tutto l'ordinamento

giuridico positivo dove qualunque caso possa trovare la norma corrispettiva che lo regola come riflesso della sua volontà. La statalizzazione del diritto porta il sovrano dell'età moderna a incrementare la sua funzione legislativa come strumento di controllo e di comando rendendo ogni altra forma del diritto fonte gerarchica inferiore rispetto alla legge da lui emanata fino a vanificare l'intermediazione tra Stato e cittadini operata da altre fonti giuridiche intermedie come le consuetudini, gli statuti delle corporazioni, il pronunciamento dei giudici o dei giureconsulti ecc.

Su questa linea il processo di codificazione inizia a muovere i primi passi con il Codice prussiano del 1794, il "Code civil" napoleonico del 1804, il Codice austriaco del 1811, il Codice civile italiano del 1865, il Codice tedesco del 1900 e quello svizzero del 1907.

La nuova concezione codicentrica del diritto finisce per assorbire e trasformare il razionalismo giusnaturalista nel volontarismo statuale in cui la volontà del legislatore mortifica in larga misura la scienza giuridica nella dimensione creativa che si esprime nell'esegesi e nell'interpretazione.

La Riforma Gregoriana era stata all'origine di una complessa produzione legislativa nella forma di decisioni prese dai concili e di decretali dei pontefici. L'esigenza di dare sistemazione, chiarezza e ordine nella reperibilità del materiale da consultare fu decisiva nel processo di formazione delle collezioni giuridiche.

Da questo punto di vista l'immane esperienza giuridica della Chiesa del primo millennio confluisce nell'opera di Graziano dal titolo *Concordia discordantium canonum*, detta anche *Decretum Gratiani*, situata intorno al 1140. Seguiranno tre collezioni ufficiali per disposizione e approvazione pontificia, il *Liber decretalium* di Gregorio IX (1234), il *Liber sextus* di Bonifacio VIII (1298) e le *Clementine* di

Clemente V pubblicate da Giovanni XXII (1317). Il Concilio di Basilea (1431-1438) raccolse insieme queste tre collezioni introducendo il termine *Corpus Iuris Canonici* che richiamava il *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano. Nel 1500 Jean Chappuis aggiunse alla sua edizione del *Corpus Iuris Canonici* le *Extravagantes Joannis XXII* e le *Extravagantes communes*. Il Papa Pio V nel 1566 istituì una *congregatio* di *correctores romani* per preparare una nuova edizione accurata e ufficiale delle raccolte più importanti anteriori al concilio di Trento. L'*Editio Romana* del 1582 viene pubblicata da Papa Gregorio XIII con le Bolle *Cum pro munere* del 1° luglio 1580 ed *Emendationem decretorum* del 2 giugno 1582 divenendo fonte principale del diritto canonico fino al 1917 insieme alla vasta produzione legislativa, sorta tra l'anno 440 e il 1758, raccolta nel *Magnum Bullarium Romanum* in 32 volumi, oltre agli *Acta* dei Papi Gregorio IX, Leone XIII, Pio X, Pio XI; all'*Acta Sanctae Sedis* (1865); all'*Acta Apostolicae Sedis* (1908); agli Atti della Curia Romana: il *Thesaurus resolutionum* in 167 volumi (1760-1908); la *Collectanea* della Sacra Congregazione per la Propagazione della Fede in 5 volumi; i *Decreta autentica* della Congregazione dei Sacri Riti in 5 volumi (1898 e ss.); l'*Indice dei libri proibiti*.

Il Concilio Vaticano I (1869-1870), già nella fase preparatoria, recepisce la richiesta di molti Vescovi di una *reformatio iuris*, per rendere più agevole la consultazione delle leggi ridotte a un *mare magnum* di norme spesso caratterizzate dall'incertezza del loro valore giuridico in quanto obsolete, lacunose oppure mescolate con norme emanate per casi singoli. Si rendeva necessaria la sistemazione delle fonti del diritto canonico in una nuova e unica collezione per assicurare la certezza del diritto, facilitare la consultazione e la retta applicazione delle leggi anche da coloro che non erano esperti, ma avevano la diretta responsabilità della cura pastorale del popolo di Dio.

Il processo di codificazione che da tempo stava entrando

nell'ordinamento di diversi stati, aveva indotto molti Vescovi nelle adunanze preparatorie del Concilio Vaticano I a proporre di andare oltre la semplice revisione del *Corpus Iuris Canonici* per introdurre anche nella Chiesa un Codice di tipo moderno, accessibile a tutti per essere chiaro, sistematico e completo, in cui le norme espresse in maniera sintetica fossero autenticamente garantite con la promulgazione della suprema autorità.

Tra i prodromi della prima codificazione è utile anche ricordare la scuola dello *Ius Publicum Ecclesiasticum*, fondato sulle proposizioni del *Sillabo* e sull'enciclica *Immortale Dei* di Leone XIII, che ispirerà larghi settori della canonistica fin quasi alle soglie del Vaticano II. L'impostazione metodologica dello *Ius Publicum Ecclesiasticum* risale alla scuola di Würzburg, prevalentemente di carattere apologetico per fondare una teoria generale del diritto canonico, rivendicare la sua autonomia da quello statale e riaffermare il diritto della Chiesa a difendere la sua libertà rispetto allo stato liberale. La Chiesa è definita *societas iuridice perfecta*, secondo la visione giusnaturalistica, e possiede tutti i mezzi giuridici per raggiungere il proprio fine. Con la pubblicazione nel 1826 delle cento *Theses ex Iure Publico Ecclesiastico*, di cui uno dei compilatori fu il Card. Giovanni Soglia Ceroni della Scuola romana, autore delle *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici* del 1842, la teoria della Chiesa quale *societas iuridice perfecta* diventa dottrina ufficiale. La perfezione giuridica della Chiesa si fonda su Gesù che l'ha voluta nella sua realtà visibile come *societas inequalis*, società gerarchica, in cui il primato di Pietro non è solo di onore, ma anche di piena giurisdizione a lui direttamente affidato e ai suoi successori nell'ufficio petrino.

Il dibattito sulla necessità di avviare un percorso di codificazione iniziato prima del Concilio Vaticano I nella fase preparatoria tra il 1864 e il 1867 trovò ostacoli da parte di ufficiali della Curia facendo prevalere l'urgenza di

affrontare problemi politici incombenti. Anche nelle aule conciliari le proposte di coloro che evidenziarono l'obsolescenza delle leggi canoniche e la presenza di lacune per gli stravolgimenti politici a livello mondiale rimasero soffocate. Il dibattito proseguì a fine ottocento vedendo contrapposte due personalità di grande rilievo, il Card. Pietro Gasparri, ancora prete secolare, e il gesuita Franz Xaver Wernz. Il Gasparri, abbandonando l'ordine delle Decretali, predilige il metodo delle Istituzioni, già introdotto tre secoli prima, dopo il concilio di Trento dal grande giurista perugino Giovanni Paolo Lancellotti, e pubblica organici trattati monografici come strumento di sintesi (*De matrimonio, De sacra ordinatione, De sanctissima Eucharistia*). Il Wernz pubblica un *Jus Decretalium* che risulta un commentario analitico secondo la consueta disposizione delle Decretali che stima più logico e giuridico riguardo soprattutto al rapporto tra gerarchia d'ordine e gerarchia di giurisdizione, e anche riguardo ai sacramenti che in una trattazione unitaria richiedono una divisione più teologica che canonica risultando giuridicamente inadeguato il loro inserimento nel libro *De rebus*.

Il progetto di codificazione inizia a prendere concretezza fin dall'inizio del pontificato di Pio X, anche per la spiccata sensibilità pastorale che lo aveva caratterizzato nel suo ministero, con il motu proprio *Arduum sane munus* del 19 marzo 1904. Nel 1901 il Pontefice aveva nominato Pietro Gasparri segretario della commissione per la codificazione del diritto canonico.

Sotto la direzione del Card. Pietro Gasparri il Codice di Diritto Canonico sarà promulgato da Benedetto XV il 27 maggio 1917 per la sola Chiesa Latina, non quella Orientale, eccetto ciò che per sua natura spetta anche a lei (can. 1). Esso si caratterizza per unitarietà e sistematicità. Ispirandosi alle moderne codificazioni statuali, il nuovo Codice intende dare un ordine razionale alla normativa vigente. Lo scopo della

codificazione fu anche di superare la molteplicità delle fonti. Non vengono formalmente abrogate le precedenti collezioni, ma è conservata per la maggior parte dei casi la disciplina finora vigente con alcune eccezioni (can. 6). Il Codice non riguarda, se non consta il contrario, le leggi liturgiche (can. 2), né le convenzioni tra gli Stati (can. 3). Non toglie, se non è detto espressamente, diritti acquisiti, privilegi e indulti (can. 4); rigetta tutte le vigenti consuetudini contrarie *riprovate*, anche immemorabili; queste però le tollera secondo il giudizio dell'Ordinario, purché siano centenarie o immemorabili (can. 5). I canoni che riportano il diritto antico devono essere interpretati in conformità a esso e secondo la dottrina dei *probati auctores* (can. 6, n.2); dove se ne discordano, si deve stare al senso proprio (can. 6, n.3) e nel dubbio ci si attiene all'antico (can. 6, n.4). Qualunque pena (can. 6, n. 5) come pure le norme disciplinari (can. 6, n.6) di cui non si fa menzione nel Codice sono abrogate.

Il diritto precedente contenuto nelle collezioni viene riassorbito in larghissima misura, ma con la particolarità che l'insieme delle norme ora costituiscono un *unicum* in quanto sono da considerarsi emanate contemporaneamente dalla stessa Autorità, quale Supremo legislatore. Vengono introdotti 854 nuovi canoni senza fare riferimenti alle loro fonti.

Il modello classico che si ispira alle Istituzioni di Giustiniano, comune alle nuove codificazioni, è il criterio che regola l'ordine sistematico della ripartizione della materia in *personae, res, actiones*. Il *Codex* del 1917 si compone di 2414 canoni distribuiti in cinque libri. Il Libro I presenta le fonti del diritto e il computo del tempo (cann. 1-96); il Libro II *De personis* (cann. 87-725) contiene il diritto costituzionale della Chiesa ed è suddiviso in *De clericis, De religiosis, De laicis*; il Libro III *De rebus* (cann. 726-1551) disciplina i sacramenti, il culto, il Magistero e il patrimonio; il Libro IV *De processibus* (cann.

1552-2194) e il Libro V *De delictis et poenis* (cann. 2195-2414).

Il Codice pio-benedettino fu accolto favorevolmente per il progresso che mostrava come codificazione in senso moderno, per la tecnica legislativa e la certezza del carattere di obbligatorietà della legge, per le definizioni legali e la facilità della consultazione.

Alcuni limiti della nuova codificazione furono fin da subito riscontrati per un utilizzo non sempre appropriato del linguaggio giuridico la cui terminologia spesso presenta commistioni tra ciò che è nuovo e ciò che è antiquato aprendo a incertezze e aporie. Per questo motivo appena qualche mese dopo la promulgazione del *Codex*, e prima ancora che entrasse in vigore, Benedetto XV con il motu proprio *Cum iuris canonici* del 15 settembre 1917 istituì una commissione cardinalizia per l'interpretazione autentica del Codice nominando presidente il Card. Pietro Gasparri.

Altro aspetto che si affermò sotto il profilo della critica riguardò l'inadeguatezza del *Codex* a rappresentare il mistero della Chiesa secondo la tripartizione "personae-res-actiones" del diritto romano e, soprattutto nel collocare i sacramenti nel trattato *De rebus*.

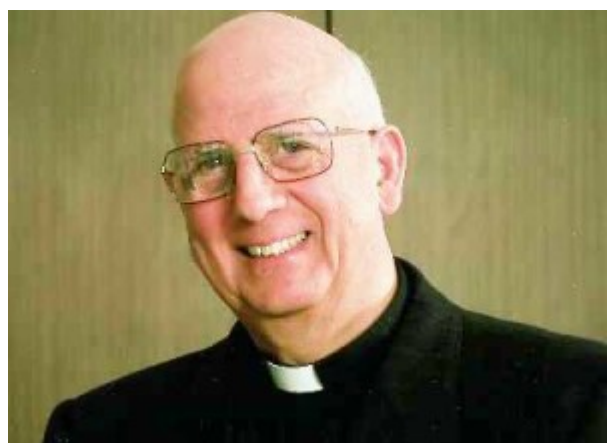
Il Codice pio-benedettino eredita il diritto canonico tridentino ed è permeato da una concezione di Chiesa che, passando attraverso la Restaurazione, era stata delineata dal *Sillabo* con i principi di diritto pubblico ecclesiastico. Inoltre, esso recepisce la traduzione giuridica degli sviluppi dogmatici del Vaticano I fissati dalla costituzione apostolica *Dei Filius* e in particolare dalla *Pastor Aeternus* sul primato di giurisdizione e sull'infallibilità del magistero del Romano Pontefice.

Anche il concetto di *societas iuridice perfecta* che permeava il *Codex* senza apparire esplicitamente nell'uso del termine,

finiva per indurre il sospetto di un orientamento codicocentrico del diritto idoneo a rappresentare una Chiesa come corpo sociale accentuatamente clericale, che si esprimeva nel trinomio “clero-strutture-ecclesiastiche-potestà”, lontano dal diritto costituzionale, che sarà incarnato nella successiva codificazione ispirata al Concilio Vaticano II.

Il *Codex Iuris Canonici* del 1917 regolerà per sessantasei anni, insieme alla produzione giuridica successiva, la vita della Chiesa fino alla promulgazione del nuovo *Codex* che avverrà il 25 gennaio 1983 e la sua entrata in vigore la prima domenica di avvento del 1983. Per quarantadue anni il primo *Codex* della Chiesa ha rappresentato, pur con le comprensibili imperfezioni, la fonte indiscussa del diritto, cioè fino a quando il Papa Giovanni XXIII annuncia il 25 gennaio 1959 l'indizione del concilio ecumenico, del sinodo diocesano romano e la riforma del Codice di Diritto Canonico.

Sviluppo, principi, criteri e orientamenti recenti della DSC



di Giovanni Campanella • Bartolomeo Sorge (direttore emerito de *La Civiltà Cattolica*, del mensile internazionale *Popoli* e della rivista *Aggiornamenti Sociali*) è un gesuita rinomato anche a livello internazionale per la sua approfondita conoscenza della

Dottrina Sociale della Chiesa [=DSC] e per varie opere incentrate su di essa. La Queriniana Edizioni ha pubblicato il suo libro più recente *Brevi lezioni di dottrina sociale* il 10 febbraio 2017 all'interno della collana "Giornale di teologia". Tale libro affronta brevemente 10 argomenti di morale sociale attualmente rilevanti, in 10 lezioni. E' pensato per essere di ausilio in dibattiti e conferenze in parrocchie, circoli, movimenti e associazioni. Non è quindi propriamente definibile come compendio della DSC. E' suddiviso in 4 parti.

La prima parte corrisponde alla prima lezione. Si occupa dello sviluppo storico della DSC, sviluppo del quale individua 5 fasi: la fase dell'"ideologia cattolica" (1891-1931), la fase della "nuova cristianità" (1931-1958), la fase del "dialogo" (1958-1978), la fase di un nuovo "umanesimo globale" (1978-2013) e la "rivoluzione" di Papa Francesco.

La seconda parte ("principi di riflessione") contiene 3 lezioni. La lezione II è dedicata al principio del personalismo. In essa, ad esempio, sono argomentate la fecondità e la indissolubilità del matrimonio tra uomo e donna. La lezione III riguarda il principio di solidarietà e si sofferma soprattutto sull'attuale crisi sociale ed economica, auspicando una sempre maggiore affermazione della cosiddetta "economia sociale di mercato", sempre accompagnata da una equipollente funzione politica. La lezione IV è incentrata sul principio del bene comune e analizza più a fondo la questione della politica. Sorge qui sottolinea che l'etica non può autosostenersi: deve necessariamente poggiare su un presupposto esterno.

«La democrazia – riconosce N. Bobbio – ha dimostrato di non essere in grado di sapersi alimentare spontaneamente, di non essere autosufficiente. Anche Jürgen Habermas – riprendendo il «teorema» di Ernst-Wolfgang Böckenförde, secondo il quale lo Stato non può generare da sé le condizioni per la propria esistenza, ma ha bisogno di presupposti esterni – arriva a

sostenere che c'è bisogno della religione per ricivilizzare la modernità: la religione, tradotta politicamente in linguaggio laico, può aiutare la società europea a conservare le proprie risorse morali. Infatti, la democrazia è uno strumento, un metodo; non può essere autosufficiente, non ha in sé le radici con cui alimentarsi. Pertanto, il problema più urgente per uscire dalla crisi presente è aiutare la democrazia a ritrovare la sua fondazione etica, la quale però – come già spiegava B. Croce, il patriarca della cultura liberale – poggia necessariamente sul senso religioso. Bisogna, però, evitare il pericolo della “religione civile”, cioè di ridurre la fede religiosa a sostegno della politica e all'utilità che essa può recare al mantenimento dell'ordine pubblico» (pp. 67-68).

La parte terza (“criteri di giudizio”), la più grande, include 4 lezioni. La lezione V affronta il tema della democrazia. La lezione VI tratta dell'economia ma richiama soprattutto concetti già esaminati nelle lezioni III e IV. La lezione VII esamina il rapporto tra Stato e Chiesa. La lezione VIII (“La famiglia”) è di fatto un'analisi molto interessante dell'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris Laetitia*; Sorge loda il documento, considerandolo un passo avanti in linea con la Tradizione, nonostante le perplessità da più parti nei confronti del concetto di “realismo di Dio”, uno dei concetti chiave del capitolo 8 dell'esortazione.

La parte quarta (“orientamenti di azione”) comprende 2 lezioni e un'appendice. La lezione IX dà alcune indicazioni per una buona politica e richiama il concetto di laicità positiva che la stessa *Evangelii Gaudium* identifica con «uno stile di costruzione della storia, un ambito vitale dove i conflitti, le tensioni e gli opposti possono raggiungere una pluriforme unità che genera nuova vita» e sviluppa una «comunione nelle differenze» (n. 238). La lezione X tratta del rapporto tra giustizia e misericordia e riprende i temi salienti tanto sviscerati nel recente giubileo straordinario. In

un'interessante appendice finale, Sorge analizza il percorso della Chiesa italiana dal concilio ad oggi. Approva molto la rivalutazione della "linea pastorale montiniana" ad opera di Papa Francesco. Alcuni tratti salienti della nuova condotta sono un più marcato rinnovamento *ad intra*, la linea della "mediazione" e della "presenza" più che della "forza sociale", una rivalutazione dei fedeli laici, uno spirito dialogale e fortemente sinodale. Sorge riprende alcuni passi del discorso che il Papa ha fatto nel novembre 2015 nel Duomo di Firenze.

«Il modo migliore per dialogare non è quello di parlare e discutere, ma quello di fare qualcosa insieme, di costruire insieme, di fare progetti: non da soli, tra cattolici, ma insieme a tutti coloro che hanno buona volontà. E senza paura di compiere l'esodo necessario a ogni autentico dialogo. Altrimenti non è possibile comprendere le ragioni dell'altro, né capire fino in fondo che il fratello conta più delle posizioni che giudichiamo lontane dalle nostre pur autentiche certezze. E' fratello» (pp. 219-220).

Cristianesimo e platonismo, una lettura esistenziale



di Elia Carrai • Tornare a parlare dell'incontro tra pensiero greco e nascente cristianesimo e delle conseguenti ripercussioni di tale evento potrebbe risultare superfluo quanto, forse, inflazionato. Tuttavia, è proprio in ordine a guadagnare una prospettiva sintetica realmente adeguata alla mole di dati

oggi a nostra disposizione, che può ancora essere utile spendere qualche parola sull'argomento.

Le posizioni intorno a questo tema raggiungono curiose polarizzazioni: troviamo chi, come Dörrie, nega che si possa parlare di incontro in senso pieno tra cultura greca e mondo cristiano, sconfessando l'idea di un *Plato Christianus*, ammettendo commistioni tra platonismo e teologia nel solo ambito delle eresie; come, al contempo, abbiamo un Beierwaltes che capovolge le tesi di Dörrie esplicitando in modo alto l'inevitabile nesso strutturale che deve intercorrere tra filosofia e teologia (cf. W. Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo*, 5-10). Allo stesso modo, se da un lato sembrava ormai divenuto ovvio esprimersi con Harnak nei termini di una «ellenizzazione del cristianesimo», abbiamo più recentemente compreso che potrebbe essere più legittimo e adeguato esprimerci in termini di «cristianizzazione dell'ellenismo» (Ratzinger). Di fatto non è possibile rimanere nell'incertezza intorno al valore di questo "incontro". Si gioca in esso la questione decisiva del rapporto tra pensiero teologico e riflessione filosofica, tra Rivelazione e ragione. Un "incontro" qualificato a più riprese quale drammatica e presuntuosa deviazione dal *Kerigma* Evangelico (De Vogel, Barth, Brunner,...), e più recentemente ri-compreso come un evento cruciale dettato dalla provvidenza: genuino incontro tra l'umana ragione protesa oltre se stessa e la fede in un Dio che irrompe nella storia incontrando l'uomo, coinvolgendosi con esso come Logos-amore incarnato; basti pensare a riguardo al contributo di Benedetto XVI.

Questa disparità di posizioni sembra riflettere, oltretutto, un'eterogeneità che già nei Padri era percepibile, in ordine al rapporto tra filosofia (specialmente platonica) e fede in Cristo. Se da un lato Agostino riteneva che nessuno quanto i platonici si fosse avvicinato alla verità (*La città di Dio*, VIII, 5), e che a Platone sarebbe bastato cambiare poche cose del suo pensiero per scoprirsi cristiano (*La vera*

religione, IV, 7); dall'altro un apologeta come Tertulliano lamentava che Platone fosse divenuto «in buona fede, il vivandiere di tutti gli eretici» (*De anima*, 23, 5).

Le metodologie che mettono a tema la storia di questo "incontro" si orientano secondo due fondamentali orizzonti, entro i quali a loro volta si può assumere una prospettiva di taglio ora filosofico ora teologico. Un primo approccio *contenutistico* mette in luce quelle che possiamo definire *convergenze dottrinali*, tentando di esplicitare quali siano i fondamentali punti di contatto tra le conclusioni cui approda il platonismo e i contenuti della rivelazione cristiana, prospettiva non priva del rischio di una eccessiva semplificazione: affinità si ordine etico, unicità di un principio informante l'essere etc. (per es. M. Zambon, *Platonismo e cristianesimo*, in *Filosofia tardo-antica*, 2012, 129-151). Un altro approccio, che potremmo definire *storico*, soppesa i diversi e molteplici aspetti in gioco nella tardo-antichità: la necessità di difendersi dalle accuse che provenivano dagli ambienti colti, la concomitante conversione al cristianesimo di uomini di ceti sociali alti; elementi questi che favorirono certamente, e in modo decisivo, l'incontro con il pensiero e la cultura greco-romana.

Se da un lato le convergenze dottrinali e le contingenze storiche riescono a fornirci dati utili alla comprensione e allo sviluppo di questo incontro tra cristianesimo e platonismo, dall'altro rischia di rimanere come a margine un dato a nostro avviso decisivo.

Ciò che determinò un incontro così ricco di conseguenze non furono solamente una serie di convergenze intorno a conclusioni dottrinali ed etiche o a contingenze e convenienze storiche. I primi pensatori cristiani dovettero riconoscere innanzitutto una comunanza di domanda, a cui tanto il cristianesimo quanto il platonismo pretendevano offrire una risposta. Non sarebbe innanzitutto nel convergere delle conclusioni dottrinali del platonismo e del cristianesimo la

chiave di volta per comprendere la fortuna del loro incontro, quanto in un comune e medesimo "interrogativo originale".

Ciò che dovette sorprendere i primi cristiani fu che la domanda a cui Cristo finalmente aveva dato risposta, la pienezza di bisogno che la Risurrezione di Cristo rivelava e compiva allo stesso tempo, era un'esigenza e un'anelito che anche i greci conoscevano. L'incontro tra cristianesimo ed ellenismo coincise così con la presa di coscienza sempre più chiara da parte cristiana che l'avvenimento Cristo non rispondeva semplicemente alle attese maturate nel popolo di Israele, quanto ad un bisogno intrinseco proprio di ogni uomo e che i greci avevano da tempo imparato a tematizzare: «L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di san Paolo, davanti al quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la sua supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci!" (cfr At 16,6-10) – questa visione può essere interpretata come una "condensazione" della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco» (Benedetto XVI, *Fede verità e ragione*, Regensburg, 12.9.2006). Comprendiamo allora perché sia così decisivo tentare di comprendere sempre più in profondità quale fosse il nucleo profondo di questo "interrogarsi". Occorre, quindi, rifuggire la tentazione di riduzionismi semplificanti circa il platonismo, optando per un tipo di comprensione più esistenziale: quello tra cristianesimo e platonismo fu innanzitutto un incontro tra "esistenze", in cui le differenze permisero di cogliere in modo paradossale una comune fondamentale certezza: per amare questo mondo materiale ne deve pur esistere un altro, quel *plus d'être* (per dirla con Mounier) che strappa l'uomo dal gioco *matrigno* della superficie contingente ed effimera delle cose, quell'essere profondo, destinato a non passare e a cui le cose sono ultimamente legate. «L'intima natura delle cose ama nascondersi» affermava Eraclito (fr. 116 = DK, 22 B 123) La profondità delle cose, proprio in quanto "delle cose", era per

i pensatori greci da un lato vicina, quasi “respirabile”, e tuttavia remota, come una meta tanto agognata quanto inaccessibile. Comprendendo questo riscopriamo la statura di Platone: che un uomo davanti a ciò che passa avverta l'insufficienza di una simile condizione è un fatto; che, muovendo da questa fondamentale constatazione, da questa radicale insufficienza, un uomo arrivi, però, ad ammettere, come lanciandosi oltre se stesso (cuore e ragione) oltre il limite così oggettivo del dato materiale, l'esistenza dell'eterno, sede di ciò che delle cose non può “finire”, (l'anima informante, l'idea, la verità profonda), e su questo presentimento tentare la traversata che porta al “mondo superiore”, che un uomo rischi tutto questo è contrassegno di una grandezza d'animo che i primi cristiani non poterono trascurare.

«I Greci sentivano in modo straordinario, anzi passionale, l'“essere”, la realtà plasmata, l'esistere in una configurazione limitabile, articolata, costruita in forma pienamente sensata...(l'arte plastica!). Altrettanto avvertivano però ciò che dappertutto appare in cambiamento, in divenire, in dissoluzione...In Platone tutta questa questione acquista peso in merito all'uomo: cosa in lui perisce, che cosa invece in lui permane, ossia realmente “è”...questo quesito si traduce in quello della immortalità: che cosa è immortale e perché lo è» (R. Guardini, *Socrate e Platone, Opera Omnia XVI*, 2006, 353). Perché ciò che amiamo passa? In che modo amare se tutto è destinato a perire? La sete dell'eterno che si scatena a partire dall'esperienza del bello e del vero è l'anima profonda del platonismo. «Riassumendo quindi, l'amore è desiderio di possedere il bene per sempre» (Platone, *Simposio*, 206 a). Fu questa sete profonda che il cristianesimo intercettò e riconobbe propria, in quanto di ogni uomo non solo del filosofo. Poiché ogni uomo è sensibile al bello e ad esso non può rimanere indifferente. La brama dell'eterno non è l'essere “assetati” di un concetto astratto (che cognizione concettuale estratta può avere l'uomo dell'eterno?!), quanto

il desiderare che la bellezza permanga, che l'armonia abbia ad esistere e non perisca. È solo quando sperimentiamo la forza sconvolgente del bello che sorge il presentimento di un "per sempre": «soltanto la bellezza ebbe questa sorte, di essere ciò che più di tutto è manifesto e amabile» (Platone, *Phaedr.* 250 c. ss); essa spalanca l'uomo alla brama che "il bello non finisca" e proprio così orienta l'uomo oltre se stesso. «L'idea della bellezza è l'unica che, nella sua forma fenomenica, divenga accessibile all'occhio e all'orecchio, è in grado di evocare nell'anima il ricordo della sua patria spirituale "iperurania" e risveglia in lei l'eros, la brama di partecipare all'eterno [...]» (Pohlenz, *L'uomo greco*, 422). Questo è l'eros autentico, superamento di ogni *mania* in cui l'istintività confonde, fino ad esaurire, la bellezza nel piacere: assimilarla perché destinata, altrimenti, a passare. L'eros si rivela allora esigenza profondissima di amare, fino a toccare l'eterno, è quell'amore potente che arde della volontà di non perder nulla di ciò verso cui si rivolge. «È l'eros che risveglia l'appassionato desiderio di contemplare l'assoluto, che scatena le energie creative dell'anima e le avvia a conquiste spirituali capaci di dare fama eterna ben più che le imprese eroiche cantate dai poeti» (M. Pohlenz, *L'uomo greco*, 423). La bellezza manifesta il legame del materiale (contingente) con il mondo dell'immateriale (eterno), lo manifesta non a discapito del mondo materiale, della sua fenomenicità tangibile nei suoi concreti rapporti, quanto a suo coronamento offrendo a tutta l'esistenza materiale un'alternativa alla sola via della morte dell'esaurimento, la possibile di amare più perfettamente lo stesso mondo contingente. «Solo un riflesso di questa bellezza eterna ci giunge nel mondo di qua, ma è sufficiente per trasfigurare il mondo fenomenico e per conferirgli valore» (Pohlenz, *L'uomo greco*, 422). Ciò significa che la bellezza cambia il mondo e lo trasfigura ponendo l'uomo in una possibilità inedita di affermare il bello stesso. Qui sta la grandezza dell'impresa platoniana: offrire una possibilità di affermazione dell'essere e del bello che fosse altra da

un'istintività che tenta di impossessarsi della bellezza esaurendola in se stessi, così da cancellare la ferita che essa apre nell'animo.

I primi cristiani non potevano non sorprendersi di come la risposta a questa esigenza intima e profonda, di poter amare ciò che sembra destinato a morire, trovasse il suo compimento reale nel Mistero Pasquale di Cristo. La morte e la risurrezione non erano semplici accidenti di percorso: nell'*avvenimento Cristo* veniva data risposta alla più profonda domanda dell'uomo, era finalmente possibile amare, era finalmente posta un'alternativa al *terrore per la morte* guardando con *audacia* all'orizzonte di un mondo trasfigurato (cf. T. D'Aquino, *Super secundam ad Corinthios 5,2*). Se, come afferma G. Marcel, «Ama chi può dire all'altro tu non morirai», possiamo dire che i primi cristiani e i platonici si incontrarono proprio nella comune certezza che si può amare ciò che appare destinato inevitabilmente a sfiorire, solo se oltre all'aria respirabile di questo mondo ne esiste un'altra, quella del mondo dell'autenticità, dell'Assoluto. «L'amore è la relazione fondamentale a ciò che è [...] solo l'atteggiamento d'amore dischiude la verità; la realtà ubbidisce solo all'amore» (R. Guardini, *Socrate e Platone, Opera Omnia XVI*, 2006, 350). Per questo, secondo Paltone, è Amore (*Eros*) il più originale e il primo fra gli dei, l'unico con la forza di spinger l'uomo al bene, e al "ben amare" (*Simposio* 180 c; 181 a). Qualsiasi convergenza e divergenza tra "conclusioni" platoniche e cristianesimo non può non considerare innanzitutto questa fondamentale *convergenza esistenziale*, prima ancora che dottrinale: per comprendere l'incontro di questi mondi è necessario riconsiderare sempre, ogni volta, l'anelito profondo dell'uno e la pretesa di compimento dell'altro. Compreso in questa prospettiva ancora oggi la posizione Platonica non può non affascinare il cristiano, il quale incontrata in Cristo *la risposta*, può riscoprire ogni volta in Platone un compagno di viaggio capace di riproporre la domanda. Clemente d'Alessandria aveva chiaro che solo

Cristo introduce una vera svolta nell'esistenza umana, solo il Figlio di Dio, nella sua divino-umanità, porta l'autentica risposta al bisogno umano e, allo stesso tempo, proprio in questo incontro all'uomo si chiarisce la sua autentica domanda, la profondità di quel bisogno che Platone e la filosofia greca con lui avevano colto in modo geniale. Così che ogni cristiano si scopre "ad Atene", si scopre in qualche modo "filosofo": portatore di una domanda a cui solo un intervento di Dio può rispondere (cf. Platone, *Fedone* 35). «Da che Cristo è venuto, non abbiamo più bisogno di scuole umanistiche. Egli è un maestro che insegna tutto. Per suo tramite tutta la terra è diventata Atene e Grecia» (Clemente d'Alessandria, in Hugo Ball, "Cristianesimo bizantino. Vite di tre santi", 2015).

Guerre, povertà, cambiamenti climatici e migrazioni. Occorrono politiche economiche inclusive.



di Carlo Parenti • Bill Gates, fondatore di Microsoft ed oggi forse il più attivo e generoso filantropo mondiale, ha lanciato un allarme sulle devastanti conseguenze della destabilizzazione della Nigeria da parte di Boko Haram. Questa

milizia musulmana integralista sta sistematicamente operando per distruggere la coesistenza pacifica tra cristiani e

musulmani che aveva caratterizzato il paese. Sono circa 11.500 i cristiani uccisi; dal 2000 almeno 1,3 milioni di cristiani sono diventati sfollati interni od obbligati a trasferirsi altrove; 13.000 chiese sono state distrutte o costrette a chiudere; migliaia di attività economiche, proprietà e case di cristiani sono state distrutte. È questo il bilancio delle violenze delle quali sono vittime i cristiani nel Nord della Nigeria

Da una analisi degli accadimenti in Siria -paese di soli 20 milioni di abitanti- che hanno drammatici riflessi anche migratori in occidente e in particolare in Europa, Gates ritiene che tanto peggio ci attende in futuro.

Per recenti studi dell'Università della California la Nigeria nel 2040 avrà tanti abitanti quanto l'intera zona euro. Come le differenze nei trend demografici e nelle prospettive economiche hanno negli ultimi 30 anni animato una forte pressione migratoria dal Messico agli Stati Uniti, allo stesso modo le differenze nelle tendenze dei tassi di fertilità e nelle condizioni occupazionali continueranno a sostenere nei prossimi 30 anni la pressione migratoria dall'Africa subsahariana verso l'Europa.

Aggiungo poi che vanno considerati gli effetti dell'inquinamento e dei cambiamenti climatici. Ciò aggiunge alle migrazioni dovute a guerre (sono 65 milioni le persone espatriate per i conflitti nel mondo) e alla miseria altri milioni di profughi ambientali . Nel 2012 sono state 32,4 milioni nel mondo le persone costrette ad abbandonare la loro casa in conseguenza di disastri naturali. Le previsioni per il futuro sono allarmistiche. Secondo lo scienziato Mayer entro il 2050 si conteranno 250 milioni di rifugiati ambientali e per il Programma delle Nazioni Unite sull'ambiente nel 2060 solo in Africa ci saranno circa 50 milioni di profughi climatici. Peggiori le stime del Christian Aid che prevede per il 2050 nel mondo 1 miliardo di sfollati ambientali.

Tutto questo per gli studi citati dimostra il totale *non senso* della politica dei *muri* sulle migrazioni. Il Mediterraneo sarà il nuovo Rio Grande della Storia, come il fiume che segna il confine tra Stati Uniti e Messico (e lungo il quale il presidente Trump vuole estendere la costruzione del Muro anti-migranti).

La Chiesa cattolica è una forte sostenitrice della dignità e dei diritti delle persone migranti. Osserva Pietro Parolin che la storia dell'umanità è stata sempre segnata dalle migrazioni, così come dalle disparità legate all'economia e a strategie politiche e pretese di potere, che si sono più o meno condizionate reciprocamente. Oggi, tuttavia, il contrasto tra ricchezza e povertà, nel nostro mondo interdipendente è ancor più inaccettabile. *"Colpisce il dato, riportato dall'Oxfam nel suo Rapporto 2016, che le 8 persone più ricche del pianeta nel 2016 possedevano la stessa ricchezza netta delle 3 miliardi e 600 milioni più povere, e che nel 2015-2016 dieci tra le più grandi multinazionali abbiano generato profitti corrispondenti a quanto raccolto nelle casse pubbliche di 180 paesi (...). Le guerre, specialmente, con il commercio delle armi e la corruzione che ne sono la base, impediscono ogni progresso sociale ed economico e influiscono gravemente per generazioni. Del resto, nell'attuale quadro mondiale, segnato dalla globalizzazione (...), è sempre più evidente la forte interdipendenza tra pace, sviluppo e rispetto dei diritti fondamentali."*

Il Segretario di Stato Vaticano evidenzia poi che *"i 244 milioni di migranti del 2016 sono una sfida all'umanità. E, tuttavia, la migrazione internazionale, in tutte le sue varie forme, non può considerarsi emergenza transitoria. È un diritto umano da salvaguardare."*

Per Parolin *"ogni stato ha, certamente, diritto di controllare i suoi confini, decidere chi far entrare e, in base al livello di progresso, alla situazione sociale e di sicurezza, alle priorità politiche, ha differenti possibilità di accoglienza,*

e occorrono saggezza e prudenza. Ne ha parlato il Santo Padre al corpo diplomatico presso la Santa Sede, il 9 gennaio 2017, notando però che «un approccio prudente da parte delle autorità pubbliche non comporta l'attuazione di politiche di chiusura verso i migranti, ma implica valutare con saggezza e lungimiranza fino a che punto il proprio paese è in grado, senza ledere il bene comune dei cittadini, di offrire una vita decorosa ai migranti, specialmente a coloro che hanno effettivo bisogno di protezione».

Occorre per Segretario di Stato una economia di sviluppo rappresentata dal bene comune mondiale che presuppone una cooperazione a tutti i livelli: “la migrazione gestita in modo «sicuro, ordinato e regolare» è un fattore di sviluppo per una crescita inclusiva e sostenibile, e i migranti possono offrire un contributo -spesso essenziale – alla crescita delle società che li ospitano (...)La migrazione è anche fattore di pace, giacché sono gli stessi rifugiati i testimoni più credibili dell'insensatezza della guerra e della violenza”

Parolin così conclude. “Ma è realmente inclusivo un sistema economico come il nostro, ove sono ancora troppe le vittime e gli scartati? Occorre allora avere una visione più ampia dello sviluppo. Come affermava ancora il Papa, bisogna anche puntare a cambiare le regole del gioco del sistema economico-sociale. Per questo, non si può che partire da nuovi presupposti. Occorre che questa economia inclusiva nasca da una cultura che inglobi l'equità sociale, economica e ambientale, che sappia far fronte alle attuali sfide sociali e tecnologiche. Una cultura della condivisione che presuppone la reciprocità, intesa non come sfida e non tanto nel senso di una stretta corrispondenza di diritti e di doveri, quanto come coinvolgimento partecipe e solidale di tutti i soggetti interessati, in cui tutti possono e devono offrire il proprio contributo, inclusi i migranti, i paesi di provenienza e di transito e di approdo, la società civile”.