
RIVISTA DIOCESANA TORINESE

6

ANNO LXXXVI
GIUGNO 2009

UFFICI DIOCESANI

Gli Uffici sono aperti in ogni giorno feriale.
Per l'orario di apertura si vedano
le indicazioni relative ad ogni singolo Ufficio.

Tutti gli Uffici sono chiusi:
il sabato pomeriggio;
nella Settimana Santa: giovedì-venerdì-sabato;
il 24 giugno (festa del Patrono di Torino);
il 16 agosto, il 2 novembre;
nei giorni festivi di precetto ecclesiastico
e nei giorni festivi agli effetti civili.

Segreteria dell'Arcivescovo

10121 TORINO - Via dell'Arcivescovado n. 12
tel. 011/51.56.240 - fax 011/51.56.249
E-mail: segr.arcivescovo@diocesi.torino.it
ore 9-12 (escluso lunedì)

CURIA METROPOLITANA

10149 TORINO - Via Val della Torre n. 3
tel. 011/51.56.300

ORDINARI

tel. 011/51.56.308 - fax 011/51.56.319
E-mail: vicariato@diocesi.torino.it
Segreteria ore 9-12 (escluso sabato)

Vicario Generale e Vescovo Ausiliare

Fiandino S.E.R. Mons. Guido
(ab. tel. 011/568.28.17 - 349/157.41.61)
martedì e mercoledì ore 9-12

Pro-Vicario Generale

Delbosco mons. Piero
(tel. 335/611.03.39)
ore 9-12 (esclusi martedì e sabato)

Vicari Episcopali Territoriali

TO Città: Trucco don Giuseppe
(ab. tel. 011/51.56.480 - 329/214.81.26)

TO Nord: Foieri don Antonio (ab. *Forno Canavese* tel. 0124/72.94 - 347/546.05.94)

TO Sud-Est: Avataneo can. Gian Carlo (ab. *Carmagnola* tel. 011/977.09.53 - 339/359.68.70)

TO Ovest: Arnolfo don Marco (ab. *Orbassano* tel. 011/900.27.94 - 335/25.81.23)

Vicario Episcopale per la Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica

Ripa Buschetti di Meana don Paolo, S.D.B.
(ab. tel. 011/58.111)
tel. 011/51.56.311 - fax 011/51.56.304
E-mail: religiosi@diocesi.torino.it
lunedì ore 9-12,30; mercoledì ore 15-18,30;
venerdì ore 9-12,30

ORGANISMI DI CURIA

1. AREA CANCELLERIA

Cancelleria Arcivescovile

tel. 011/51.56.320 (Cancelliere)
011/51.56.321 (Vice Cancelliere)
011/51.56.323 (Notai) - fax 011/51.56.338
ore 9-12

Archivio Arcivescovile

Via dell'Arcivescovado n. 12
tel. 011/51.56.271 - fax 011/51.56.273
E-mail: archivio@diocesi.torino.it
ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per la Disciplina dei Sacramenti

tel. 011/51.56.325 - fax 011/51.56.338
E-mail: sacramenti@diocesi.torino.it
ore 9-12 su appuntamento (escluso mercoledì)

2. AREA AMMINISTRATIVA

Ufficio Amministrativo

tel. 011/51.56.337 - fax 011/51.56.338
E-mail: amministrativo@diocesi.torino.it
ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per l'Amministrazione dei Beni Culturali

tel. 011/51.56.408 - fax 011/51.56.409
E-mail: arte@diocesi.torino.it
ore 9-12 (escluso sabato)

Opera Diocesana

della Preservazione della Fede

tel. 011/51.56.333 - fax 011/51.56.338
E-mail: amministrativo@diocesi.torino.it
ore 9-12 (escluso sabato)

3. AREA EVANGELIZZAZIONE E FAMIGLIA

Ufficio Catechistico

tel. 011/51.56.340 - fax 011/51.56.339
E-mail: catechistico@diocesi.torino.it
ore 9-12,30 - 14-15,30 (escluso sabato)

Servizio Diocesano per il Catecumenato

tel. 011/51.56.344 - 011/51.56.342
fax 011/51.56.339
E-mail: catecumenato@diocesi.torino.it
ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale della Famiglia

tel. 011/51.56.340 - fax 011/51.56.339
E-mail: famiglia@diocesi.torino.it
www.diocesi.torino.it/curia/famiglia
ore 9-12,30 - 14-15,30 (escluso sabato)

(segue nella III di copertina) ➔

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

UFFICIALE PER GLI ATTI DELL'ARCIVESCOVO E DELLA CURIA METROPOLITANA

Anno LXXXVI

Giugno 2009

SOMMARIO

pag.

Atti del Santo Padre

Lettera Enciclica <i>Caritas in veritate</i> sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità	647
Lettera Apostolica per l'indizione dell'Anno Sacerdotale in occasione del 150° anniversario del <i>dies natalis</i> di S. Giovanni Maria Vianney	687
Messaggio per la Giornata Missionaria Mondiale 2009	695
Omelia per l'apertura dell'Anno Sacerdotale (19.6)	698
Omelia nella conclusione dell'Anno Paolino (28.6)	701
Omelia nella solennità dei Santi Pietro e Paolo Apostoli (29.6)	705

Atti della Santa Sede

<i>Commissione Teologica Internazionale</i>	
<i>Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale</i>	709

Atti della Conferenza Episcopale Italiana

Documento comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e battisti in Italia	745
--	-----

Atti del Cardinale Arcivescovo

Alla celebrazione cittadina in Cattedrale per il <i>Corpus Domini</i>	773
Omelia per una Ordinazione presbiterale in Cattedrale	775
All'apertura dell'Anno Sacerdotale nella Basilica della Consolata	778
Nella festa della Consolata, Patrona dell'Arcidiocesi:	
- Omelia nella Concelebrazione Eucaristica	781
- Conclusione della Veglia di preghiera	783
Interventi al XXXIII Convegno Nazionale delle Caritas di Italia	786
Omelia in Cattedrale nella festa del Patrono di Torino	791
Celebrazioni in Cattedrale per la chiusura dell'Anno Paolino	795



Curia Metropolitana

Cancelleria

Ordinazione presbiterale – Termine di ufficio – Nomina – Sacerdoti diocesani defunti 799

Documentazione

In cammino verso il 50° Congresso Eucaristico Internazionale (Dublino, 10-17 giugno 2012):

- La fisionomia dei Congressi Eucaristici tra storia e attualità (* Piero Marini) 803
- Il tema del 50° Congresso Eucaristico Internazionale e il suo contesto (* Diarmuid Martin) 809
- I Congressi Eucaristici Internazionali 813

Lettera dei Presidenti delle Conferenze Episcopali Cattoliche nazionali ai Leaders dei Paesi del G8 816

RIVISTA DIOCESANA TORINESE

Nata nel luglio 1924 per volere dell'Arcivescovo Mons. Giuseppe Gamba, pubblica mensilmente gli atti del Santo Padre, della Santa Sede, della Conferenza Episcopale Italiana e della Conferenza Episcopale Piemontese che possono interessare i parroci e gli altri sacerdoti. È *documento ufficiale per gli atti dell'Arcivescovo e della Curia Metropolitana*. Vengono inoltre pubblicati gli atti del Consiglio Presbiterale e documentazioni varie, che si ritiene utile portare a conoscenza del Clero e di quanti operano nella pastorale.

Tenendo conto della sua particolare fisionomia, che la rende strumento necessario per la vita dell'Arcidiocesi, l'**abbonamento**

– è **obbligatorio** per i parroci e per tutti coloro ai quali sia in qualche modo affidata la cura d'anime;

– è **vivamente raccomandato** a tutti i sacerdoti, i diaconi permanenti, gli operatori pastorali, le comunità di vita consacrata, le associazioni, i movimenti e le aggregazioni laicali (cfr. *RDT* 1 [1924], 63).

Copia di *Rivista Diocesana Torinese* deve essere custodita in tutti gli archivi parrocchiali (cfr. *Ivi*).

– *Abbonamento annuale per l'anno 2009: € 80,00*, da versarsi sul Conto Corrente Postale 25493107, intestato a Rivista Diocesana Torinese - corso Matteotti n. 11 - 10121 Torino.

Atti del Santo Padre

LETTERA ENCICLICA

CARITAS IN VERITATE

DEL SOMMO PONTEFICE

BENEDETTO XVI

AI VESCOVI

AI PRESBITERI E AI DIACONI

ALLE PERSONE CONSACRATE

AI FEDELI LAICI

E A TUTTI GLI UOMINI DI BUONA VOLONTÀ

SULLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE

NELLA CARITÀ E NELLA VERITÀ

INTRODUZIONE

1. La carità nella verità, di cui Gesù Cristo s'è fatto testimone con la sua vita terrena e, soprattutto, con la sua morte e risurrezione, è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera. L'amore – "*caritas*" – è una forza straordinaria, che spinge le persone a impegnarsi con coraggio e generosità nel campo della giustizia e della pace. È una forza che ha la sua origine in Dio, Amore eterno e Verità assoluta. Ciascuno trova il suo bene aderendo al progetto che Dio ha su di lui, per realizzarlo in pienezza: in tale progetto infatti egli trova la sua verità ed è aderendo a tale verità che egli diventa libero (cfr. *Gv* 8, 32). Difendere la verità, proporla con umiltà e convinzione e testimoniare nella vita sono pertanto forme esigenti e insostituibili di carità. Questa, infatti, « si compiace della verità » (*1 Cor* 13, 6). Tutti gli uomini avvertono l'interiore impulso ad amare in modo autentico: amore e verità non li abbandonano mai

completamente, perché sono la vocazione posta da Dio nel cuore e nella mente di ogni uomo. Gesù Cristo purifica e libera dalle nostre povertà umane la ricerca dell'amore e della verità e ci svela in pienezza l'iniziativa di amore e il progetto di vita vera che Dio ha preparato per noi. In Cristo, la *carità nella verità* diventa il Volto della sua Persona, una vocazione per noi ad amare i nostri fratelli nella verità del suo progetto. Egli stesso, infatti, è la Verità (cfr. *Gv* 14, 6).

2. La carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa. Ogni responsabilità e impegno delineati da tale dottrina sono attinti alla carità che, secondo l'insegnamento di Gesù, è la sintesi di tutta la Legge (cfr. *Mt* 22, 36-40). Essa dà vera sostanza alla relazione personale con Dio e con il prossimo; è il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni:

rapporti sociali, economici, politici. Per la Chiesa – ammaestrata dal Vangelo – la carità è tutto perché, come insegna San Giovanni (cfr. *1 Gv* 4, 8, 16) e come ho ricordato nella mia prima Lettera Enciclica, «Dio è carità» (*Deus caritas est*): *dalla carità di Dio tutto proviene, per essa tutto prende forma, ad essa tutto tende*. La carità è il dono più grande che Dio abbia dato agli uomini, è sua promessa e nostra speranza.

Sono consapevole degli sviamenti e degli svuotamenti di senso a cui la carità è andata e va incontro, con il conseguente rischio di fraintenderla, di estrometterla dal vissuto etico e, in ogni caso, di impedirne la corretta valorizzazione. In ambito sociale, giuridico, culturale, politico, economico, ossia nei contesti più esposti a tale pericolo, ne viene dichiarata facilmente l'irrelevanza ad interpretare e a dirigere le responsabilità morali. Di qui il bisogno di coniugare la carità con la verità non solo nella direzione, segnata da San Paolo, della «*veritas in caritate*» (*Ef* 4, 15), ma anche in quella, inversa e complementare, della «*caritas in veritate*». La verità va cercata, trovata ed espressa nell'«economia» della carità, ma la carità a sua volta va compresa, avvalorata e praticata nella luce della verità. In questo modo non avremo solo reso un servizio alla carità, illuminata dalla verità, ma avremo anche contribuito ad accreditare la verità, mostrandone il potere di autenticazione e di persuasione nel concreto del vivere sociale. Cosa, questa, di non poco conto oggi, in un contesto sociale e culturale che relativizza la verità, diventando spesso di essa incurante e ad essa restio.

3. Per questo stretto collegamento con la verità, la carità può essere riconosciuta come espressione autentica di umanità e come elemento di fondamentale importanza nelle relazioni umane, anche di natura pubblica. *Solo nella verità la carità risplende* e può essere autenticamente vissuta. La verità è luce che dà senso e valore alla carità. Questa luce è, a un tempo, quella della ragione e della fede, attraverso cui l'intelligenza perviene alla verità naturale e soprannaturale della carità: ne coglie il significato di donazione, di accoglienza e di comunione. Senza verità, la carità scivola nel sentimentalismo. L'amore diventa un guscio vuoto, da riempire arbitrariamente. È il fatale rischio dell'amore in una cultura senza verità. Esso è preda delle emozioni e delle opinioni contingenti dei soggetti, una parola abusata e distorta, fino a significare il contrario. La verità libera la carità dalle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali, e di un fideismo

che la priva di respiro umano ed universale. Nella verità la carità riflette la dimensione personale e nello stesso tempo pubblica della fede nel Dio biblico, che è insieme «*Agápe*» e «*Lógos*»: Carità e Verità, Amore e Parola.

4. Perché piena di verità, la carità può essere dall'uomo compresa nella sua ricchezza di valori, condivisa e comunicata. La verità, infatti, è «*lógos*» che crea «*diá-logos*» e quindi comunicazione e comunione. La verità, facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive, consente loro di portarsi al di là delle determinazioni culturali e storiche e di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose. La verità apre e unisce le intelligenze nel *lógos* dell'amore: è, questo, l'annuncio e la testimonianza cristiana della carità. Nell'attuale contesto sociale e culturale, in cui è diffusa la tendenza a relativizzare il vero, vivere la carità nella verità porta a comprendere che l'adesione ai valori del Cristianesimo è elemento non solo utile, ma indispensabile per la costruzione di una buona società e di un vero sviluppo umano integrale. Un Cristianesimo di carità senza verità può venire facilmente scambiato per una riserva di buoni sentimenti, utili per la convivenza sociale, ma marginali. In questo modo non ci sarebbe più un vero e proprio posto per Dio nel mondo. Senza la verità, la carità viene relegata in un ambito ristretto e privato di relazioni. È esclusa dai progetti e dai processi di costruzione di uno sviluppo umano di portata universale, nel dialogo tra i saperi e le operatività.

5. La carità è amore ricevuto e donato. Essa è «*grazia*» (*cháris*). La sua scaturigine è l'amore sorgivo del Padre per il Figlio, nello Spirito Santo. È amore che dal Figlio discende su di noi. È amore creatore, per cui noi siamo; è amore redentore, per cui siamo ricreati. Amore rivelato e realizzato da Cristo (cfr. *Gv* 13, 1) e «*riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo*» (*Rm* 5, 5). Destinatari dell'amore di Dio, gli uomini sono costituiti soggetti di carità, chiamati a farsi essi stessi strumenti della grazia, per effondere la carità di Dio e per tessere reti di carità.

A questa dinamica di carità ricevuta e donata risponde la dottrina sociale della Chiesa. Essa è «*caritas in veritate in re sociali*»: annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società. Tale dottrina è servizio della carità, ma nella verità. La verità preserva ed esprime la forza di liberazione della carità nelle vicende sempre nuove della storia. È, a un tempo, verità della fede e della ragione, nella distinzione e insieme nella

sinergia dei due ambiti cognitivi. Lo sviluppo, il benessere sociale, un'adeguata soluzione dei gravi problemi socio-economici che affliggono l'umanità, hanno bisogno di questa verità. Ancor più hanno bisogno che tale verità sia amata e testimoniata. Senza verità, senza fiducia e amore per il vero, non c'è coscienza e responsabilità sociale, e l'agire sociale cade in balia di privati interessi e di logiche di potere, con effetti disgregatori sulla società, tanto più in una società in via di globalizzazione, in momenti difficili come quelli attuali.

6. «*Caritas in veritate*» è principio intorno a cui ruota la dottrina sociale della Chiesa, un principio che prende forma operativa in criteri orientativi dell'azione morale. Ne desidero richiamare due in particolare, dettati in special modo dall'impegno per lo sviluppo in una società in via di globalizzazione: la giustizia e il bene comune.

La giustizia anzitutto. *Ubi societas, ibi ius*: ogni società elabora un proprio sistema di giustizia. La carità eccede la giustizia, perché amare è donare, offrire del "mio" all'altro; ma non è mai senza la giustizia, la quale induce a dare all'altro ciò che è "suo", ciò che gli spetta in ragione del suo essere e del suo operare. Non posso «donare» all'altro del mio, senza avergli dato in primo luogo ciò che gli compete secondo giustizia. Chi ama con carità gli altri è anzitutto giusto verso di loro. Non solo la giustizia non è estranea alla carità, non solo non è una via alternativa o parallela alla carità: la giustizia è «inseparabile dalla carità»¹, intrinseca ad essa. La giustizia è la prima via della carità o, com'ebbe a dire Paolo VI, «la misura minima» di essa², parte integrante di quell'amore «coi fatti e nella verità» (I Gv 3, 18), a cui esorta l'Apostolo Giovanni. Da una parte, la carità esige la giustizia: il riconoscimento e il rispetto dei legittimi diritti degli individui e dei popoli. Essa s'adopera per la costruzione della «città dell'uomo» secondo diritto e giustizia. Dall'altra, la carità supera la giustizia e la completa nella logica del dono e del perdono³. La «città dell'uomo» non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione. La carità manifesta sempre anche nelle relazioni umane l'amore di Dio, essa dà

valore teologale e salvifico ad ogni impegno di giustizia nel mondo.

7. Bisogna poi tenere in grande considerazione il bene comune. Amare qualcuno è volere il suo bene e adoperarsi efficacemente per esso. Accanto al bene individuale, c'è un bene legato al vivere sociale delle persone: il bene comune. È il bene di quel «noi-tutti», formato da individui, famiglie e gruppi intermedi che si uniscono in comunità sociale⁴. Non è un bene ricercato per se stesso, ma per le persone che fanno parte della comunità sociale e che solo in essa possono realmente e più efficacemente conseguire il loro bene. Volere il bene comune e adoperarsi per esso è esigenza di giustizia e di carità. Impegnarsi per il bene comune è prendersi cura, da una parte, e avvalersi, dall'altra, di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale, che in tal modo prende forma di *pólis*, di città. Si ama tanto più efficacemente il prossimo, quanto più ci si adopera per un bene comune rispondente anche ai suoi reali bisogni. Ogni cristiano è chiamato a questa carità, nel modo della sua vocazione e secondo le sue possibilità d'incidenza nella *pólis*. È questa la via istituzionale – possiamo anche dire politica – della carità, non meno qualificata e incisiva di quanto lo sia la carità che incontra il prossimo direttamente, fuori delle mediazioni istituzionali della *pólis*. Quando la carità lo anima, l'impegno per il bene comune ha una valenza superiore a quella dell'impegno soltanto secolare e politico. Come ogni impegno per la giustizia, esso s'inscrive in quella testimonianza della carità divina che, operando nel tempo, prepara l'eterno. L'azione dell'uomo sulla terra, quando è ispirata e sostenuta dalla carità, contribuisce all'edificazione di quella universale città di Dio verso cui avanza la storia della famiglia umana. In una società in via di globalizzazione, il bene comune e l'impegno per esso non possono non assumere le dimensioni dell'intera famiglia umana, vale a dire della comunità dei popoli e delle Nazioni⁵, così da dare forma di unità e di pace alla città dell'uomo, e renderla in qualche misura anticipazione prefiguratrice della città senza barriere di Dio.

¹ PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), 22: AAS 59 (1967), 268; cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, 69.

² Discorso per la Giornata dello sviluppo (23 agosto 1968): AAS 60 (1968), 626-627.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2002: AAS 94 (2002), 132-140.

⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, 26.

⁵ Cfr. GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Pacem in terris* (11 aprile 1963): AAS 55 (1963), 268-270.

8. Pubblicando nel 1967 l'Enciclica *Populorum progressio*, il mio venerato Predecessore Paolo VI ha illuminato il grande tema dello sviluppo dei popoli con lo splendore della verità e con la luce soave della carità di Cristo. Egli ha affermato che l'annuncio di Cristo è il primo e principale fattore di sviluppo⁶ e ci ha lasciato la consegna di camminare sulla strada dello sviluppo con tutto il nostro cuore e con tutta la nostra intelligenza⁷, vale a dire con l'ardore della carità e la sapienza della verità. È la verità originaria dell'amore di Dio, grazia a noi donata, che apre la nostra vita al dono e rende possibile sperare in uno «sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini»⁸, in un passaggio «da condizioni meno umane a condizioni più umane»⁹, ottenuto vincendo le difficoltà che inevitabilmente si incontrano lungo il cammino.

A oltre quarant'anni dalla pubblicazione dell'Enciclica, intendo rendere omaggio e tributare onore alla memoria del grande Pontefice Paolo VI, riprendendo i suoi insegnamenti sullo sviluppo umano integrale e collocandomi nel percorso da essi tracciato, per attualizzarli nell'ora presente. Questo processo di attualizzazione iniziò con l'Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, con cui il Servo di Dio Giovanni Paolo II volle commemorare la pubblicazione della *Populorum progressio* in occasione del suo ventennale. Fino ad allora, una simile commemorazione era stata riservata solo alla *Rerum novarum*. Passati altri vent'anni, esprimo la mia convinzione che la *Populorum progressio* merita di essere considerata come «la *Rerum novarum* dell'epoca contemporanea», che illumina il cammino dell'umanità in via di unificazione.

9. L'amore nella verità – *caritas in veritate* – è una grande sfida per la Chiesa in un mondo in

progressiva e pervasiva globalizzazione. Il rischio del nostro tempo è che all'interdipendenza di fatto tra gli uomini e i popoli non corrisponda l'interazione etica delle coscienze e delle intelligenze, dalla quale possa emergere come risultato uno sviluppo veramente umano. Solo con la carità, illuminata dalla luce della ragione e della fede, è possibile conseguire obiettivi di sviluppo dotati di una valenza più umana e umanizzante. La condivisione dei beni e delle risorse, da cui proviene l'autentico sviluppo, non è assicurata dal solo progresso tecnico e da mere relazioni di convenienza, ma dal potenziale di amore che vince il male con il bene (cfr. *Rm* 12, 21) e apre alla reciprocità delle coscienze e delle libertà.

La Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire¹⁰ e non pretende «minimamente d'intromettersi nella politica degli Stati»¹¹. Ha però una missione di verità da compiere, in ogni tempo ed evenienza, per una società a misura dell'uomo, della sua dignità, della sua vocazione. Senza verità si cade in una visione empiristica e scettica della vita, incapace di elevarsi sulla prassi, perché non interessata a cogliere i valori – talora nemmeno i significati – con cui giudicarla e orientarla. La fedeltà all'uomo esige la fedeltà alla verità che, sola, è garanzia di libertà (cfr. *Gv* 8, 32) e della possibilità di uno sviluppo umano integrale. Per questo la Chiesa la ricerca, l'annunzia instancabilmente e la riconosce ovunque essa si palesi. Questa missione di verità è per la Chiesa irrinunciabile. La sua dottrina sociale è momento singolare di questo annuncio: essa è servizio alla verità che libera. Aperta alla verità, da qualsiasi sapere provenga, la dottrina sociale della Chiesa l'accoglie, compone in unità i frammenti in cui spesso la ritrova, e la media nel vissuto sempre nuovo della società degli uomini e dei popoli¹².

⁶ Cfr. n. 16: *I.c.*, 265.

⁷ Cfr. *Ibid.*, 82: *I.c.*, 297.

⁸ *Ibid.*, 42: *I.c.*, 278.

⁹ *Ibid.*, 20: *I.c.*, 267.

¹⁰ Cfr. *Gaudium et spes*, 36; PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens* (14 maggio 1971), 4: AAS 63 (1971), 403-404; GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Centesimus annus* (1 maggio 1991), 43: AAS 83 (1991), 847.

¹¹ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 13: *I.c.*, 263-264.

¹² Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, n. 76.

CAPITOLO PRIMO

IL MESSAGGIO DELLA *POPULORUM PROGRESSIO*

10. La rilettura della *Populorum progressio*, a oltre quarant'anni dalla pubblicazione, sollecita a rimanere fedeli al suo messaggio di carità e di verità, considerandolo nell'ambito dello specifico magistero di Paolo VI e, più in generale, dentro la tradizione della dottrina sociale della Chiesa. Sono poi da valutare i diversi termini in cui oggi, a differenza da allora, si pone il problema dello sviluppo. Il corretto punto di vista, dunque, è quello della *Tradizione della fede apostolica*¹³, patrimonio antico e nuovo, fuori del quale la *Populorum progressio* sarebbe un Documento senza radici e le questioni dello sviluppo si ridurrebbero unicamente a dati sociologici.

11. La pubblicazione della *Populorum progressio* avvenne immediatamente dopo la conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II. La stessa Enciclica segnala, nei primi paragrafi, il suo intimo rapporto con il Concilio¹⁴. Giovanni Paolo II, vent'anni dopo, nella *Sollicitudo rei socialis* sottolineava, a sua volta, il fecondo rapporto di quella Enciclica con il Concilio e, in particolare, con la Costituzione pastorale *Gaudium et spes*¹⁵. Anch'io desidero ricordare qui l'importanza del Concilio Vaticano II per l'Enciclica di Paolo VI e per tutto il successivo Magistero sociale dei Sommi Pontefici. Il Concilio approfondì quanto appartiene da sempre alla verità della fede, ossia che la Chiesa, essendo a servizio di Dio, è a servizio del mondo in termini di amore e di verità. Proprio da questa visione partiva Paolo VI per comunicarci due grandi verità. La prima è che *tutta la Chiesa, in tutto il suo essere e il suo agire, quando annuncia, celebra e opera nella carità, è tesa a promuovere lo sviluppo integrale dell'uomo*. Essa ha un ruolo pubblico che non si esaurisce nelle sue attività di assistenza o di educazione, ma rivela tutte le proprie energie a servizio della promozione dell'uomo e della fraternità universale quando può valersi di un regime di libertà. In non pochi casi tale libertà è impedita da divieti e da persecuzioni o è anche limitata

quando la presenza pubblica della Chiesa viene ridotta unicamente alle sue attività caritative. La seconda verità è che *l'autentico sviluppo dell'uomo riguarda unitariamente la totalità della persona in ogni sua dimensione*¹⁶. Senza la prospettiva di una vita eterna, il progresso umano in questo mondo rimane privo di respiro. Chiuso dentro la storia, esso è esposto al rischio di ridursi al solo incremento dell'avere; l'umanità perde così il coraggio di essere disponibile per i beni più alti, per le grandi e disinteressate iniziative sollecitate dalla carità universale. L'uomo non si sviluppa con le sole proprie forze, né lo sviluppo gli può essere semplicemente dato dall'esterno. Lungo la storia, spesso si è ritenuto che la creazione di istituzioni fosse sufficiente a garantire all'umanità il soddisfacimento del diritto allo sviluppo. Purtroppo, si è riposta un'eccessiva fiducia in tali istituzioni, quasi che esse potessero conseguire l'obiettivo desiderato in maniera automatica. In realtà, le istituzioni da sole non bastano, perché lo sviluppo umano integrale è anzitutto vocazione e, quindi, comporta una libera e solidale assunzione di responsabilità da parte di tutti. Un tale sviluppo richiede, inoltre, una visione trascendente della persona, ha bisogno di Dio: senza di Lui lo sviluppo o viene negato o viene affidato unicamente alle mani dell'uomo, che cade nella presunzione dell'auto-salvezza e finisce per promuovere uno sviluppo disumanizzato. D'altronde, solo l'incontro con Dio permette di non «vedere nell'altro sempre soltanto l'altro»¹⁷, ma di riconoscere in lui l'immagine divina, giungendo così a scoprire veramente l'altro e a maturare un amore che «diventa cura dell'altro e per l'altro»¹⁸.

12. Il legame tra la *Populorum progressio* e il Concilio Vaticano II non rappresenta una cesura tra il Magistero sociale di Paolo VI e quello dei Pontefici suoi Predecessori, dato che il Concilio costituisce un approfondimento di tale Magistero nella continuità della vita della Chiesa¹⁹. In que-

¹³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale dei lavori della V Conferenza Generale dell'Epi-scopato Latinoamericano e dei Caraibi* (13 maggio 2007): *Insegnamenti* III/1 (2007), 854-870.

¹⁴ Cfr. nn. 3-5: *l.c.*, 258-260.

¹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lett. Enc. Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), 6-7: AAS 80 (1988), 517-519.

¹⁶ Cfr. *Lett. Enc. Populorum progressio*, 14: *l.c.*, 264.

¹⁷ BENEDETTO XVI, *Lett. Enc. Deus caritas est* (25 dicembre 2005), 18: AAS 98 (2006), 232.

¹⁸ *Ibid.*, 6: *l.c.*, 222.

¹⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi* (22 dicembre 2005): *Insegnamenti* I (2005), 1023-1032.

sto senso, non contribuiscono a fare chiarezza certe astratte suddivisioni della dottrina sociale della Chiesa che applicano all'insegnamento sociale pontificio categorie ad esso estranee. Non ci sono due tipologie di dottrina sociale, una preconciliare e una postconciliare, diverse tra loro, ma un *unico insegnamento, coerente e nello stesso tempo sempre nuovo*²⁰. È giusto rilevare le peculiarità dell'una o dell'altra Enciclica, dell'insegnamento dell'uno o dell'altro Pontefice, mai però perdendo di vista la coerenza dell'intero *corpus* dottrinale²¹. Coerenza non significa chiusura in un sistema, quanto piuttosto fedeltà dinamica a una luce ricevuta. La dottrina sociale della Chiesa illumina con una luce che non muta i problemi sempre nuovi che emergono²². Ciò salvaguarda il carattere sia permanente che storico di questo «patrimonio» dottrinale²³ che, con le sue specifiche caratteristiche, fa parte della Tradizione sempre vitale della Chiesa²⁴. La dottrina sociale è costruita sopra il fondamento trasmesso dagli Apostoli ai Padri della Chiesa e poi accolto e approfondito dai grandi Dottori cristiani. Tale dottrina si rifà in definitiva all'Uomo nuovo, all'«ultimo Adamo che divenne spirito datore di vita» (I Cor 15, 45) e che è principio della carità che «non avrà mai fine» (I Cor 13, 8). È testimoniata dai Santi e da quanti hanno dato la vita per Cristo Salvatore nel campo della giustizia e della pace. In essa si esprime il compito profetico dei Sommi Pontefici di guidare apostolicamente la Chiesa di Cristo e di discernere le nuove esigenze dell'evangelizzazione. Per queste ragioni, la *Populorum progressio*, inserita nella grande corrente della Tradizione, è in grado di parlare ancora a noi, oggi.

13. Oltre al suo importante legame con l'intera dottrina sociale della Chiesa, la *Populorum progressio* è strettamente connessa con il magistero complessivo di Paolo VI e, in particolare, con il suo magistero sociale. Il suo fu certo un insegnamento sociale di grande rilevanza: egli ribadì l'imprescindibile importanza del Vangelo per la costruzione della società secondo libertà e giustizia, nella prospettiva ideale e storica di una civiltà animata dall'amore. Paolo VI comprese chiaramente come la questione sociale fosse di-

ventata mondiale²⁵ e colse il richiamo reciproco tra la spinta all'unificazione dell'umanità e l'ideale cristiano di un'unica famiglia dei popoli, solidale nella comune fraternità. Indicò nello sviluppo, umanamente e cristianamente inteso, il cuore del messaggio sociale cristiano e propose la carità cristiana come principale forza a servizio dello sviluppo. Mosso dal desiderio di rendere l'amore di Cristo pienamente visibile all'uomo contemporaneo, Paolo VI affrontò con fermezza importanti questioni etiche, senza cedere alle debolezze culturali del suo tempo.

14. Con la Lettera Apostolica *Octogesima adveniens* del 1971, Paolo VI trattò poi il tema del senso della politica e del pericolo costituito da visioni utopistiche e ideologiche che ne pregiudicavano la qualità etica e umana. Sono argomenti strettamente collegati con lo sviluppo. Purtroppo le ideologie negative fioriscono in continuazione. Dall'ideologia tecnocratica, particolarmente radicata oggi, Paolo VI aveva già messo in guardia²⁶, consapevole del grande pericolo di affidare l'intero processo dello sviluppo alla sola tecnica, perché in tal modo rimarrebbe senza orientamento. La tecnica, presa in se stessa, è ambivalente. Se da un lato, oggi, vi è chi propende ad affidarle interamente detto processo di sviluppo, dall'altro si assiste all'insorgenza di ideologie che negano in toto l'utilità stessa dello sviluppo, ritenuto radicalmente anti-umano e portatore solo di degradazione. Così, si finisce per condannare non solo il modo distorto e ingiusto con cui gli uomini talvolta orientano il progresso, ma le stesse scoperte scientifiche, che, se ben usate, costituiscono invece un'opportunità di crescita per tutti. L'idea di un mondo senza sviluppo esprime sfiducia nell'uomo e in Dio. È, quindi, un grave errore disprezzare le capacità umane di controllare le distorsioni dello sviluppo o addirittura ignorare che l'uomo è costitutivamente proteso verso l'«essere di più». Assolutizzare ideologicamente il progresso tecnico oppure vagheggiare l'utopia di un'umanità tornata all'originario stato di natura sono due modi opposti per separare il progresso dalla sua valutazione morale e, quindi, dalla nostra responsabilità.

²⁰ Cfr. Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 3: L.c., 515.

²¹ Cfr. *Ibid.*, 1: L.c., 513-514.

²² Cfr. *Ibid.*, 3: L.c., 515.

²³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Laborem exercens* (14 settembre 1981), 3: AAS 73 (1981), 583-584.

²⁴ Cfr. Lett. Enc. *Centesimus annus*, 3: L.c., 794-796.

²⁵ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 3: L.c., 258.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, 34: L.c., 274.

15. Altri due Documenti di Paolo VI non strettamente connessi con la dottrina sociale – l'Enciclica *Humanae vitae*, del 25 luglio 1968, e l'Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi*, dell'8 dicembre 1975 – sono molto importanti per delineare il *senso pienamente umano dello sviluppo proposto dalla Chiesa*. È quindi opportuno leggere anche questi testi in relazione con la *Populorum progressio*.

L'Enciclica *Humanae vitae* sottolinea il significato insieme unitivo e procreativo della sessualità, ponendo così a fondamento della società la coppia degli sposi, uomo e donna, che si accolgono reciprocamente nella distinzione e nella complementarità; una coppia, dunque, aperta alla vita²⁷. Non si tratta di morale meramente individuale: la *Humanae vitae* indica i *forti legami esistenti tra etica della vita ed etica sociale*, inaugurando una tematica magisteriale che ha via via preso corpo in vari Documenti, da ultimo nell'Enciclica *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II²⁸. La Chiesa propone con forza questo collegamento tra etica della vita ed etica sociale nella consapevolezza che non può «avere solide basi una società che – mentre afferma valori quali la dignità della persona, la giustizia e la pace – si contraddice radicalmente accettando e tollerando le più diverse forme di disistima e violazione della vita umana, soprattutto se debole ed emarginata»²⁹.

L'Esortazione Apostolica *Evangelii nuntiandi*, per parte sua, ha un rapporto molto intenso con lo sviluppo, in quanto «l'evangelizzazione – scriveva Paolo VI – non sarebbe completa se non tenesse conto del reciproco appello, che si fanno continuamente il Vangelo e la vita concreta, personale e sociale, dell'uomo»³⁰. «Tra evangelizzazione e promozione umana – sviluppo, liberazione – ci sono infatti dei legami profondi»³¹: partendo da questa consapevolezza, Paolo VI poneva in modo chiaro il rapporto tra l'annuncio di Cristo e la promozione della persona nella società. *La testimonianza della carità*

di Cristo attraverso opere di giustizia, pace e sviluppo fa parte della evangelizzazione, perché a Gesù Cristo, che ci ama, sta a cuore tutto l'uomo. Su questi importanti insegnamenti si fonda l'aspetto missionario³² della dottrina sociale della Chiesa come elemento essenziale di evangelizzazione³³. La dottrina sociale della Chiesa è annuncio e testimonianza di fede. È strumento e luogo imprescindibile di educazione ad essa.

16. Nella *Populorum progressio*, Paolo VI ha voluto dirci, prima di tutto, che il progresso è, nella sua scaturigine e nella sua essenza, una *vocazione*: «Nel disegno di Dio, ogni uomo è chiamato a uno sviluppo, perché ogni vita è vocazione»³⁴. È proprio questo fatto a legittimare l'intervento della Chiesa nelle problematiche dello sviluppo. Se esso riguardasse solo aspetti tecnici della vita dell'uomo, e non il senso del suo camminare nella storia assieme agli altri suoi fratelli né l'individuazione della meta di tale cammino, la Chiesa non avrebbe titolo per parlare. Paolo VI, come già Leone XIII nella *Rerum novarum*³⁵, era consapevole di assolvere un dovere proprio del suo ufficio proiettando la luce del Vangelo sulle questioni sociali del suo tempo³⁶.

Dire che lo *sviluppo è vocazione* equivale a riconoscere, da una parte, che esso nasce da un appello trascendente e, dall'altra, che è incapace di darsi da sé il proprio significato ultimo. Non senza motivo la parola «vocazione» ricorre anche in un altro passo dell'Enciclica, ove si afferma: «Non vi è dunque umanesimo vero se non aperto verso l'Assoluto, nel riconoscimento d'una vocazione, che offre l'idea vera della vita umana»³⁷. Questa visione dello sviluppo è il cuore della *Populorum progressio* e motiva tutte le riflessioni di Paolo VI sulla libertà, sulla verità e sulla carità nello sviluppo. È anche la ragione principale per cui quell'Enciclica è ancora attuale ai nostri giorni.

²⁷ Cfr. nn. 8-9: AAS 60 (1968), 485-487; BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Convegno Internazionale organizzato nel 40° anniversario dell'«Humanae vitae»* (10 maggio 2008): *Insegnamenti* IV/1 (2008), 753-756.

²⁸ Cfr. Lett. Enc. *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), 93: AAS 87 (1995), 507-508.

²⁹ *Ibid.*, 101: *I.c.*, 516-518.

³⁰ N. 29: AAS 68 (1976), 25.

³¹ *Ibid.*, 31: *I.c.*, 26.

³² Cfr. Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: *I.c.*, 570-572.

³³ Cfr. *Ibid.*; Lett. Enc. *Centesimus annus*, 5: 54: *I.c.*, 799. 859-860.

³⁴ N. 15: *I.c.*, 265.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, 2: *I.c.*, 258; LEONE XIII, Lett. Enc. *Rerum novarum* (15 maggio 1891): *Leonis XIII P.M. Acta*, XI, Romae 1892, 97-144; Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 8: *I.c.*, 519-520; Lett. Enc. *Centesimus annus*, 5: *I.c.*, 799.

³⁶ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 2: 13: *I.c.*, 258. 263-264.

³⁷ *Ibid.*, 42: *I.c.*, 278.

17. La vocazione è un appello che richiede una risposta libera e responsabile. Lo *sviluppo umano integrale* suppone la *libertà responsabile* della persona e dei popoli: nessuna struttura può garantire tale sviluppo al di fuori e al di sopra della responsabilità umana. I «messianismi carichi di promesse, ma fabbricatori di illusioni»³⁸, fondano sempre le proprie proposte sulla negazione della dimensione trascendente dello sviluppo, nella sicurezza di averlo tutto a propria disposizione. Questa falsa sicurezza si tramuta in debolezza, perché comporta l'asservimento dell'uomo ridotto a mezzo per lo sviluppo, mentre l'umiltà di chi accoglie una vocazione si trasforma in vera autonomia, perché rende libera la persona. Paolo VI non ha dubbi che ostacoli e condizionamenti frenino lo sviluppo, ma è anche certo che «ciascuno rimane, qualunque siano le influenze che si esercitano su di lui, l'artefice della sua riuscita o del suo fallimento»³⁹. Questa libertà riguarda lo sviluppo che abbiamo davanti a noi ma, contemporaneamente, riguarda anche le situazioni di sottosviluppo, che non sono frutto del caso o di una necessità storica, ma dipendono dalla responsabilità umana. È per questo che «i popoli della fame interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza»⁴⁰. Anche questo è vocazione, un appello rivolto da uomini liberi a uomini liberi per una comune assunzione di responsabilità. Fu viva in Paolo VI la percezione dell'importanza delle strutture economiche e delle istituzioni, ma altrettanto chiara fu in lui la percezione della loro natura di strumenti della libertà umana. Solo se libero, lo sviluppo può essere integralmente umano; solo in un regime di libertà responsabile esso può crescere in maniera adeguata.

18. Oltre a richiedere la libertà, lo *sviluppo umano integrale* come *vocazione* esige anche che *se ne rispetti la verità*. La vocazione al progresso spinge gli uomini a «fare, conoscere e avere di

più, per essere di più»⁴¹. Ma ecco il problema: che cosa significa «essere di più»? Alla domanda Paolo VI risponde indicando la connotazione essenziale dell'«autentico sviluppo»: esso «deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo»⁴². Nella concorrenza tra le varie visioni dell'uomo, che vengono proposte nella società di oggi ancor più che in quella di Paolo VI, la visione cristiana ha la peculiarità di affermare e giustificare il valore incondizionato della persona umana e il senso della sua crescita. La vocazione cristiana allo sviluppo aiuta a perseguire la promozione di tutti gli uomini e di tutto l'uomo. Scriveva Paolo VI: «Ciò che conta per noi è l'uomo, ogni uomo, ogni gruppo d'uomini, fino a comprendere l'umanità tutta intera»⁴³. La fede cristiana si occupa dello sviluppo non contando su privilegi o su posizioni di potere e neppure sui meriti dei cristiani, che pure ci sono stati e ci sono anche oggi accanto a naturali limiti⁴⁴, ma solo su Cristo, al quale va riferita ogni autentica vocazione allo sviluppo umano integrale. Il *Vangelo* è *elemento fondamentale dello sviluppo*, perché in esso Cristo, «rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo»⁴⁵. Ammaestrata dal suo Signore, la Chiesa scruta i segni dei tempi e li interpreta ed offre al mondo «ciò che possiede in proprio: una visione globale dell'uomo e dell'umanità»⁴⁶. Proprio perché Dio pronuncia il più grande «sì» all'uomo⁴⁷, l'uomo non può fare a meno di aprirsi alla vocazione divina per realizzare il proprio sviluppo. La verità dello sviluppo consiste nella sua integralità: se non è di tutto l'uomo e di ogni uomo, lo sviluppo non è vero sviluppo. Questo è il messaggio centrale della *Populorum progressio*, valido oggi e sempre. Lo sviluppo umano integrale sul piano naturale, risposta a una vocazione di Dio creatore⁴⁸, domanda il proprio inveramento in un «umanesimo trascendente, che ... conferisce [all'uomo] la sua più grande pienezza: questa è la

³⁸ *Ibid.*, 11: *L.c.*, 262; cfr. Lett. Enc. *Centesimus annus*, 25: *L.c.*, 822-824.

³⁹ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 15: *L.c.*, 265.

⁴⁰ *Ibid.*, 3: *L.c.*, 258.

⁴¹ *Ibid.*, 6: *L.c.*, 260.

⁴² *Ibid.*, 14: *L.c.*, 264.

⁴³ *Ibid.*; cfr. Lett. Enc. *Centesimus annus*, 53-62: *L.c.*, 859-867; Lett. Enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979) 13-14: AAS 71 (1979), 282-286.

⁴⁴ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 12: *L.c.*, 262-263.

⁴⁵ *Gaudium et spes*, 22.

⁴⁶ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 13: *L.c.*, 263-264.

⁴⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Ecclesiale Nazionale della Chiesa che è in Italia* (19 ottobre 2006): *Insegnamenti* II/2 (2006), 465-477.

⁴⁸ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 16: *L.c.*, 265.

finalità suprema dello sviluppo personale»⁴⁹. La vocazione cristiana a tale sviluppo riguarda dunque sia il piano naturale sia quello soprannaturale; motivo per cui, «quando Dio viene eclissato, la nostra capacità di riconoscere l'ordine naturale, lo scopo e il "bene" comincia a svanire»⁵⁰.

19. Infine, la visione dello sviluppo come vocazione comporta la *centralità in esso della carità*. Paolo VI nell'Enciclica *Populorum progressio* osservava che le cause del sottosviluppo non sono primariamente di ordine materiale. Egli ci invitava a ricercarle in altre dimensioni dell'uomo. Nella volontà, prima di tutto, che spesso disattende i doveri della solidarietà. Nel pensiero, in secondo luogo, che non sempre sa orientare convenientemente il volere. Per questo, nel perseguimento dello sviluppo, servono «uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca d'un umanesimo nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso»⁵¹. Ma non è tutto. Il sottosviluppo ha una causa ancora più importante della carenza di pensiero: è «la mancanza di fraternità tra gli uomini e tra i popoli»⁵². Questa fraternità, gli uomini potranno mai ottenerla da soli? La società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli. La ragione, da sola, è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare

la fraternità. Questa ha origine da una vocazione trascendente di Dio Padre, che ci ha amati per primo, insegnandoci per mezzo del Figlio che cosa sia la carità fraterna. Paolo VI, presentando i vari livelli del processo di sviluppo dell'uomo, poneva al vertice, dopo aver menzionato la fede, «l'unità nella carità del Cristo che ci chiama tutti a partecipare in qualità di figli alla vita del Dio vivente, Padre di tutti gli uomini»⁵³.

20. Queste prospettive, aperte dalla *Populorum progressio*, rimangono fondamentali per dare respiro e orientamento al nostro impegno per lo sviluppo dei popoli. La *Populorum progressio*, poi, sottolinea ripetutamente l'*urgenza delle riforme*⁵⁴ e chiede che davanti ai grandi problemi dell'ingiustizia nello sviluppo dei popoli si agisca con coraggio e senza indugio. Questa *urgenza è dettata anche dalla carità nella verità*. È la carità di Cristo che ci spinge: «*caritas Christi urget nos*» (2 Cor 5, 14). L'urgenza è inscritta non solo nelle cose, non deriva soltanto dall'incalzare degli avvenimenti e dei problemi, ma anche dalla stessa posta in palio: la realizzazione di un'autentica fraternità. La rilevanza di questo obiettivo è tale da esigere la nostra apertura a capirlo fino in fondo e a mobilitarci in concreto con il «cuore», per far evolvere gli attuali processi economici e sociali verso esiti pienamente umani.

CAPITOLO SECONDO LO SVILUPPO UMANO NEL NOSTRO TEMPO

21. Paolo VI aveva una *visione articolata dello sviluppo*. Con il termine «sviluppo» voleva indicare l'obiettivo di far uscire i popoli anzitutto dalla fame, dalla miseria, dalle malattie endemiche e dall'analfabetismo. Dal punto di vista economico, ciò significava la loro partecipazione attiva e in condizioni di parità al processo economico internazionale; dal punto di vista sociale, la loro evoluzione verso società istruite e solidali; dal punto di vista politico, il consolidamento di regimi democratici in grado di assicurare libertà e pace. Dopo tanti anni, mentre guardiamo con

preoccupazione agli sviluppi e alle prospettive delle crisi che si susseguono in questi tempi, ci domandiamo quanto le aspettative di Paolo VI siano state soddisfatte dal modello di sviluppo che è stato adottato negli ultimi decenni. Riconosciamo pertanto che erano fondate le preoccupazioni della Chiesa sulle capacità dell'uomo solo tecnologico di sapersi dare obiettivi realistici e di saper gestire sempre adeguatamente gli strumenti a disposizione. Il profitto è utile se, in quanto mezzo, è orientato a un fine che gli fornisca un senso tanto sul come produrlo quanto sul come

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso ai giovani al molo di Barangaroo: L'Osservatore Romano*, 18 luglio 2008, p. 8.

⁵¹ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 20: L.c., 267.

⁵² *Ibid.*, 66: L.c., 289-290.

⁵³ *Ibid.*, 21: L.c., 267-268.

⁵⁴ Cfr. nn. 3. 29. 32: L.c., 258. 272. 273.

utilizzarlo. L'esclusivo obiettivo del profitto, se mal prodotto e senza il bene comune come fine ultimo, rischia di distruggere ricchezza e creare povertà. Lo sviluppo economico che auspicava Paolo VI doveva essere tale da produrre una crescita reale, estensibile a tutti e concretamente sostenibile. È vero che lo sviluppo c'è stato e continua ad essere un fattore positivo che ha tolto dalla miseria miliardi di persone e, ultimamente, ha dato a molti Paesi la possibilità di diventare attori efficaci della politica internazionale. Va tuttavia riconosciuto che lo stesso sviluppo economico è stato e continua ad essere gravato da *distorsioni e drammatici problemi*, messi ancora più in risalto dall'attuale situazione di crisi. Essa ci pone improrogabilmente di fronte a scelte che riguardano sempre più il destino stesso dell'uomo, il quale peraltro non può prescindere dalla sua natura. Le forze tecniche in campo, le interrelazioni planetarie, gli effetti deleteri sull'economia reale di un'attività finanziaria mal utilizzata e per lo più speculativa, gli imponenti flussi migratori, spesso solo provocati e non poi adeguatamente gestiti, lo sfruttamento sregolato delle risorse della terra, ci inducono oggi a riflettere sulle misure necessarie per dare soluzione a problemi non solo nuovi rispetto a quelli affrontati dal Papa Paolo VI, ma anche, e soprattutto, di impatto decisivo per il bene presente e futuro dell'umanità. Gli aspetti della crisi e delle sue soluzioni, nonché di un futuro nuovo possibile sviluppo, sono sempre più interconnessi, si implicano a vicenda, richiedono nuovi sforzi di comprensione unitaria e una *nuova sintesi umanistica*. La complessità e gravità dell'attuale situazione economica giustamente ci preoccupa, ma dobbiamo assumere con realismo, fiducia e speranza le nuove responsabilità a cui ci chiama lo scenario di un mondo che ha bisogno di un profondo rinnovamento culturale e della riscoperta di valori di fondo su cui costruire un futuro migliore. La crisi ci obbliga a riprogettare il nostro cammino, a darci nuove regole e a trovare nuove forme di impegno, a puntare sulle esperienze positive ed a rigettare quelle negative. La crisi diventa così *occasione di discernimento e di nuova progettualità*. In questa chiave, fiduciosa piuttosto che rassegnata, conviene affrontare le difficoltà del momento presente.

22. Oggi il quadro dello sviluppo è *policentrico*. Gli attori e le cause sia del sottosviluppo sia dello sviluppo sono molteplici, le colpe e i

meriti sono differenziati. Questo dato dovrebbe spingere a liberarsi dalle ideologie, che semplificano in modo spesso artificioso la realtà, e indurre a esaminare con obiettività lo spessore umano dei problemi. La linea di demarcazione tra Paesi ricchi e poveri non è più così netta come ai tempi della *Populorum progressio*, secondo quanto già aveva segnalato Giovanni Paolo II⁵⁵. *Cresce la ricchezza mondiale in termini assoluti, ma aumentano le disparità*. Nei Paesi ricchi nuove categorie sociali si impoveriscono e nascono nuove povertà. In aree più povere alcuni gruppi godono di una sorta di supersviluppo dissipatore e consumistico che contrasta in modo inaccettabile con perduranti situazioni di miseria disumanizzante. Continua «lo scandalo di disuguaglianze clamorose»⁵⁶. La corruzione e l'illegalità sono purtroppo presenti sia nel comportamento di soggetti economici e politici dei Paesi ricchi, vecchi e nuovi, sia negli stessi Paesi poveri. A non rispettare i diritti umani dei lavoratori sono a volte grandi imprese transnazionali e anche gruppi di produzione locale. Gli aiuti internazionali sono stati spesso distorti dalle loro finalità, per irresponsabilità che si annidano sia nella catena dei soggetti donatori sia in quella dei fruitori. Anche nell'ambito delle cause immateriali o culturali dello sviluppo e del sottosviluppo possiamo trovare la medesima articolazione di responsabilità. Ci sono forme eccessive di protezione della conoscenza da parte dei Paesi ricchi, mediante un utilizzo troppo rigido del diritto di proprietà intellettuale, specialmente nel campo sanitario. Nello stesso tempo, in alcuni Paesi poveri persistono modelli culturali e norme sociali di comportamento che rallentano il processo di sviluppo.

23. Molte aree del pianeta, oggi, seppure in modo problematico e non omogeneo, si sono evolute, entrando nel novero delle grandi potenze destinate a giocare ruoli importanti nel futuro. Va tuttavia sottolineato come *non sia sufficiente progredire solo da un punto di vista economico e tecnologico*. Bisogna che lo sviluppo sia anzitutto vero e integrale. L'uscita dall'arretratezza economica, un dato in sé positivo, non risolve la complessa problematica della promozione dell'uomo, né per i Paesi protagonisti di questi avanzamenti, né per i Paesi economicamente già sviluppati, né per quelli ancora poveri, i quali possono soffrire, oltre che delle vecchie forme di sfruttamento, anche delle conseguenze negative

⁵⁵ Cfr. Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 28: l.c., 548-550.

⁵⁶ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 9: l.c., 261-262.

derivanti da una crescita contrassegnata da distorsioni e squilibri.

Dopo il crollo dei sistemi economici e politici dei Paesi comunisti dell'Europa Orientale e la fine dei cosiddetti "blocchi contrapposti", sarebbe stato necessario un complessivo ripensamento dello sviluppo. Lo aveva chiesto Giovanni Paolo II, il quale nel 1987 aveva indicato l'esistenza di questi "blocchi" come una delle principali cause del sottosviluppo⁵⁷, in quanto la politica sottraeva risorse all'economia e alla cultura e l'ideologia inibiva la libertà. Nel 1991, dopo gli avvenimenti del 1989, egli chiese anche che, alla fine dei "blocchi", corrispondesse una riprogettazione globale dello sviluppo, non solo in quei Paesi, ma anche in Occidente e in quelle parti del mondo che andavano evolvendosi⁵⁸. Questo è avvenuto solo in parte e continua ad essere un reale dovere al quale occorre dare soddisfazione, magari profittando proprio delle scelte necessarie a superare gli attuali problemi economici.

24. Il mondo che Paolo VI aveva davanti a sé, benché il processo di socializzazione fosse già avanzato così che egli poteva parlare di una questione sociale divenuta mondiale, era ancora molto meno integrato di quello odierno. Attività economica e funzione politica si svolgevano in gran parte dentro lo stesso ambito spaziale e potevano quindi fare reciproco affidamento. L'attività produttiva avveniva prevalentemente all'interno dei confini nazionali e gli investimenti finanziari avevano una circolazione piuttosto limitata all'estero, sicché la politica di molti Stati poteva ancora fissare le priorità dell'economia e, in qualche modo, governarne l'andamento con gli strumenti di cui ancora disponeva. Per questo motivo la *Populorum progressio* assegnava un compito centrale, anche se non esclusivo, ai «poteri pubblici»⁵⁹.

Nella nostra epoca, lo Stato si trova nella situazione di dover far fronte alle limitazioni che alla sua sovranità frappongono il nuovo contesto economico-commerciale e finanziario internazionale, contraddistinto anche da una crescente mobilità dei capitali finanziari e dei mezzi di produzione materiali ed immateriali. Questo nuovo contesto ha modificato il potere politico degli Stati.

Oggi, facendo anche tesoro della lezione che ci viene dalla crisi economica in atto che vede i pubblici poteri dello Stato impegnati direttamente a correggere errori e disfunzioni, sembra più rea-

listica una rinnovata valutazione del loro ruolo e del loro potere, che vanno saggiamente riconsiderati e rivalutati in modo che siano in grado, anche attraverso nuove modalità di esercizio, di far fronte alle sfide del mondo odierno. Con un meglio calibrato ruolo dei pubblici poteri, è prevedibile che si rafforzino quelle nuove forme di partecipazione alla politica nazionale ed internazionale che si realizzano attraverso l'azione delle Organizzazioni operanti nella società civile; in tale direzione è auspicabile che crescano un'attenzione e una partecipazione più sentite alla *res publica* da parte dei cittadini.

25. Dal punto di vista sociale, i sistemi di protezione e previdenza, già presenti ai tempi di Paolo VI in molti Paesi, faticano e potrebbero faticare ancor più in futuro a perseguire i loro obiettivi di vera giustizia sociale entro un quadro di forze profondamente mutato. Il mercato diventato globale ha stimolato anzitutto, da parte di Paesi ricchi, la ricerca di aree dove delocalizzare le produzioni di basso costo al fine di ridurre i prezzi di molti beni, accrescere il potere di acquisto e accelerare pertanto il tasso di sviluppo centrato su maggiori consumi per il proprio mercato interno. Conseguentemente, il mercato ha stimolato forme nuove di competizione tra Stati allo scopo di attirare centri produttivi di imprese straniere, mediante vari strumenti, tra cui un fisco favorevole e la deregolamentazione del mondo del lavoro. Questi processi hanno comportato la riduzione delle reti di sicurezza sociale in cambio della ricerca di maggiori vantaggi competitivi nel mercato globale, con grave pericolo per i diritti dei lavoratori, per i diritti fondamentali dell'uomo e per la solidarietà attuata nelle tradizionali forme dello Stato sociale. I sistemi di sicurezza sociale possono perdere la capacità di assolvere al loro compito, sia nei Paesi emergenti, sia in quelli di antico sviluppo, oltre che nei Paesi poveri. Qui le politiche di bilancio, con i tagli alla spesa sociale, spesso anche promossi dalle Istituzioni finanziarie internazionali, possono lasciare i cittadini impotenti di fronte a rischi vecchi e nuovi; tale impotenza è accresciuta dalla mancanza di protezione efficace da parte delle associazioni dei lavoratori. L'insieme dei cambiamenti sociali ed economici fa sì che le organizzazioni sindacali sperimentino maggiori difficoltà a svolgere il loro compito di rappresentanza degli interessi dei lavoratori, anche per il

⁵⁷ Cfr. Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 20: l.c., 536-537.

⁵⁸ Cfr. Lett. Enc. *Centesimus annus*, 22-29: l.c., 819-830.

⁵⁹ Cfr. nn. 23, 33: l.c., 268-269, 273-274.

fatto che i Governi, per ragioni di utilità economica, limitano spesso le libertà sindacali o la capacità negoziale dei sindacati stessi. Le reti di solidarietà tradizionali trovano così crescenti ostacoli da superare. L'invito della dottrina sociale della Chiesa, cominciando dalla *Rerum novarum*⁶⁰, a dar vita ad associazioni di lavoratori per la difesa dei propri diritti va pertanto onorato oggi ancor più di ieri, dando innanzi tutto una risposta pronta e lungimirante all'urgenza di instaurare nuove sinergie a livello internazionale, oltre che locale.

La *mobilità lavorativa*, associata alla deregolamentazione generalizzata, è stata un fenomeno importante, non privo di aspetti positivi perché capace di stimolare la produzione di nuova ricchezza e lo scambio tra culture diverse. Tuttavia, quando l'incertezza circa le condizioni di lavoro, in conseguenza dei processi di mobilità e di deregolamentazione, diviene endemica, si creano forme di instabilità psicologica, di difficoltà a costruire propri percorsi coerenti nell'esistenza, compreso anche quello verso il matrimonio. Conseguenza di ciò è il formarsi di situazioni di degrado umano, oltre che di spreco sociale. Rispetto a quanto accadeva nella società industriale del passato, oggi la disoccupazione provoca aspetti nuovi di irrilevanza economica e l'attuale crisi può solo peggiorare tale situazione. L'estromissione dal lavoro per lungo tempo, oppure la dipendenza prolungata dall'assistenza pubblica o privata, minano la libertà e la creatività della persona e i suoi rapporti familiari e sociali con forti sofferenze sul piano psicologico e spirituale. Desidererei ricordare a tutti, soprattutto ai governanti impegnati a dare un profilo rinnovato agli assetti economici e sociali del mondo, che il *primo capitale da salvaguardare e valorizzare è l'uomo, la persona, nella sua integrità*: «L'uomo infatti è l'autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale»⁶¹.

26. Sul piano culturale, rispetto all'epoca di Paolo VI, la differenza è ancora più marcata. Allora le culture erano piuttosto ben definite e avevano maggiori possibilità di difendersi dai tentativi di omogeneizzazione culturale. Oggi le possibilità di *interazione tra le culture* sono note-

volmente aumentate dando spazio a nuove prospettive di dialogo interculturale, un dialogo che, per essere efficace, deve avere come punto di partenza l'intima consapevolezza della specifica identità dei vari interlocutori. Non va tuttavia trascurato il fatto che l'accresciuta mercificazione degli scambi culturali favorisce oggi un duplice pericolo. Si nota, in primo luogo, un *eclettismo culturale* assunto spesso acriticamente: le culture vengono semplicemente accostate e considerate come sostanzialmente equivalenti e tra loro interscambiabili. Ciò favorisce il cedimento a un relativismo che non aiuta il vero dialogo interculturale; sul piano sociale il relativismo culturale fa sì che i gruppi culturali si accostino o convivano ma separati, senza dialogo autentico e, quindi, senza vera integrazione. In secondo luogo, esiste il pericolo opposto, che è costituito dall'*appiattimento culturale* e dall'omologazione dei comportamenti e degli stili di vita. In questo modo viene perduto il significato profondo della cultura delle varie Nazioni, delle tradizioni dei vari popoli, entro le quali la persona si misura con le domande fondamentali dell'esistenza⁶². Eclettismo e appiattimento culturale convergono nella separazione della cultura dalla natura umana. Così, le culture non sanno più trovare la loro misura in una natura che le trascende⁶³, finendo per ridurre l'uomo a solo dato culturale. Quando questo avviene, l'umanità corre nuovi pericoli di asservimento e di manipolazione.

27. In molti Paesi poveri permane e rischia di accentuarsi l'estrema insicurezza di vita, che è conseguenza della carenza di alimentazione: *la fame* miete ancora moltissime vittime tra i tanti Lazzaro ai quali non è consentito, come aveva auspicato Paolo VI, di sedersi alla mensa del ricco epulone⁶⁴. *Dare da mangiare agli affamati* (cfr. Mt 25, 35. 37. 42) è un imperativo etico per la Chiesa universale, che risponde agli insegnamenti di solidarietà e di condivisione del suo Fondatore, il Signore Gesù. Inoltre, eliminare la fame nel mondo è divenuto, nell'era della globalizzazione, anche un traguardo da perseguire per salvaguardare la pace e la stabilità del pianeta. La fame non dipende tanto da scarsità materiale, quanto piuttosto da scarsità di risorse sociali, la

⁶⁰ Cfr. *L.c.*, 135.

⁶¹ *Gaudium et spes*, 63.

⁶² Cfr. Lett. Enc. *Centesimus annus*, 24; *L.c.*, 821-822.

⁶³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), 33. 46. 51; AAS 85 (1993), 1160. 1169-1171. 1174-1175; ID., *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° di fondazione* (5 ottobre 1995), 3; *Insegnamenti XVIII/2* (1995), 732-733.

⁶⁴ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 47; *L.c.*, 280-281; Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 42; *L.c.*, 572-574.

più importante delle quali è di natura istituzionale. Manca, cioè, un assetto di istituzioni economiche in grado sia di garantire un accesso al cibo e all'acqua regolare e adeguato dal punto di vista nutrizionale, sia di fronteggiare le necessità connesse con i bisogni primari e con le emergenze di vere e proprie crisi alimentari, provocate da cause naturali o dall'irresponsabilità politica nazionale ed internazionale. Il problema dell'insicurezza alimentare va affrontato in una prospettiva di lungo periodo, eliminando le cause strutturali che lo provocano e promuovendo lo sviluppo agricolo dei Paesi più poveri mediante investimenti in infrastrutture rurali, in sistemi di irrigazione, in trasporti, in organizzazione dei mercati, in formazione e diffusione di tecniche agricole appropriate, capaci cioè di utilizzare al meglio le risorse umane, naturali e socio-economiche maggiormente accessibili a livello locale, in modo da garantire una loro sostenibilità anche nel lungo periodo. Tutto ciò va realizzato coinvolgendo le comunità locali nelle scelte e nelle decisioni relative all'uso della terra coltivabile. In tale prospettiva, potrebbe risultare utile considerare le nuove frontiere che vengono aperte da un corretto impiego delle tecniche di produzione agricola tradizionali e di quelle innovative, supposto che esse siano state dopo adeguata verifica riconosciute opportune, rispettose dell'ambiente e attente alle popolazioni più svantaggiate. Al tempo stesso, non dovrebbe venir trascurata la questione di un'equa riforma agraria nei Paesi in via di sviluppo. Il diritto all'alimentazione, così come quello all'acqua, rivestono un ruolo importante per il conseguimento di altri diritti, ad iniziare, innanzi tutto, dal diritto primario alla vita. È necessario, pertanto, che maturi una coscienza solidale che consideri *l'alimentazione e l'accesso all'acqua come diritti universali di tutti gli esseri umani, senza distinzioni né discriminazioni*⁶⁵. È importante inoltre evidenziare come la via solidaristica allo sviluppo dei Paesi poveri possa costituire un progetto di soluzione della crisi globale in atto, come uomini politici e responsabili di Istituzioni internazionali hanno negli ultimi tempi intuito. Sostenendo mediante piani di finanziamento ispirati a solidarietà i Paesi economicamente poveri, perché provvedano essi stessi a soddisfare le domande di beni di consumo e di sviluppo dei propri cittadini, non solo si può produrre vera crescita economica, ma

si può anche concorrere a sostenere le capacità produttive dei Paesi ricchi che rischiano di esser compromesse dalla crisi.

28. Uno degli aspetti più evidenti dello sviluppo odierno è l'importanza del tema del *rispetto per la vita*, che non può in alcun modo essere disgiunto dalle questioni relative allo sviluppo dei popoli. Si tratta di un aspetto che negli ultimi tempi sta assumendo una rilevanza sempre maggiore, obbligandoci ad allargare i concetti di povertà⁶⁶ e di sottosviluppo alle questioni collegate con l'accoglienza della vita, soprattutto là dove essa è in vario modo impedita.

Non solo la situazione di povertà provoca ancora in molte regioni alti tassi di mortalità infantile, ma perdurano in varie parti del mondo pratiche di controllo demografico da parte dei Governi, che spesso diffondono la contraccezione e giungono a imporre anche l'aborto. Nei Paesi economicamente più sviluppati, le legislazioni contrarie alla vita sono molto diffuse e hanno ormai condizionato il costume e la prassi, contribuendo a diffondere una mentalità antinatalista che spesso si cerca di trasmettere anche ad altri Stati come se fosse un progresso culturale.

Alcune Organizzazioni non governative, poi, operano attivamente per la diffusione dell'aborto, promuovendo talvolta nei Paesi poveri l'adozione della pratica della sterilizzazione, anche su donne inconsapevoli. Vi è inoltre il fondato sospetto che a volte gli stessi aiuti allo sviluppo vengano collegati a determinate politiche sanitarie implicanti di fatto l'imposizione di un forte controllo delle nascite. Preoccupanti sono altresì tanto le legislazioni che prevedono l'eutanasia quanto le pressioni di gruppi nazionali ed internazionali che ne rivendicano il riconoscimento giuridico.

L'apertura alla vita è al centro del vero sviluppo. Quando una società s'avvia verso la negazione e la soppressione della vita, finisce per non trovare più le motivazioni e le energie necessarie per adoperarsi a servizio del vero bene dell'uomo. Se si perde la sensibilità personale e sociale verso l'accoglienza di una nuova vita, anche altre forme di accoglienza utili alla vita sociale si inaridiscono⁶⁷. L'accoglienza della vita temprava le energie morali e rende capaci di aiuto reciproco. Coltivando l'apertura alla vita, i popoli ricchi possono comprendere meglio le ne-

⁶⁵ Cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio in occasione della Giornata Mondiale dell'Alimentazione 2007*: AAS 99 (2007), 933-935.

⁶⁶ Cfr. Lett. Enc. *Evangelium vitae*, 18. 59. 63-64: *I.c.*, 419-421. 467-468. 472-475.

⁶⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2007*, 5: *Insegnamenti* II/2 (2006), 778.

cessità di quelli poveri, evitare di impiegare ingenti risorse economiche ed intellettuali per soddisfare desideri egoistici tra i propri cittadini e promuovere, invece, azioni virtuose nella prospettiva di una produzione moralmente sana e solidale, nel rispetto del diritto fondamentale di ogni popolo e di ogni persona alla vita.

29. C'è un altro aspetto della vita di oggi, collegato in modo molto stretto con lo sviluppo: la negazione del *diritto alla libertà religiosa*. Non mi riferisco solo alle lotte e ai conflitti che nel mondo ancora si combattono per motivazioni religiose, anche se talvolta quella religiosa è solo la copertura di ragioni di altro genere, quali la sete di dominio e di ricchezza. Di fatto, oggi spesso si uccide nel nome sacro di Dio, come più volte è stato pubblicamente rilevato e deplorato dal mio Predecessore Giovanni Paolo II e da me stesso⁶⁸. Le violenze frenano lo sviluppo autentico e impediscono l'evoluzione dei popoli verso un maggiore benessere socio-economico e spirituale. Ciò si applica specialmente al terrorismo a sfondo fondamentalista⁶⁹, che genera dolore, devastazione e morte, blocca il dialogo tra le Nazioni e distoglie grandi risorse dal loro impiego pacifico e civile. Va però aggiunto che, oltre al fanatismo religioso che in alcuni contesti impedisce l'esercizio del diritto di libertà di religione, anche la promozione programmata dell'indifferenza religiosa o dell'ateismo pratico da parte di molti Paesi contrasta con le necessità dello sviluppo dei popoli, sottraendo loro risorse spirituali e umane. Dio è il *garante del vero sviluppo dell'uomo*, in quanto, avendolo creato a sua immagine, ne fonda altresì la trascendente dignità e ne alimenta il costitutivo anelito ad "essere di più". L'uomo non è un atomo sperduto in un universo casuale⁷⁰, ma è una creatura di Dio, a cui Egli ha voluto donare un'anima immortale e che ha da sempre amato. Se l'uomo fosse solo frutto o del caso o della necessità, oppure se dovesse ridurre le sue aspirazioni all'o-

rizzonte ristretto delle situazioni in cui vive, se tutto fosse solo storia e cultura, e l'uomo non avesse una natura destinata a trascendersi in una vita soprannaturale, si potrebbe parlare di incremento o di evoluzione, ma non di sviluppo. Quando lo Stato promuove, insegna, o addirittura impone, forme di ateismo pratico, sottrae ai suoi cittadini la forza morale e spirituale indispensabile per impegnarsi nello sviluppo umano integrale e impedisce loro di avanzare con rinnovato dinamismo nel proprio impegno per una più generosa risposta umana all'amore divino⁷¹. Capita anche che i Paesi economicamente sviluppati o quelli emergenti esportino nei Paesi poveri, nel contesto dei loro rapporti culturali, commerciali e politici, questa visione riduttiva della persona e del suo destino. È il danno che il «supersviluppo»⁷² procura allo sviluppo autentico, quando è accompagnato dal «sottosviluppo morale»⁷³.

30. In questa linea, il tema dello sviluppo umano integrale assume una portata ancora più complessa: la correlazione tra i molteplici suoi elementi richiede che ci si impegni per *far interagire i diversi livelli del sapere umano* in vista della promozione di un vero sviluppo dei popoli. Spesso si ritiene che lo sviluppo, o i provvedimenti socio-economici relativi, richiedano solo di essere attuati quale frutto di un agire comune. Questo agire comune, però, ha bisogno di essere orientato, perché «ogni azione sociale implica una dottrina»⁷⁴. Considerata la complessità dei problemi, è ovvio che le varie discipline debbano collaborare mediante una interdisciplinarietà ordinata. La carità non esclude il sapere, anzi lo richiede, lo promuove e lo anima dall'interno. Il sapere non è mai solo, opera dell'intelligenza. Può certamente essere ridotto a calcolo e ad esperimento, ma se vuole essere sapienza capace di orientare l'uomo alla luce dei principi primi e dei suoi fini ultimi, deve essere «condito» con il «sale» della carità. Il fare è cieco senza il sapere e

⁶⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2002*, 4-7, 12-15: AAS 94 (2002), 134-136, 138-140; ID., *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2004*, 8: AAS 96 (2004), 119; ID., *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2005*, 4: AAS 97 (2005), 177-178; BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2006*, 9-10: AAS 98 (2006), 60-61; ID., *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2007*, 5, 14: L.c., 778, 782-783.

⁶⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2002*, 6: L.c., 135; BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2006*, 9-10: L.c., 60-61.

⁷⁰ Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia alla Santa Messa nell'«Isinger Feld» di Regensburg* (12 settembre 2006): *Insegnamenti* II/2 (2006), 252-256.

⁷¹ Cfr. Lett. Enc. *Deus caritas est*, 1: L.c., 217-218.

⁷² Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 28: L.c., 548-550.

⁷³ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 19: L.c., 266-267.

⁷⁴ *Ibid.*, 39: L.c., 276-277.

il sapere è sterile senza l'amore. Infatti, «colui che è animato da una vera carità è ingegnoso nello scoprire le cause della miseria, nel trovare i mezzi per combatterla, nel vincerla risolutamente»⁷⁵. Nei confronti dei fenomeni che abbiamo davanti, la carità nella verità richiede prima di tutto di conoscere e di capire, nella consapevolezza e nel rispetto della competenza specifica di ogni livello del sapere. La carità non è un'aggiunta posteriore, quasi un'appendice a lavoro ormai concluso delle varie discipline, bensì dialoga con esse fin dall'inizio. Le esigenze dell'amore non contraddicono quelle della ragione. Il sapere umano è insufficiente e le conclusioni delle scienze non potranno indicare da sole la via verso lo sviluppo integrale dell'uomo. C'è sempre bisogno di spingersi più in là: lo richiede la carità nella verità⁷⁶. Andare oltre, però, non significa mai prescindere dalle conclusioni della ragione né contraddire i suoi risultati. Non c'è l'intelligenza e poi l'amore: ci sono l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore.

31. Questo significa che le valutazioni morali e la ricerca scientifica devono crescere insieme e che la carità deve animarle in un tutto armonico interdisciplinare, fatto di unità e di distinzione. La dottrina sociale della Chiesa, che ha «un'importante dimensione interdisciplinare»⁷⁷, può svolgere, in questa prospettiva, una funzione di straordinaria efficacia. Essa consente alla fede, alla teologia, alla metafisica e alle scienze di trovare il loro posto entro una collaborazione a servizio dell'uomo. È soprattutto qui che la dottrina sociale della Chiesa attua la sua dimensione sapienziale. Paolo VI aveva visto con chiarezza che tra le cause del sottosviluppo c'è una mancanza di sapienza, di riflessione, di pensiero in grado di operare una sintesi orientativa⁷⁸, per la quale si richiede «una visione chiara di tutti gli aspetti economici, sociali, culturali e spirituali»⁷⁹. L'eccessiva settorialità del sapere⁸⁰, la chiusura delle scienze umane alla metafisica⁸¹, le difficoltà del dialogo tra le scienze e la teologia sono di danno non solo allo sviluppo del sapere, ma anche allo sviluppo dei popoli, perché, quando ciò si veri-

fica, viene ostacolata la visione dell'intero bene dell'uomo nelle varie dimensioni che lo caratterizzano. L'«allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa»⁸² è indispensabile per riuscire a pesare adeguatamente tutti i termini della questione dello sviluppo e della soluzione dei problemi socio-economici.

32. Le grandi novità, che il quadro dello sviluppo dei popoli oggi presenta, pongono in molti casi l'esigenza di soluzioni nuove. Esse vanno cercate insieme nel rispetto delle leggi proprie di ogni realtà e alla luce di una visione integrale dell'uomo, che rispecchi i vari aspetti della persona umana, contemplata con lo sguardo purificato dalla carità. Si scopriranno allora singolari convergenze e concrete possibilità di soluzione, senza rinunciare ad alcuna componente fondamentale della vita umana.

La dignità della persona e le esigenze della giustizia richiedono che, soprattutto oggi, le scelte economiche non facciano aumentare in modo eccessivo e moralmente inaccettabile le differenze di ricchezza⁸³ e che si continui a perseguire quale priorità l'obiettivo dell'accesso al lavoro o del suo mantenimento, per tutti. A ben vedere, ciò è esigito anche dalla «ragione economica». L'aumento sistemico delle ineguaglianze tra gruppi sociali all'interno di un medesimo Paese e tra le popolazioni dei vari Paesi, ossia l'aumento massiccio della povertà in senso relativo, non solamente tende a erodere la coesione sociale, e per questa via mette a rischio la democrazia, ma ha anche un impatto negativo sul piano economico, attraverso la progressiva erosione del «capitale sociale», ossia di quell'insieme di relazioni di fiducia, di affidabilità, di rispetto delle regole, indispensabili ad ogni convivenza civile.

È sempre la scienza economica a dirci che una strutturale situazione di insicurezza genera atteggiamenti antiproduttivi e di spreco di risorse umane, in quanto il lavoratore tende ad adattarsi passivamente ai meccanismi automatici, anziché liberare creatività. Anche su questo punto c'è una convergenza tra scienza economica e valutazione

⁷⁵ Ibid., 75: L.c., 293-294.

⁷⁶ Cfr. Lett. Enc. *Deus caritas est*, 28: L.c., 238-240.

⁷⁷ Lett. Enc. *Centesimus annus*, 59: L.c., 864.

⁷⁸ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 40.85: L.c., 277. 298- 299.

⁷⁹ Ibid., 13: L.c., 263-264.

⁸⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio* (14 settembre 1998), 85: AAS 91 (1999), 72-73.

⁸¹ Cfr. Ibid., 83: L.c., 70-71.

⁸² BENEDETTO XVI, *Discorso all'Università di Regensburg* (12 settembre 2006): *Insegnamenti* II/2 (2006), 265.

⁸³ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 33: L.c., 273-274.

morale. I costi umani sono sempre anche costi economici e le disfunzioni economiche comportano sempre anche costi umani.

Va poi ricordato che l'appiattimento delle culture sulla dimensione tecnologica, se nel breve periodo può favorire l'ottenimento di profitti, nel lungo periodo ostacola l'arricchimento reciproco e le dinamiche collaborative. È importante distinguere tra considerazioni economiche o sociologiche di breve e di lungo termine. L'abbassamento del livello di tutela dei diritti dei lavoratori o la rinuncia a meccanismi di redistribuzione del reddito per far acquisire al Paese maggiore competitività internazionale impediscono l'affermarsi di uno sviluppo di lunga durata. Vanno, allora, attentamente valutate le conseguenze sulle persone delle tendenze attuali verso un'economia del breve, talvolta brevisimo termine. Ciò richiede una nuova e approfondita riflessione sul senso dell'economia e dei suoi fini⁸⁴, nonché una revisione profonda e lungimirante del modello di sviluppo, per correggerne le disfunzioni e le distorsioni. Lo esige, in realtà, lo stato di salute ecologica del pianeta; soprattutto lo richiede la crisi culturale e morale dell'uomo, i cui sintomi da tempo sono evidenti in ogni parte del mondo.

33. Oltre quarant'anni dopo la *Populorum progressio*, il suo tema di fondo, il progresso, resta ancora un problema aperto, reso più acuto ed impellente dalla crisi economico-finanziaria in atto. Se alcune aree del pianeta, già un tempo gravate dalla povertà, hanno conosciuto cambiamenti notevoli in termini di crescita economica e di partecipazione alla produzione mondiale, altre zone vivono ancora una situazione di miseria paragonabile a quella esistente ai tempi di Paolo VI, anzi in qualche caso si può addirittura parlare di un peggioramento. È significativo che alcune

cause di questa situazione fossero state già individuate nella *Populorum progressio*, come per esempio gli alti dazi doganali posti dai Paesi economicamente sviluppati e che ancora impediscono ai prodotti provenienti dai Paesi poveri di raggiungere i mercati dei Paesi ricchi. Altre cause, invece, che l'Enciclica aveva solo adombrato, in seguito sono emerse con maggiore evidenza. È questo il caso della valutazione del processo di decolonizzazione, allora in pieno corso. Paolo VI auspicava un percorso autonomo da compiere nella libertà e nella pace. Dopo oltre quarant'anni, dobbiamo riconoscere quanto questo percorso sia stato difficile, sia a causa di nuove forme di colonialismo e di dipendenza da vecchi e nuovi Paesi egemoni, sia per gravi irresponsabilità interne agli stessi Paesi resisi indipendenti.

La novità principale è stata l'*esplosione dell'interdipendenza planetaria*, ormai comunemente nota come globalizzazione. Paolo VI l'aveva parzialmente prevista, ma i termini e l'impetuosità con cui essa si è evoluta sono sorprendenti. Nato dentro i Paesi economicamente sviluppati, questo processo per sua natura ha prodotto un coinvolgimento di tutte le economie. Esso è stato il principale motore per l'uscita dal sottosviluppo di intere regioni e rappresenta di per sé una grande opportunità. Tuttavia, senza la guida della carità nella verità, questa spinta planetaria può concorrere a creare rischi di danni sconosciuti finora e di nuove divisioni nella famiglia umana. Per questo la carità e la verità ci pongono davanti a un impegno inedito e creativo, certamente molto vasto e complesso. Si tratta di *dilatare la ragione e di renderla capace di conoscere e di orientare queste imponenti nuove dinamiche*, animandole nella prospettiva di quella «civiltà dell'amore» il cui seme Dio ha posto in ogni popolo, in ogni cultura.

CAPITOLO TERZO

FRATERNITÀ, SVILUPPO ECONOMICO E SOCIETÀ CIVILE

34. La *carità nella verità* pone l'uomo davanti alla stupefacente esperienza del dono. La gratuità è presente nella sua vita in molteplici forme, spesso non riconosciute a causa di una visione solo produttivistica e utilitaristica dell'esistenza. L'essere umano è fatto per il dono, che ne esprime ed attua la dimensione di trascendenza.

Talvolta l'uomo moderno è erroneamente convinto di essere il solo autore di se stesso, della sua vita e della società. È questa una presunzione, conseguente alla chiusura egoistica in se stessi, che discende – per dirla in termini di fede – dal *peccato delle origini*. La sapienza della Chiesa ha sempre proposto di tenere presente il

⁸⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2000*, 15: AAS 92 (2000), 366.

peccato originale anche nell'interpretazione dei fatti sociali e nella costruzione della società: «Ignorare che l'uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell'educazione, della politica, dell'azione sociale e dei costumi»⁸⁵. All'elenco dei campi in cui si manifestano gli effetti perniciosi del peccato, si è aggiunto ormai da molto tempo anche quello dell'economia. Ne abbiamo una prova evidente anche in questi periodi. La convinzione di essere autosufficiente e di riuscire ad eliminare il male presente nella storia solo con la propria azione ha indotto l'uomo a far coincidere la felicità e la salvezza con forme immanenti di benessere materiale e di azione sociale. La convinzione poi della esigenza di autonomia dell'economia, che non deve accettare "influenze" di carattere morale, ha spinto l'uomo ad abusare dello strumento economico in modo persino distruttivo. A lungo andare, queste convinzioni hanno portato a sistemi economici, sociali e politici che hanno conculcato la libertà della persona e dei corpi sociali e che, proprio per questo, non sono stati in grado di assicurare la giustizia che promettevano. Come ho affermato nella mia Enciclica *Spe salvi*, in questo modo si toglie dalla storia la *speranza cristiana*⁸⁶, che è invece una potente risorsa sociale a servizio dello sviluppo umano integrale, cercato nella libertà e nella giustizia. La speranza incoraggia la ragione e le dà la forza di orientare la volontà⁸⁷. È già presente nella fede, da cui anzi è suscitata. La carità nella verità se ne nutre e, nello stesso tempo, la manifesta. Essendo dono di Dio assolutamente gratuito, irrompe nella nostra vita come qualcosa di non dovuto, che trascende ogni legge di giustizia. Il dono per sua natura oltrepassa il merito, la sua regola è l'eccedenza. Esso ci precede nella nostra stessa anima quale segno della presenza di Dio in noi e della sua attesa nei nostri confronti. La verità, che al pari della carità è dono, è più grande di noi, come insegna Sant'Agostino⁸⁸. Anche la verità di noi stessi, della nostra coscienza personale, ci è prima di tutto "data". In

ogni processo conoscitivo, in effetti, la verità non è prodotta da noi, ma sempre trovata o, meglio, ricevuta. Essa, come l'amore, «non nasce dal pensare e dal volere ma in certo qual modo si impone all'essere umano»⁸⁹.

Perché dono ricevuto da tutti, la carità nella verità è una forza che costituisce la comunità, unifica gli uomini secondo modalità in cui non ci sono barriere né confini. La comunità degli uomini può essere costituita da noi stessi, ma non potrà mai con le sole sue forze essere una comunità pienamente fraterna né essere spinta oltre ogni confine, ossia diventare una comunità veramente universale: l'unità del genere umano, una comunione fraterna oltre ogni divisione, nasce dalla con-vocazione della Parola di Dio-Amore. Nell'affrontare questa decisiva questione, dobbiamo precisare, da un lato, che la logica del dono non esclude la giustizia e non si giustappone ad essa in un secondo momento e dall'esterno e, dall'altro, che lo sviluppo economico, sociale e politico ha bisogno, se vuole essere autenticamente umano, di fare spazio al *principio di gratuità* come espressione di fraternità.

35. Il *mercato*, se c'è fiducia reciproca e generalizzata, è l'istituzione economica che permette l'incontro tra le persone, in quanto operatori economici che utilizzano il contratto come regola dei loro rapporti e che scambiano beni e servizi tra loro fungibili, per soddisfare i loro bisogni e desideri. Il mercato è soggetto ai principi della cosiddetta *giustizia commutativa*, che regola appunto i rapporti del dare e del ricevere tra soggetti paritetici. Ma la dottrina sociale della Chiesa non ha mai smesso di porre in evidenza l'importanza della *giustizia distributiva* e della *giustizia sociale* per la stessa economia di mercato, non solo perché inserita nelle maglie di un contesto sociale e politico più vasto, ma anche per la trama delle relazioni in cui si realizza. Infatti il mercato, lasciato al solo principio dell'equivalenza di valore dei beni scambiati, non riesce a produrre quella coesione sociale di cui

⁸⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 407; cfr. Lett. Enc. *Centesimus annus*, 25: *L.c.*, 822-824.

⁸⁶ Cfr. n. 17: *AAS* 99 (2007), 1000.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, 23: *L.c.*, 1004-1005.

⁸⁸ Sant'Agostino espone in modo dettagliato questo insegnamento nel dialogo sul libero arbitrio (*De libero arbitrio* II, 3, 8 sgg.). Egli indica l'esistenza dentro l'anima umana di un «senso interno». Questo senso consiste in un atto che si compie al di fuori delle normali funzioni della ragione, atto irreflesso e quasi istintivo, per cui la ragione, rendendosi conto della sua condizione transeunte e fallibile, ammette al di sopra di sé l'esistenza di qualcosa di eterno, assolutamente vero e certo. Il nome che Sant'Agostino dà a questa verità interiore è talora quello di Dio (*Confessioni* X, 24, 35; XII, 25, 35; *De libero arbitrio* II, 3, 8), più spesso quello di Cristo (*De magistro* 11, 38; *Confessioni* VII, 18, 24; XI, 2, 4).

⁸⁹ Lett. Enc. *Deus caritas est*, 3: *L.c.*, 219.

pure ha bisogno per ben funzionare. *Senza forme interne di solidarietà e di fiducia reciproca, il mercato non può pienamente espletare la propria funzione economica.* Ed oggi è questa fiducia che è venuta a mancare, e la perdita della fiducia è una perdita grave.

Opportunamente Paolo VI nella *Populorum progressio* sottolineava il fatto che lo stesso sistema economico avrebbe tratto vantaggio da pratiche generalizzate di giustizia, in quanto i primi a trarre beneficio dallo sviluppo dei Paesi poveri sarebbero stati quelli ricchi⁹⁰. Non si trattava solo di correggere delle disfunzioni mediante l'assistenza. I poveri non sono da considerarsi un «fardello»⁹¹, bensì una risorsa anche dal punto di vista strettamente economico. È tuttavia da ritenersi errata la visione di quanti pensano che l'economia di mercato abbia strutturalmente bisogno di una quota di povertà e di sottosviluppo per poter funzionare al meglio. È interesse del mercato promuovere emancipazione, ma per farlo veramente non può contare solo su se stesso, perché non è in grado di produrre da sé ciò che va oltre le sue possibilità. Esso deve attingere energie morali da altri soggetti, che sono capaci di generarle.

36. L'attività economica non può risolvere tutti i problemi sociali mediante la semplice estensione della *logica mercantile*. Questa va finalizzata al perseguimento del bene comune, di cui deve farsi carico anche e soprattutto la comunità politica. Pertanto, va tenuto presente che è causa di gravi scompensi separare l'agire economico, a cui spetterebbe solo produrre ricchezza, da quello politico, a cui spetterebbe di perseguire la giustizia mediante la ridistribuzione.

La Chiesa ritiene da sempre che l'agire economico non sia da considerare antisociale. Il mercato non è, e non deve perciò diventare, di per sé il luogo della sopraffazione del forte sul debole. La società non deve proteggersi dal mercato, come se lo sviluppo di quest'ultimo comportasse *ipso facto* la morte dei rapporti autenticamente umani. È certamente vero che il mercato può essere orientato in modo negativo, non perché sia questa la sua natura, ma perché una certa ideologia lo può indirizzare in tal senso. Non va dimenticato che il mercato non esiste allo stato puro. Esso trae forma dalle configurazioni culturali che lo specificano e lo orientano. Infatti, l'economia e la finanza, in quanto strumenti, possono esser mal utilizzate quando chi le gestisce

ha solo riferimenti egoistici. Così si può riuscire a trasformare strumenti di per sé buoni in strumenti dannosi. Ma è la ragione oscurata dell'uomo a produrre queste conseguenze, non lo strumento di per se stesso. Perciò non è lo strumento a dover essere chiamato in causa ma l'uomo, la sua coscienza morale e la sua responsabilità personale e sociale.

La dottrina sociale della Chiesa ritiene che possano essere vissuti rapporti autenticamente umani, di amicizia e di socialità, di solidarietà e di reciprocità, anche all'interno dell'attività economica e non soltanto fuori di essa o «dopo» di essa. La sfera economica non è né eticamente neutrale né di sua natura disumana e antisociale. Essa appartiene all'attività dell'uomo e, proprio perché umana, deve essere strutturata e istituzionalizzata eticamente.

La grande sfida che abbiamo davanti a noi, fatta emergere dalle problematiche dello sviluppo in questo tempo di globalizzazione e resa ancor più esigente dalla crisi economico-finanziaria, è di mostrare, a livello sia di pensiero sia di comportamenti, che non solo i tradizionali principi dell'etica sociale, quali la trasparenza, l'onestà e la responsabilità non possono venire trascurati o attenuati, ma anche che nei rapporti mercantili il principio di gratuità e la logica del dono come espressione della fraternità possono e devono trovare posto entro la normale attività economica. Ciò è un'esigenza dell'uomo nel momento attuale, ma anche un'esigenza della stessa ragione economica. Si tratta di una esigenza ad un tempo della carità e della verità.

37. La dottrina sociale della Chiesa ha sempre sostenuto che la giustizia riguarda tutte le fasi dell'attività economica, perché questa ha sempre a che fare con l'uomo e con le sue esigenze. Il reperimento delle risorse, i finanziamenti, la produzione, il consumo e tutte le altre fasi del ciclo economico hanno ineluttabilmente implicazioni morali. *Così ogni decisione economica ha una conseguenza di carattere morale.* Tutto questo trova conferma anche nelle scienze sociali e nelle tendenze dell'economia contemporanea. Forse un tempo era pensabile affidare dapprima all'economia la produzione di ricchezza per assegnare poi alla politica il compito di distribuirla. Oggi tutto ciò risulta più difficile, dato che le attività economiche non sono costrette entro limiti territoriali, mentre l'autorità dei Governi continua ad essere soprattutto locale. Per questo,

⁹⁰ Cfr. n. 49: *I.c.*, 281.

⁹¹ Lett. Enc. *Centesimus annus*, 28: *I.c.*, 827-828.

i canoni della giustizia devono essere rispettati sin dall'inizio, mentre si svolge il processo economico, e non già dopo o lateralmente. Inoltre, occorre che nel mercato si aprano spazi per attività economiche realizzate da soggetti che liberamente scelgono di informare il proprio agire a principi diversi da quelli del puro profitto, senza per ciò stesso rinunciare a produrre valore economico. Le tante espressioni di economia che traggono origine da iniziative religiose e laicali dimostrano che ciò è concretamente possibile.

Nell'epoca della globalizzazione l'economia risente di modelli competitivi legati a culture tra loro molto diverse. I comportamenti economico-imprenditoriali che ne derivano trovano prevalentemente un punto d'incontro nel rispetto della giustizia commutativa. La *vita economica* ha senz'altro bisogno del *contratto*, per regolare i rapporti di scambio tra valori equivalenti. Ma ha altresì bisogno di *leggi giuste* e di *forme di ridistribuzione* guidate dalla politica, e inoltre di opere che rechino impresso lo *spirito del dono*. L'economia globalizzata sembra privilegiare la prima logica, quella dello scambio contrattuale, ma direttamente o indirettamente dimostra di aver bisogno anche delle altre due, la logica politica e la logica del dono senza contropartita.

38. Il mio Predecessore Giovanni Paolo II aveva segnalato questa problematica, quando nella *Centesimus annus* aveva rilevato la necessità di un sistema a tre soggetti: il *mercato*, lo *Stato* e la *società civile*⁹². Egli aveva individuato nella società civile l'ambito più proprio di un'*economia della gratuità* e della fraternità, ma non aveva inteso negarla agli altri due ambiti. Oggi possiamo dire che la vita economica deve essere compresa come una realtà a più dimensioni: in tutte, in diversa misura e con modalità specifiche, deve essere presente l'aspetto della reciprocità fraterna. Nell'epoca della globalizzazione, l'attività economica non può prescindere dalla gratuità, che dissemina ed alimenta la solidarietà e la responsabilità per la giustizia e il bene comune nei suoi vari soggetti e attori. Si tratta, in definitiva, di una forma concreta e profonda di democrazia economica. La solidarietà è anzitutto sentirsi tutti responsabili di tutti⁹³, quindi non può essere delegata solo allo Stato. Mentre ieri si poteva ritenere che prima bisognasse perseguire la giustizia e che la gratuità intervenisse dopo come un complemento, oggi bisogna dire che

senza la gratuità non si riesce a realizzare nemmeno la giustizia. Serve, pertanto, un mercato nel quale possano liberamente operare, in condizioni di pari opportunità, imprese che perseguono fini istituzionali diversi. Accanto all'impresa privata orientata al profitto, e ai vari tipi di impresa pubblica, devono potersi radicare ed esprimere quelle organizzazioni produttive che perseguono fini mutualistici e sociali. È dal loro reciproco confronto sul mercato che ci si può attendere una sorta di ibridazione dei comportamenti d'impresa e dunque un'attenzione sensibile alla *civilizzazione dell'economia*. Carità nella verità, in questo caso, significa che bisogna dare forma e organizzazione a quelle iniziative economiche che, pur senza negare il profitto, intendono andare oltre la logica dello scambio degli equivalenti e del profitto fine a se stesso.

39. Paolo VI nella *Populorum progressio* chiedeva di configurare un *modello di economia di mercato capace di includere, almeno tendenzialmente, tutti i popoli e non solamente quelli adeguatamente attrezzati*. Chiedeva che ci si impegnasse a promuovere un mondo più umano per tutti, un mondo nel quale tutti avessero «qualcosa da dare e da ricevere, senza che il progresso degli uni costituisca un ostacolo allo sviluppo degli altri»⁹⁴. Egli in questo modo estendeva al piano universale le stesse richieste e aspirazioni contenute nella *Rerum novarum*, scritta quando per la prima volta, in conseguenza della rivoluzione industriale, si affermò l'idea – sicuramente avanzata per quel tempo – che l'ordine civile per reggersi aveva bisogno anche dell'intervento redistributivo dello Stato. Oggi questa visione, oltre ad essere posta in crisi dai processi di apertura dei mercati e delle società, mostra di essere incompleta per soddisfare le esigenze di un'economia pienamente umana. Quanto la dottrina sociale della Chiesa ha sempre sostenuto a partire dalla sua visione dell'uomo e della società oggi è richiesto anche dalle dinamiche caratteristiche della globalizzazione.

Quando la logica del mercato e quella dello Stato si accordano tra loro per continuare nel monopolio dei rispettivi ambiti di influenza, alla lunga vengono meno la solidarietà nelle relazioni tra i cittadini, la partecipazione e l'adesione, l'agire gratuito, che sono altra cosa rispetto al «dare per avere», proprio della logica dello scambio, e al «dare per dovere», proprio della logica dei

⁹² Cfr. n. 35: *L.c.*, 836-838.

⁹³ Cfr. Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38: *L.c.*, 565-566.

⁹⁴ N. 44: *L.c.*, 279.

comportamenti pubblici, imposti per legge dallo Stato. La vittoria sul sottosviluppo richiede di agire non solo sul miglioramento delle transazioni fondate sullo scambio, non solo sui trasferimenti delle strutture assistenziali di natura pubblica, ma soprattutto sulla *progressiva apertura, in contesto mondiale, a forme di attività economica caratterizzate da quote di gratuità e di comunione*. Il binomio esclusivo mercato-Stato corrode la socialità, mentre le forme economiche solidali, che trovano il loro terreno migliore nella società civile senza ridursi ad essa, creano socialità. Il mercato della gratuità non esiste e non si possono disporre per legge atteggiamenti gratuiti. Eppure sia il mercato sia la politica hanno bisogno di persone aperte al dono reciproco.

40. Le attuali dinamiche economiche internazionali, caratterizzate da gravi distorsioni e disfunzioni, richiedono *profondi cambiamenti anche nel modo di intendere l'impresa*. Vecchie modalità della vita imprenditoriale vengono meno, ma altre promettenti si profilano all'orizzonte. Uno dei rischi maggiori è senz'altro che l'impresa risponda quasi esclusivamente a chi in essa investe e finisca così per ridurre la sua valenza sociale. Sempre meno le imprese, grazie alla crescita di dimensione ed al bisogno di sempre maggiori capitali, fanno capo a un imprenditore stabile che si senta responsabile a lungo termine, e non solo a breve, della vita e dei risultati della sua impresa, e sempre meno dipendono da un unico territorio. Inoltre la cosiddetta delocalizzazione dell'attività produttiva può attenuare nell'imprenditore il senso di responsabilità nei confronti di portatori di interessi, quali i lavoratori, i fornitori, i consumatori, l'ambiente naturale e la più ampia società circostante, a vantaggio degli azionisti, che non sono legati a uno spazio specifico e godono quindi di una straordinaria mobilità. Il mercato internazionale dei capitali, infatti, offre oggi una grande libertà di azione. È però anche vero che si sta dilatando la consapevolezza circa la necessità di una più ampia "responsabilità sociale" dell'impresa. Anche se le impostazioni etiche che guidano oggi il dibattito sulla responsabilità sociale dell'impresa non sono tutte accettabili secondo la prospettiva della dottrina sociale della Chiesa, è un fatto che si va sempre più diffondendo il convincimento in base al quale la *gestione dell'im-*

presa non può tenere conto degli interessi dei soli proprietari della stessa, ma deve anche farsi carico di tutte le altre categorie di soggetti che contribuiscono alla vita dell'impresa: i lavoratori, i clienti, i fornitori dei vari fattori di produzione, la comunità di riferimento. Negli ultimi anni si è notata la crescita di una classe cosmopolita di *manager*, che spesso rispondono solo alle indicazioni degli azionisti di riferimento costituiti in genere da fondi anonimi che stabiliscono di fatto i loro compensi. Anche oggi tuttavia vi sono molti *manager* che con analisi lungimirante si rendono sempre più conto dei profondi legami che la loro impresa ha con il territorio, o con i territori, in cui opera. Paolo VI invitava a valutare seriamente il danno che il trasferimento all'estero di capitali a esclusivo vantaggio personale può produrre alla propria Nazione⁹⁵. Giovanni Paolo II avvertiva che *investire ha sempre un significato morale*, oltre che economico⁹⁶. Tutto questo – va ribadito – è valido anche oggi, nonostante che il mercato dei capitali sia stato fortemente liberalizzato e le moderne mentalità tecnologiche possano indurre a pensare che investire sia solo un fatto tecnico e non anche umano ed etico. Non c'è motivo per negare che un certo capitale possa fare del bene, se investito all'estero piuttosto che in patria. Devono però essere fatti salvi i vincoli di giustizia, tenendo anche conto di come quel capitale si è formato e dei danni alle persone che comporterà il suo mancato impiego nei luoghi in cui esso è stato generato⁹⁷. Bisogna evitare che il motivo per *l'impiego delle risorse finanziarie* sia speculativo e ceda alla tentazione di ricercare solo profitto di breve termine, e non anche la sostenibilità dell'impresa a lungo termine, il suo puntuale servizio all'economia reale e l'attenzione alla promozione, in modo adeguato ed opportuno, di iniziative economiche anche nei Paesi bisognosi di sviluppo. Non c'è nemmeno motivo di negare che la delocalizzazione, quando comporta investimenti e formazione, possa fare del bene alle popolazioni del Paese che la ospita. Il lavoro e la conoscenza tecnica sono un bisogno universale. Non è però lecito delocalizzare solo per godere di particolari condizioni di favore, o peggio per sfruttamento, senza apportare alla società locale un vero contributo per la nascita di un robusto sistema produttivo e sociale, fattore imprescindibile di sviluppo stabile.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, 24: l.c., 269.

⁹⁶ Cfr. Lett. Enc. *Centesimus annus*, 36: l.c., 838-840.

⁹⁷ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 24: l.c., 269.

41. Nel contesto di questo discorso è utile osservare che l'*imprenditorialità* ha e deve sempre più assumere un *significato plurivalente*. La perdurante prevalenza del binomio mercato-Stato ci ha abituati a pensare esclusivamente all'imprenditore privato di tipo capitalistico da un lato e al dirigente statale dall'altro. In realtà, l'imprenditorialità va intesa in modo articolato. Ciò risulta da una serie di motivazioni metaeconomiche. L'imprenditorialità, prima di avere un significato professionale, ne ha uno umano⁹⁸. Essa è inscritta in ogni lavoro, visto come «*actus personae*»⁹⁹, per cui è bene che a ogni lavoratore sia offerta la possibilità di dare il proprio apporto in modo che egli stesso «sappia di lavorare "in proprio"»¹⁰⁰. Non a caso Paolo VI insegnava che «ogni lavoratore è un creatore»¹⁰¹. Proprio per rispondere alle esigenze e alla dignità di chi lavora, e ai bisogni della società, esistono vari tipi di imprese, ben oltre la sola distinzione tra «privato» e «pubblico». Ognuna richiede ed esprime una capacità imprenditoriale specifica. Al fine di realizzare un'economia che nel prossimo futuro sappia porsi al servizio del bene comune nazionale e mondiale, è opportuno tenere conto di questo significato esteso di imprenditorialità. Questa concezione più ampia favorisce lo scambio e la formazione reciproca tra le diverse tipologie di imprenditorialità, con travaso di competenze dal mondo *non profit* a quello *profit* e viceversa, da quello pubblico a quello proprio della società civile, da quello delle economie avanzate a quello dei Paesi in via di sviluppo.

Anche l'«*autorità politica*» ha un *significato plurivalente*, che non può essere dimenticato, mentre si procede alla realizzazione di un nuovo ordine economico-produttivo, socialmente responsabile e a misura d'uomo. Come si intende coltivare un'imprenditorialità differenziata sul piano mondiale, così si deve promuovere un'autorità politica distribuita ed attivantesi su più piani. L'economia integrata dei giorni nostri non elimina il ruolo degli Stati, piuttosto ne impegna i Governi a una più forte collaborazione reciproca. Ragioni di saggezza e di prudenza suggeriscono di non proclamare troppo affrettatamente la fine dello Stato. In relazione alla soluzione della crisi attuale, il suo ruolo sembra destinato a

crescere, riacquistando molte delle sue competenze. Ci sono poi delle Nazioni in cui la costruzione o ricostruzione dello Stato continua ad essere un elemento chiave del loro sviluppo. L'*aiuto internazionale* proprio all'interno di un progetto solidaristico mirato alla soluzione degli attuali problemi economici dovrebbe piuttosto sostenere il consolidamento di sistemi costituzionali, giuridici, amministrativi nei Paesi che non godono ancora pienamente di questi beni. Accanto agli aiuti economici, devono esserci quelli volti a rafforzare le garanzie proprie dello Stato di diritto, un sistema di ordine pubblico e di carcerazione efficiente nel rispetto dei diritti umani, istituzioni veramente democratiche. Non è necessario che lo Stato abbia dappertutto le medesime caratteristiche: il sostegno ai sistemi costituzionali deboli affinché si rafforzino può benissimo accompagnarsi con lo sviluppo di altri soggetti politici, di natura culturale, sociale, territoriale o religiosa, accanto allo Stato. L'articolazione dell'autorità politica a livello locale, nazionale ed internazionale è, tra l'altro, una delle vie maestre per arrivare ad essere in grado di orientare la globalizzazione economica. È anche il modo per evitare che essa mini di fatto i fondamenti della democrazia.

42. Talvolta nei riguardi della *globalizzazione* si notano atteggiamenti fatalistici, come se le dinamiche in atto fossero prodotte da anonime forze impersonali e da strutture indipendenti dalla volontà umana¹⁰². È bene ricordare a questo proposito che la globalizzazione va senz'altro intesa come un processo socio-economico, ma questa non è l'unica sua dimensione. Sotto il processo più visibile c'è la realtà di un'umanità che diviene sempre più interconnessa; essa è costituita da persone e da popoli a cui quel processo deve essere di utilità e di sviluppo¹⁰³, grazie all'assunzione da parte tanto dei singoli quanto della collettività delle rispettive responsabilità. Il superamento dei confini non è solo un fatto materiale, ma anche culturale nelle sue cause e nei suoi effetti. Se si legge deterministicamente la globalizzazione, si perdono i criteri per valutarla e orientarla. Essa è una realtà umana e può avere a monte vari orientamenti culturali sui quali occorre esercitare il

⁹⁸ Cfr. Lett. Enc. *Centesimus annus*, 32: L.c., 832-833; Lett. Enc. *Populorum progressio*, 25: L.c., 269-270.

⁹⁹ Lett. Enc. *Laborem exercens*, 24: L.c., 637-638.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 15: L.c., 616-618.

¹⁰¹ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 27: L.c., 271.

¹⁰² Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. sulla libertà cristiana e la liberazione *Libertatis conscientia* (22 marzo 1987), 74: AAS 79 (1987), 587.

¹⁰³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Intervista* al quotidiano cattolico "La Croix", 20 agosto 1997.

discernimento. La verità della globalizzazione come processo e il suo criterio etico fondamentale sono dati dall'unità della famiglia umana e dal suo sviluppo nel bene. Occorre quindi impegnarsi incessantemente per favorire un orientamento culturale personalista e comunitario, aperto alla trascendenza, del processo di integrazione planetaria.

Nonostante alcune sue dimensioni strutturali che non vanno negate ma nemmeno assolute, «la globalizzazione, a priori, non è né buona né cattiva. Sarà ciò che le persone ne faranno»¹⁰⁴. Non dobbiamo esserne vittime, ma protagonisti, procedendo con ragionevolezza, guidati dalla carità e dalla verità. Opporvisi ciecamente sarebbe un atteggiamento sbagliato, preconetto, che finirebbe per ignorare un processo contrassegnato anche da aspetti positivi, con il rischio di perdere una grande occasione di inserirsi nelle molteplici opportunità di sviluppo da esso offerte. I processi di globalizzazione, adeguatamente concepiti e gestiti, offrono la possibilità di una grande redistribuzione della ricchezza a livello planetario come in precedenza non era mai avvenuto; se mal gestiti, possono invece far crescere povertà e disuguaglianza, nonché contagiare con una crisi l'intero mondo. Bisogna correggerne le disfunzioni, anche gravi, che introducono nuove divisioni tra i popoli e dentro i popoli e fare in modo che la redistribuzione della ricchezza non avvenga con una redistribuzione della povertà o addirittura con una sua accentuazione, come una cattiva gestione della situazione attuale potrebbe farci

temere. Per molto tempo si è pensato che i popoli poveri dovessero rimanere ancorati a un prefissato stadio di sviluppo e dovessero accontentarsi della filantropia dei popoli sviluppati. Contro questa mentalità ha preso posizione Paolo VI nella *Populorum progressio*. Oggi le forze materiali utilizzabili per far uscire quei popoli dalla miseria sono potenzialmente maggiori di un tempo, ma di esse hanno finito per avvalersi prevalentemente gli stessi popoli dei Paesi sviluppati, che hanno potuto sfruttare meglio il processo di liberalizzazione dei movimenti di capitali e del lavoro. La diffusione delle sfere di benessere a livello mondiale non va, dunque, frenata con progetti egoistici, protezionistici o dettati da interessi particolari. Infatti il coinvolgimento dei Paesi emergenti o in via di sviluppo, permette oggi di meglio gestire la crisi. La transizione insita nel processo di globalizzazione presenta grandi difficoltà e pericoli, che potranno essere superati solo se si saprà prendere coscienza di quell'anima antropologica ed etica, che dal profondo spinge la globalizzazione stessa verso traguardi di umanizzazione solidale. Purtroppo tale anima è spesso soverchiata e compressa da prospettive etico-culturali di impostazione individualistica e utilitaristica. La globalizzazione è fenomeno multidimensionale e polivalente, che esige di essere colto nella diversità e nell'unità di tutte le sue dimensioni, compresa quella teologica. Ciò consentirà di vivere ed orientare la globalizzazione dell'umanità in termini di relazionalità, di comunione e di condivisione.

CAPITOLO QUARTO

SVILUPPO DEI POPOLI, DIRITTI E DOVERI, AMBIENTE

43. «La solidarietà universale, che è un fatto e per noi un beneficio, è altresì un dovere»¹⁰⁵. Molte persone, oggi, tendono a coltivare la pretesa di non dover niente a nessuno, tranne che a se stesse. Ritengono di essere titolari solo di diritti e incontrano spesso forti ostacoli a maturare una responsabilità per il proprio e l'altrui sviluppo integrale. Per questo è importante sollecitare una nuova riflessione su come i diritti presuppongano doveri senza i quali si trasformano

in arbitrio¹⁰⁶. Si assiste oggi a una pesante contraddizione. Mentre, per un verso, si rivendicano presunti diritti, di carattere arbitrario e voluttuario, con la pretesa di vederli riconosciuti e promossi dalle strutture pubbliche, per l'altro verso, vi sono diritti elementari e fondamentali disconosciuti e violati nei confronti di tanta parte dell'umanità¹⁰⁷. Si è spesso notata una relazione tra la rivendicazione del diritto al superfluo o addirittura alla trasgressione e al vizio, nelle società

¹⁰⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze Sociali* (27 aprile 2001): *Insegnamenti* XXIV/1 (2001), 800.

¹⁰⁵ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 17: Lc., 265-266.

¹⁰⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* 2003, 5: AAS 95 (2003), 343.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*

opulente, e la mancanza di cibo, di acqua potabile, di istruzione di base o di cure sanitarie elementari in certe regioni del mondo del sottosviluppo e anche nelle periferie di grandi metropoli. La relazione sta nel fatto che i diritti individuali, svincolati da un quadro di doveri che conferisca loro un senso compiuto, impazziscono e alimentano una spirale di richieste praticamente illimitata e priva di criteri. L'aspirazione dei diritti sfocia nella dimenticanza dei doveri. I doveri delimitano i diritti perché rimandano al quadro antropologico ed etico entro la cui verità anche questi ultimi si inseriscono e così non diventano arbitrio. Per questo motivo i doveri rafforzano i diritti e propongono la loro difesa e promozione come un impegno da assumere a servizio del bene. Se, invece, i diritti dell'uomo trovano il proprio fondamento solo nelle deliberazioni di un'assemblea di cittadini, essi possono essere cambiati in ogni momento e, quindi, il dovere di rispettarli e perseguirli si allenta nella coscienza comune. I Governi e gli Organismi internazionali possono allora dimenticare l'oggettività e l'«indisponibilità» dei diritti. Quando ciò avviene, il vero sviluppo dei popoli è messo in pericolo¹⁰⁸. Comportamenti simili compromettono l'autorevolezza degli Organismi internazionali, soprattutto agli occhi dei Paesi maggiormente bisognosi di sviluppo. Questi, infatti, richiedono che la Comunità Internazionale assuma come un dovere l'aiutarli a essere «artefici del loro destino»¹⁰⁹, ossia ad assumersi a loro volta dei doveri. *La condivisione dei doveri reciproci mobilita assai più della sola rivendicazione di diritti.*

44. La concezione dei diritti e dei doveri nello sviluppo deve tener conto anche delle problematiche connesse con la *crescita demografica*. Si tratta di un aspetto molto importante del vero sviluppo, perché concerne i valori irrinunciabili della vita e della famiglia¹¹⁰. Considerare l'aumento della popolazione come causa prima del sottosviluppo è scorretto, anche dal punto di vista economico: basti pensare, da una parte, all'importante diminuzione della mortalità infantile e al prolungamento della vita media che si registrano nei Paesi economicamente sviluppati; dall'altra, ai segni di crisi rilevabili nelle società in cui si registra un preoccupante calo della natalità. Resta ovviamente doveroso prestare la debita

attenzione a una procreazione responsabile, che costituisce, tra l'altro, un fattivo contributo allo sviluppo umano integrale. La Chiesa, che ha a cuore il vero sviluppo dell'uomo, gli raccomanda il pieno rispetto dei valori umani anche nell'esercizio della sessualità: non la si può ridurre a mero fatto edonistico e ludico, così come l'educazione sessuale non si può ridurre a un'istruzione tecnica, con l'unica preoccupazione di difendere gli interessati da eventuali contagi o dal «rischio» procreativo. Ciò equivarrebbe a impoverire e disattendere il significato profondo della sessualità, che deve invece essere riconosciuto e assunto con responsabilità tanto dalla persona quanto dalla comunità. La responsabilità vieta infatti sia di considerare la sessualità una semplice fonte di piacere, sia di regolarla con politiche di forzata pianificazione delle nascite. In ambedue i casi si è in presenza di concezioni e di politiche materialistiche, nelle quali le persone finiscono per subire varie forme di violenza. A tutto ciò si deve opporre la competenza primaria delle famiglie in questo campo¹¹¹, rispetto allo Stato e alle sue politiche restrittive, nonché una appropriata educazione dei genitori.

L'apertura moralmente responsabile alla vita è una ricchezza sociale ed economica. Grandi Nazioni hanno potuto uscire dalla miseria anche grazie al grande numero e alle capacità dei loro abitanti. Al contrario, Nazioni un tempo floride conoscono ora una fase di incertezza e in qualche caso di declino proprio a causa della denatalità, problema cruciale per le società di avanzato benessere. La diminuzione delle nascite, talvolta al di sotto del cosiddetto «indice di sostituzione», mette in crisi anche i sistemi di assistenza sociale, ne aumenta i costi, contrae l'accantonamento di risparmio e di conseguenza le risorse finanziarie necessarie agli investimenti, riduce la disponibilità di lavoratori qualificati, restringe il bacino dei «cervelli» a cui attingere per le necessità della Nazione. Inoltre, le famiglie di piccola, e talvolta piccolissima, dimensione corrono il rischio di impoverire le relazioni sociali, e di non garantire forme efficaci di solidarietà. Sono situazioni che presentano sintomi di scarsa fiducia nel futuro come pure di stanchezza morale. Diventa così una necessità sociale, e perfino economica, proporre ancora alle nuove generazioni la bellezza della famiglia e del matrimonio, la rispondenza di tali istituzioni alle esigenze più

¹⁰⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2007*, 13: L.c., 781-782.

¹⁰⁹ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 65: L.c., 289.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 36-37: L.c., 275-276.

¹¹¹ Cfr. *Ibid.*, 37: L.c., 275-276.

profonde del cuore e della dignità della persona. In questa prospettiva, gli Stati sono chiamati a *varare politiche che promuovano la centralità e l'integrità della famiglia*, fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna, prima e vitale cellula della società¹¹², facendosi carico anche dei suoi problemi economici e fiscali, nel rispetto della sua natura relazionale.

45. Rispondere alle esigenze morali più profonde della persona ha anche importanti e benefiche ricadute sul piano economico. *L'economia infatti ha bisogno dell'etica per il suo corretto funzionamento*; non di un'etica qualsiasi, bensì di un'etica amica della persona. Oggi si parla molto di etica in campo economico, finanziario, aziendale. Nascono Centri di studio e percorsi formativi di *business ethics*; si diffonde nel mondo sviluppato il sistema delle certificazioni etiche, sulla scia del movimento di idee nato intorno alla responsabilità sociale dell'impresa. Le banche propongono conti e fondi di investimento cosiddetti «etici». Si sviluppa una «finanza etica», soprattutto mediante il microcredito e, più in generale, la microfinanza. Questi processi suscitano apprezzamento e meritano un ampio sostegno. I loro effetti positivi si fanno sentire anche nelle aree meno sviluppate della terra. È bene, tuttavia, elaborare anche un valido criterio di discernimento, in quanto si nota un certo abuso dell'aggettivo «etico» che, adoperato in modo generico, si presta a designare contenuti anche molto diversi, al punto da far passare sotto la sua copertura decisioni e scelte contrarie alla giustizia e al vero bene dell'uomo.

Molto, infatti, dipende dal sistema morale di riferimento. Su questo argomento la dottrina sociale della Chiesa ha un suo specifico apporto da dare, che si fonda sulla creazione dell'uomo «ad immagine di Dio» (*Gen* 1, 27), un dato da cui discende l'inviolabile dignità della persona umana, come anche il trascendente valore delle norme morali naturali. Un'etica economica che prescindesse da questi due pilastri rischierebbe inevitabilmente di perdere la propria connotazione e di prestarsi a strumentalizzazioni; più precisamente essa rischierebbe di diventare funzionale ai sistemi economico-finanziari esistenti, anziché correttiva delle loro disfunzioni. Tra l'altro, finirebbe anche per giustificare il finanziamento di progetti che etici non sono. Bisogna, poi, non ricorrere alla parola «etica» in modo

ideologicamente discriminatorio, lasciando intendere che non sarebbero etiche le iniziative che non si fregiassero formalmente di questa qualifica. Occorre adoperarsi – l'osservazione è qui essenziale! – non solamente perché nascano settori o segmenti «etici» dell'economia o della finanza, ma perché l'intera economia e l'intera finanza siano etiche e lo siano non per un'eticizzazione dall'esterno, ma per il rispetto di esigenze intrinseche alla loro stessa natura. Parla con chiarezza, a questo riguardo, la dottrina sociale della Chiesa, che ricorda come l'economia, con tutte le sue branche, sia un settore dell'attività umana¹¹³.

46. Considerando le tematiche relative al *rapporto tra impresa ed etica*, nonché l'evoluzione che il sistema produttivo sta compiendo, sembra che la distinzione finora invalsa tra imprese finalizzate al profitto (*profit*) e organizzazioni non finalizzate al profitto (*non profit*) non sia più in grado di dar conto completo della realtà, né di orientare efficacemente il futuro. In questi ultimi decenni è andata emergendo un'ampia area intermedia tra le due tipologie di imprese. Essa è costituita da imprese tradizionali, che però sottoscrivono dei patti di aiuto ai Paesi arretrati; da fondazioni che sono espressione di singole imprese; da gruppi di imprese aventi scopi di utilità sociale; dal variegato mondo dei soggetti della cosiddetta economia civile e di comunione. Non si tratta solo di un «terzo settore», ma di una nuova ampia realtà composita, che coinvolge il privato e il pubblico e che non esclude il profitto, ma lo considera strumento per realizzare finalità umane e sociali. Il fatto che queste imprese distribuiscano o meno gli utili oppure che assumano l'una o l'altra delle configurazioni previste dalle norme giuridiche diventa secondario rispetto alla loro disponibilità a concepire il profitto come uno strumento per raggiungere finalità di umanizzazione del mercato e della società. È auspicabile che queste nuove forme di impresa trovino in tutti i Paesi anche adeguata configurazione giuridica e fiscale. Esse, senza nulla togliere all'importanza e all'utilità economica e sociale delle forme tradizionali di impresa, fanno evolvere il sistema verso una più chiara e compiuta assunzione dei doveri da parte dei soggetti economici. Non solo. *È la stessa pluralità delle forme istituzionali di impresa a generare un mercato più civile e al tempo stesso più competitivo.*

¹¹² Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, 11.

¹¹³ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 14: L.c., 264; Lett. Enc. *Centesimus annus*, 32: L.c., 832-833.

47. Il potenziamento delle diverse tipologie di imprese e, in particolare, di quelle capaci di concepire il profitto come uno strumento per raggiungere finalità di umanizzazione del mercato e delle società, deve essere perseguito anche nei Paesi che soffrono di esclusione o di emarginazione dai circuiti dell'economia globale, dove è molto importante procedere con progetti di sussidiarietà opportunamente concepita e gestita che tendano a potenziare i diritti, prevedendo però sempre anche l'assunzione di corrispettive responsabilità. Negli *interventi per lo sviluppo* va fatto salvo il principio della *centralità della persona umana*, la quale è il soggetto che deve assumersi primariamente il dovere dello sviluppo. L'interesse principale è il miglioramento delle situazioni di vita delle persone concrete di una certa regione, affinché possano assolvere a quei doveri che attualmente l'indigenza non consente loro di onorare. La sollecitudine non può mai essere un atteggiamento astratto. I programmi di sviluppo, per poter essere adattati alle singole situazioni, devono avere caratteristiche di flessibilità; e le persone beneficiarie dovrebbero essere coinvolte direttamente nella loro progettazione e rese protagoniste della loro attuazione. È anche necessario applicare i criteri della progressione e dell'accompagnamento – compreso il monitoraggio dei risultati –, perché non ci sono ricette universalmente valide. Molto dipende dalla concreta gestione degli interventi. «Artefici del loro proprio sviluppo, i popoli ne sono i primi responsabili. Ma non potranno realizzarlo nell'isolamento»¹¹⁴. Oggi, con il consolidamento del processo di progressiva integrazione del pianeta, questo ammonimento di Paolo VI è ancor più valido. Le dinamiche di inclusione non hanno nulla di meccanico. Le soluzioni vanno calibrate sulla vita dei popoli e delle persone concrete, sulla base di una valutazione prudentiale di ogni situazione. Accanto ai macroprogetti servono i microprogetti e, soprattutto, serve la mobilitazione fattiva di tutti i soggetti della società civile, tanto delle persone giuridiche quanto delle persone fisiche.

La *cooperazione internazionale* ha bisogno di persone che condividano il processo di sviluppo economico e umano, mediante la solidarietà della presenza, dell'accompagnamento, della formazione e del rispetto. Da questo punto di vista, gli stessi Organismi internazionali dovrebbero inter-

rogarsi sulla reale efficacia dei loro apparati burocratici e amministrativi, spesso troppo costosi. Capita talvolta che chi è destinatario degli aiuti diventi funzionale a chi lo aiuta e che i poveri servano a mantenere in vita dispendiose organizzazioni burocratiche che riservano per la propria conservazione percentuali troppo elevate di quelle risorse che invece dovrebbero essere destinate allo sviluppo. In questa prospettiva, sarebbe auspicabile che tutti gli Organismi internazionali e le Organizzazioni non governative si impegnassero a una piena trasparenza, informando i donatori e l'opinione pubblica circa la percentuale dei fondi ricevuti destinata ai programmi di cooperazione, circa il vero contenuto di tali programmi, e infine circa la composizione delle spese dell'istituzione stessa.

48. Il tema dello sviluppo è oggi fortemente collegato anche ai doveri che nascono dal *rapporto dell'uomo con l'ambiente naturale*. Questo è stato donato da Dio a tutti, e il suo uso rappresenta per noi una responsabilità verso i poveri, le generazioni future e l'umanità intera. Se la natura, e per primo l'essere umano, vengono considerati come frutto del caso o del determinismo evolutivo, la consapevolezza della responsabilità si attenua nelle coscienze. Nella natura il credente riconosce il meraviglioso risultato dell'intervento creativo di Dio, che l'uomo può responsabilmente utilizzare per soddisfare i suoi legittimi bisogni – materiali e immateriali – nel rispetto degli intrinseci equilibri del creato stesso. Se tale visione viene meno, l'uomo finisce o per considerare la natura un tabù intoccabile o, al contrario, per abusarne. Ambedue questi atteggiamenti non sono conformi alla visione cristiana della natura, frutto della creazione di Dio.

La natura è espressione di un disegno di amore e di verità. Essa ci precede e ci è donata da Dio come ambiente di vita. Ci parla del Creatore (cfr. *Rm* 1, 20) e del suo amore per l'umanità. È destinata ad essere «ricapitolata» in Cristo alla fine dei tempi (cfr. *Ef* 1, 9-10; *Col* 1, 19-20). Anch'essa, quindi, è una «vocazione»¹¹⁵. La natura è a nostra disposizione non come «un mucchio di rifiuti sparsi a caso»¹¹⁶, bensì come un dono del Creatore che ne ha disegnato gli ordinamenti intrinseci, affinché l'uomo ne tragga gli orientamenti doverosi per «custodirla e coltivarla» (*Gen* 2, 15). Ma bisogna anche sottolineare

¹¹⁴ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 77: *L.c.*, 295.

¹¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1990*, 6: AAS 82 (1990), 150.

¹¹⁶ ERACLITO DI EFESO (Efeso 535 a.C. ca. - 475 a.C. ca.), Frammento 22B124, in H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1952°.

che è contrario al vero sviluppo considerare la natura più importante della stessa persona umana. Questa posizione induce ad atteggiamenti neopagani o di nuovo panteismo: dalla sola natura, intesa in senso puramente naturalistico, non può derivare la salvezza per l'uomo. Peraltro, bisogna anche rifiutare la posizione contraria, che mira alla sua completa tecnicizzazione, perché l'ambiente naturale non è solo materia di cui disporre a nostro piacimento, ma opera mirabile del Creatore, recante in sé una "grammatica" che indica finalità e criteri per un utilizzo sapiente, non strumentale e arbitrario. Oggi molti danni allo sviluppo provengono proprio da queste concezioni distorte. Ridurre completamente la natura ad un insieme di semplici dati di fatto finisce per essere fonte di violenza nei confronti dell'ambiente e addirittura per motivare azioni irrispettose verso la stessa natura dell'uomo. Questa, in quanto costituita non solo di materia ma anche di spirito e, come tale, essendo ricca di significati e di fini trascendenti da raggiungere, ha un carattere normativo anche per la cultura. L'uomo interpreta e modella l'ambiente naturale mediante la cultura, la quale a sua volta viene orientata mediante la libertà responsabile, attenta ai dettami della legge morale. I progetti per uno sviluppo umano integrale non possono pertanto ignorare le generazioni successive, ma devono essere improntati a *solidarietà e a giustizia intergenerazionali*, tenendo conto di molteplici ambiti: l'ecologico, il giuridico, l'economico, il politico, il culturale¹¹⁷.

49. Le questioni legate alla cura e alla salvaguardia dell'ambiente devono oggi tenere in debita considerazione le *problematiche energetiche*. L'accaparramento delle risorse energetiche non rinnovabili da parte di alcuni Stati, gruppi di potere e imprese costituisce, infatti, un grave impedimento per lo sviluppo dei Paesi poveri. Questi non hanno i mezzi economici né per accedere alle esistenti fonti energetiche non rinnovabili né per finanziare la ricerca di fonti nuove e alternative. L'incetta delle risorse naturali, che in molti casi si trovano proprio nei Paesi poveri, genera sfruttamento e frequenti conflitti tra le Nazioni e al loro interno. Tali conflitti si combattono spesso proprio sul suolo di quei Paesi, con pesanti bilanci in termini di morte, distruzione e ulteriore degrado. La Comunità Internazionale ha il compito imprescindibile di trovare le strade istituzionali per disciplinare lo sfruttamento delle

risorse non rinnovabili, con la partecipazione anche dei Paesi poveri, in modo da pianificare insieme il futuro.

Anche su questo fronte vi è l'*urgente necessità morale di una rinnovata solidarietà*, specialmente nei rapporti tra i Paesi in via di sviluppo e i Paesi altamente industrializzati¹¹⁸. Le società tecnologicamente avanzate possono e devono diminuire il proprio fabbisogno energetico sia perché le attività manifatturiere evolvono, sia perché tra i loro cittadini si diffonde una sensibilità ecologica maggiore. Si deve inoltre aggiungere che oggi è realizzabile un miglioramento dell'efficienza energetica ed è al tempo stesso possibile far avanzare la ricerca di energie alternative. È però anche necessaria una ridistribuzione planetaria delle risorse energetiche, in modo che anche i Paesi che ne sono privi possano accedervi. Il loro destino non può essere lasciato nelle mani del primo arrivato o alla logica del più forte. Si tratta di problemi rilevanti che, per essere affrontati in modo adeguato, richiedono da parte di tutti la responsabile presa di coscienza delle conseguenze che si riverberanno sulle nuove generazioni, soprattutto sui moltissimi giovani presenti nei popoli poveri, i quali «reclamano la parte attiva che loro spetta nella costruzione d'un mondo migliore»¹¹⁹.

50. Questa responsabilità è globale, perché non concerne solo l'energia, ma tutto il creato, che non dobbiamo lasciare alle nuove generazioni depauperato delle sue risorse. All'uomo è lecito esercitare un *governo responsabile sulla natura* per custodirla, metterla a profitto e coltivarla anche in forme nuove e con tecnologie avanzate in modo che essa possa degnamente accogliere e nutrire la popolazione che la abita. C'è spazio per tutti su questa nostra terra: su di essa l'intera famiglia umana deve trovare le risorse necessarie per vivere dignitosamente, con l'aiuto della natura stessa, dono di Dio ai suoi figli, e con l'impegno del proprio lavoro e della propria inventiva. Dobbiamo però avvertire come dovere gravissimo quello di consegnare la terra alle nuove generazioni in uno stato tale che anch'esse possano degnamente abitarla e ulteriormente coltivarla. Ciò implica l'impegno di decidere insieme, «dopo aver ponderato responsabilmente la strada da percorrere, con l'obiettivo di rafforzare quell'*alleanza tra essere umano e ambiente* che deve essere specchio dell'amore

¹¹⁷ Cfr. *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, nn. 451-487.

¹¹⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1990*, 10: *I.c.*, 152-153.

¹¹⁹ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 65: *I.c.*, 289.

creatore di Dio, dal quale proveniamo e verso il quale siamo in cammino»¹²⁰. È auspicabile che la Comunità Internazionale e i singoli Governi sappiano contrastare in maniera efficace le modalità d'utilizzo dell'ambiente che risultino ad esso dannose. È altresì doveroso che vengano intrapresi, da parte delle autorità competenti, tutti gli sforzi necessari affinché i costi economici e sociali derivanti dall'uso delle risorse ambientali comuni siano riconosciuti in maniera trasparente e siano pienamente supportati da coloro che ne usufruiscono e non da altre popolazioni o dalle generazioni future: la protezione dell'ambiente, delle risorse e del clima richiede che tutti i responsabili internazionali agiscano congiuntamente e dimostrino prontezza ad operare in buona fede, nel rispetto della legge e della solidarietà nei confronti delle regioni più deboli del pianeta¹²¹. Uno dei maggiori compiti dell'economia è proprio il più efficiente uso delle risorse, non l'abuso, tenendo sempre presente che la nozione di efficienza non è assiologicamente neutrale.

51. *Le modalità con cui l'uomo tratta l'ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso, e viceversa.* Ciò richiama la società odierna a rivedere seriamente il suo stile di vita che, in molte parti del mondo, è incline all'edonismo e al consumismo, restando indifferente ai danni che ne derivano¹²². È necessario un effettivo cambiamento di mentalità che ci induca ad adottare nuovi stili di vita, «nei quali la ricerca del vero, del bello e del buono e la comunione con gli altri uomini per una crescita comune siano gli elementi che determinano le scelte dei consumi, dei risparmi e degli investimenti»¹²³. Ogni lesione della solidarietà e dell'amicizia civica provoca danni ambientali, così come il degrado ambientale, a sua volta, provoca insoddisfazione nelle relazioni sociali. La natura, specialmente nella nostra epoca, è talmente integrata nelle dinamiche sociali e culturali da non costituire quasi più una variabile indipendente. La desertificazione e l'impovertimento produttivo di alcune aree agricole sono anche frutto dell'impovertimento delle popolazioni che le abitano e della loro arretratezza. Incentivando lo sviluppo economico e culturale di quelle popolazioni, si tutela anche la

natura. Inoltre, quante risorse naturali sono devastate dalle guerre! La pace dei popoli e tra i popoli permetterebbe anche una maggiore salvaguardia della natura. L'accaparramento delle risorse, specialmente dell'acqua, può provocare gravi conflitti tra le popolazioni coinvolte. Un pacifico accordo sull'uso delle risorse può salvaguardare la natura e, contemporaneamente, il benessere delle società interessate.

La Chiesa ha una responsabilità per il creato e deve far valere questa responsabilità anche in pubblico. E facendolo deve difendere non solo la terra, l'acqua e l'aria come doni della creazione appartenenti a tutti. Deve proteggere soprattutto l'uomo contro la distruzione di se stesso. È necessario che ci sia qualcosa come un'ecologia dell'uomo, intesa in senso giusto. Il degrado della natura è infatti strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: *quando l'«ecologia umana»¹²⁴ è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio.* Come le virtù umane sono tra loro comunicanti, tanto che l'indebolimento di una espone a rischio anche le altre, così il sistema ecologico si regge sul rispetto di un progetto che riguarda sia la sana convivenza in società sia il buon rapporto con la natura.

Per salvaguardare la natura non è sufficiente intervenire con incentivi o disincentivi economici e nemmeno basta un'istruzione adeguata. Sono, questi, strumenti importanti, ma *il problema decisivo è la complessiva tenuta morale della società.* Se non si rispetta il diritto alla vita e alla morte naturale, se si rende artificiale il concepimento, la gestazione e la nascita dell'uomo, se si sacrificano embrioni umani alla ricerca, la coscienza comune finisce per perdere il concetto di ecologia umana e, con esso, quello di ecologia ambientale. È una contraddizione chiedere alle nuove generazioni il rispetto dell'ambiente naturale, quando l'educazione e le leggi non le aiutano a rispettare se stesse. Il libro della natura è uno e indivisibile, sul versante dell'ambiente come sul versante della vita, della sessualità, del matrimonio, della famiglia, delle relazioni sociali, in una parola dello sviluppo umano integrale. I doveri che abbiamo verso l'ambiente si collegano con i doveri che abbiamo verso la persona considerata in se

¹²⁰ BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2008*, 7: AAS 100 (2008), 41.

¹²¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite* (18 aprile 2008): *Insegnamenti IV/1* (2008), 618-626.

¹²² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1990*, 13: L.c., 154-155.

¹²³ Lett. Enc. *Centesimus annus*, 36: L.c., 838-840.

¹²⁴ *Ibid.*, 38: L.c., 840-841; cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2007*, 8: L.c., 779.

stessa e in relazione con gli altri. Non si possono esigere gli uni e conculcare gli altri. Questa è una grave antinomia della mentalità e della prassi odierna, che avvilisce la persona, sconvolge l'ambiente e danneggia la società.

52. La verità e l'amore che essa dischiude non si possono produrre, si possono solo accogliere. La loro fonte ultima non è, né può essere, l'uomo, ma Dio, ossia Colui che è Verità e Amore. Questo principio è assai importante per

la società e per lo sviluppo, in quanto né l'una né l'altro possono essere solo prodotti umani; la stessa vocazione allo sviluppo delle persone e dei popoli non si fonda su una semplice deliberazione umana, ma è inscritta in un piano che ci precede e che costituisce per tutti noi un dovere che deve essere liberamente accolto. Ciò che ci precede e che ci costituisce – l'Amore e la Verità sussistenti – ci indica che cosa sia il bene e in che cosa consista la nostra felicità. *Ci indica quindi la strada verso il vero sviluppo.*

CAPITOLO QUINTO

LA COLLABORAZIONE DELLA FAMIGLIA UMANA

53. Una delle più profonde povertà che l'uomo può sperimentare è la solitudine. A ben vedere anche le altre povertà, comprese quelle materiali, nascono dall'isolamento, dal non essere amati o dalla difficoltà di amare. Le povertà spesso sono generate dal rifiuto dell'amore di Dio, da un'originaria tragica chiusura in se medesimo dell'uomo, che pensa di bastare a se stesso, oppure di essere solo un fatto insignificante e passeggero, uno «straniero» in un universo costituitosi per caso. L'uomo è alienato quando è solo o si stacca dalla realtà, quando rinuncia a pensare e a credere in un Fondamento¹²⁵. L'umanità intera è alienata quando si affida a progetti solo umani, a ideologie ed a utopie false¹²⁶. Oggi l'umanità appare molto più interattiva di ieri: questa maggiore vicinanza si deve trasformare in vera comunione. *Lo sviluppo dei popoli dipende soprattutto dal riconoscimento di essere una sola famiglia*, che collabora in vera comunione ed è costituita da soggetti che non vivono semplicemente l'uno accanto all'altro¹²⁷.

Paolo VI notava che «il mondo soffre per mancanza di pensiero»¹²⁸. L'affermazione contiene una constatazione, ma soprattutto un auspicio: serve un nuovo slancio del pensiero per comprendere meglio le implicazioni del nostro

essere una famiglia; l'interazione tra i popoli del pianeta ci sollecita a questo slancio, affinché l'integrazione avvenga nel segno della solidarietà¹²⁹ piuttosto che della marginalizzazione. Un simile pensiero obbliga ad un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*. Si tratta di un impegno che non può essere svolto dalle sole scienze sociali, in quanto richiede l'apporto di saperi come la metafisica e la teologia, per cogliere in maniera illuminata la dignità trascendente dell'uomo.

La creatura umana, in quanto di natura spirituale, si realizza nelle relazioni interpersonali. Più le vive in modo autentico, più matura anche la propria identità personale. Non è isolandosi che l'uomo valorizza se stesso, ma ponendosi in relazione con gli altri e con Dio. L'importanza di tali relazioni diventa quindi fondamentale. Ciò vale anche per i popoli. È, quindi, molto utile al loro sviluppo una visione metafisica della relazione tra le persone. A questo riguardo, la ragione trova ispirazione e orientamento nella rivelazione cristiana, secondo la quale la comunità degli uomini non assorbe in sé la persona annientandone l'autonomia, come accade nelle varie forme di totalitarismo, ma la valorizza ulteriormente, perché il rapporto tra persona e comunità

¹²⁵ Cfr. Lett. Enc. *Centesimus annus*, 41: l.c., 843-845.

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*

¹²⁷ Cfr. Lett. Enc. *Evangelium vitae*, 20: l.c., 422-424.

¹²⁸ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 85: l.c., 298-299.

¹²⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1998*, 3: AAS 90 (1998), 150; Id., *Discorso ai Membri della Fondazione "Centesimus Annus"* (9 maggio 1998), 2: *Insegnamenti XXI/1* (1998), 873-874; Id., *Discorso alle Autorità Civili e Politiche e al Corpo Diplomatico durante l'incontro nel "Wiener Hofburg"* (20 giugno 1998), 8: *Insegnamenti XXI/1* (1998), 1435-1436; Id., *Messaggio al Rettore Magnifico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore nella ricorrenza annuale della Giornata* (5 maggio 2000), 6: *Insegnamenti XXIII/1* (2000), 759-760.

è di un tutto verso un altro tutto¹³⁰. Come la comunità familiare non annulla in sé le persone che la compongono e come la Chiesa stessa valorizza pienamente la «nuova creatura» (Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17) che con il Battesimo si inserisce nel suo Corpo vivo, così anche l'unità della famiglia umana non annulla in sé le persone, i popoli e le culture, ma li rende più trasparenti l'uno verso l'altro, maggiormente uniti nelle loro legittime diversità.

54. Il tema dello sviluppo coincide con quello dell'inclusione relazionale di tutte le persone e di tutti i popoli nell'unica comunità della famiglia umana, che si costruisce nella solidarietà sulla base dei fondamentali valori della giustizia e della pace. Questa prospettiva trova un'illuminazione decisiva nel rapporto tra le Persone della Trinità nell'unica Sostanza divina. La Trinità è assoluta unità, in quanto le tre divine Persone sono relazionalità pura. La trasparenza reciproca tra le Persone divine è piena e il legame dell'una con l'altra totale, perché costituiscono un'assoluta unità e unicità. Dio vuole associare anche noi a questa realtà di comunione: «Perché siano come noi una cosa sola» (Gv 17, 22). Di questa unità la Chiesa è segno e strumento¹³¹. Anche le relazioni tra gli uomini lungo la storia non hanno che da trarre vantaggio dal riferimento a questo divino Modello. In particolare, *alla luce del mistero rivelato della Trinità* si comprende che la vera apertura non significa dispersione centrifuga, ma compenetrazione profonda. Questo risulta anche dalle comuni esperienze umane dell'amore e della verità. Come l'amore sacramentale tra i coniugi li unisce spiritualmente in «una carne sola» (Gen 2, 24; Mt 19, 5; Ef 5, 31) e da due che erano fa di loro un'unità relazionale e reale, analogamente la verità unisce gli spiriti tra loro e li fa pensare all'unisono, attirandoli e unendoli in sé.

55. La rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'humanum in cui la relazionalità è

elemento essenziale. Anche altre culture e altre religioni insegnano la fratellanza e la pace e, quindi, sono di grande importanza per lo sviluppo umano integrale. Non mancano, però, atteggiamenti religiosi e culturali in cui non si assume pienamente il principio dell'amore e della verità e si finisce così per frenare il vero sviluppo umano o addirittura per impedirlo. Il mondo di oggi è attraversato da alcune culture a sfondo religioso, che non impegnano l'uomo alla comunione, ma lo isolano nella ricerca del benessere individuale, limitandosi a gratificarne le attese psicologiche. Anche una certa proliferazione di percorsi religiosi di piccoli gruppi, o addirittura di singole persone, e il sincretismo religioso possono essere fattori di dispersione e di disimpegno. Un possibile effetto negativo del processo di globalizzazione è la tendenza a favorire tale sincretismo¹³², alimentando forme di «religione» che estraniavano le persone le une dalle altre anziché farle incontrare e le allontanano dalla realtà. Contemporaneamente, permangono talora retaggi culturali e religiosi che ingessano la società in caste sociali statiche, in credenze magiche irrispettose della dignità della persona, in atteggiamenti di soggezione a forze occulte. In questi contesti, l'amore e la verità trovano difficoltà ad affermarsi, con danno per l'autentico sviluppo.

Per questo motivo, se è vero, da un lato, che lo sviluppo ha bisogno delle religioni e delle culture dei diversi popoli, resta pure vero, dall'altro, che è necessario un adeguato discernimento. La libertà religiosa non significa indifferentismo religioso e non comporta che tutte le religioni siano uguali¹³³. Il discernimento circa il contributo delle culture e delle religioni si rende necessario per la costruzione della comunità sociale nel rispetto del bene comune soprattutto per chi esercita il potere politico. Tale discernimento dovrà basarsi sul criterio della carità e della verità. Siccome è in gioco lo sviluppo delle persone e dei popoli, esso terrà conto della possibilità di emancipazione e di inclusione nell'ottica di una comunità umana veramente universale. «Tutto l'uomo e tutti gli uomini» è criterio per valutare anche le

¹³⁰ Secondo SAN TOMMASO «ratio partis contrariatur rationi personae» in III Sent. d. 5, 3, 2.; anche: «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua» in Summa Theologiae I-II, q. 21, a. 4, ad 3um.

¹³¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. sulla Chiesa *Lumen gentium*, 1.

¹³² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla seduta pubblica delle Pontificie Accademie di Teologia e di San Tommaso d'Aquino* (8 novembre 2001), 3: *Insegnamenti* XXIV/2 (2001), 676-677.

¹³³ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa *Dominus Iesus* (6 agosto 2000), 22: AAS 92 (2000), 763-764; Id., Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica (24 novembre 2002), 8: AAS 96 (2004), 369-370.

culture e le religioni. Il Cristianesimo, religione del «Dio dal volto umano»¹³⁴, porta in se stesso un simile criterio.

56. La religione cristiana e le altre religioni possono dare il loro apporto allo sviluppo *solo se Dio trova un posto anche nella sfera pubblica*, con specifico riferimento alle dimensioni culturale, sociale, economica e, in particolare, politica. La dottrina sociale della Chiesa è nata per rivendicare questo «statuto di cittadinanza»¹³⁵ della religione cristiana. La negazione del diritto a professare pubblicamente la propria religione e ad operare perché le verità della fede informino di sé anche la vita pubblica comporta conseguenze negative sul vero sviluppo. L'esclusione della religione dall'ambito pubblico come, per altro verso, il fondamentalismo religioso, impediscono l'incontro tra le persone e la loro collaborazione per il progresso dell'umanità. La vita pubblica si impoverisce di motivazioni e la politica assume un volto opprimente e aggressivo. I diritti umani rischiano di non essere rispettati o perché vengono privati del loro fondamento trascendente o perché non viene riconosciuta la libertà personale. Nel laicismo e nel fondamentalismo si perde la possibilità di un dialogo fecondo e di una proficua collaborazione tra la ragione e la fede religiosa. *La ragione ha sempre bisogno di essere purificata dalla fede*, e questo vale anche per la ragione politica, che non deve credersi onnipotente. A sua volta, *la religione ha sempre bisogno di venire purificata dalla ragione* per mostrare il suo autentico volto umano. La rottura di questo dialogo comporta un costo molto gravoso per lo sviluppo dell'umanità.

57. Il dialogo fecondo tra fede e ragione non può che rendere più efficace l'opera della carità nel sociale e costituisce la cornice più appropriata per incentivare la *collaborazione fraterna tra credenti e non credenti* nella condivisa prospettiva di lavorare per la giustizia e la pace dell'umanità. Nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* i Padri conciliari affermavano: «Credenti e non credenti sono generalmente d'accordo nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve

essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice»¹³⁶. Per i credenti, il mondo non è frutto del caso né della necessità, ma di un progetto di Dio. Nasce di qui il dovere che i credenti hanno di unire i loro sforzi con tutti gli uomini e le donne di buona volontà di altre religioni o non credenti, affinché questo nostro mondo corrisponda effettivamente al progetto divino: vivere come una famiglia, sotto lo sguardo del Creatore. Manifestazione particolare della carità e criterio guida per la collaborazione fraterna di credenti e non credenti è senz'altro il *principio di sussidiarietà*¹³⁷, espressione dell'inalienabile libertà umana. La sussidiarietà è prima di tutto un aiuto alla persona, attraverso l'autonomia dei corpi intermedi. Tale aiuto viene offerto quando la persona e i soggetti sociali non riescono a fare da sé e implica sempre finalità emancipatrici, perché favorisce la libertà e la partecipazione in quanto assunzione di responsabilità. La sussidiarietà rispetta la dignità della persona, nella quale vede un soggetto sempre capace di dare qualcosa agli altri. Riconoscendo nella reciprocità l'intima costituzione dell'essere umano, la sussidiarietà è l'antidoto più efficace contro ogni forma di assistenzialismo paternalista. Essa può dar conto sia della molteplice articolazione dei piani e quindi della pluralità dei soggetti, sia di un loro coordinamento. Si tratta quindi di un principio particolarmente adatto a governare la globalizzazione e a orientarla verso un vero sviluppo umano. Per non dar vita a un pericoloso potere universale di tipo monocratico, *il governo della globalizzazione deve essere di tipo sussidiario*, articolato su più livelli e su piani diversi, che collaborino reciprocamente. La globalizzazione ha certo bisogno di autorità, in quanto pone il problema di un bene comune globale da perseguire; tale autorità, però, dovrà essere organizzata in modo sussidiario e poliarchico¹³⁸, sia per non ledere la libertà sia per risultare concretamente efficace.

58. *Il principio di sussidiarietà va mantenuto strettamente connesso con il principio di solidarietà e viceversa*, perché se la sussidiarietà senza la solidarietà scade nel particolarismo sociale, è altrettanto vero che la solidarietà senza la sussi-

¹³⁴ Lett. Enc. *Spe salvi*, 31; L.c., 1010; BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Ecclesiale Nazionale della Chiesa che è in Italia* (19 ottobre 2006): L.c., 465-477.

¹³⁵ Lett. Enc. *Centesimus annus*, 5; L.c., 798-800; cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Ecclesiale Nazionale della Chiesa che è in Italia* (19 ottobre 2006): L.c., 471.

¹³⁶ N. 12.

¹³⁷ Cfr. PIO XI, Lett. Enc. *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931): AAS 23 (1931), 203; Lett. Enc. *Centesimus annus*, 48; L.c., 852-854; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1883.

¹³⁸ Cfr. Lett. Enc. *Pacem in terris*: L.c., 274.

diarietà scade nell'assistenzialismo che umilia il portatore di bisogno. Questa regola di carattere generale va tenuta in grande considerazione anche quando si affrontano le tematiche relative agli *aiuti internazionali allo sviluppo*. Essi, al di là delle intenzioni dei donatori, possono a volte mantenere un popolo in uno stato di dipendenza e perfino favorire situazioni di dominio locale e di sfruttamento all'interno del Paese aiutato. Gli aiuti economici, per essere veramente tali, non devono perseguire secondi fini. Devono essere erogati coinvolgendo non solo i Governi dei Paesi interessati, ma anche gli attori economici locali e i soggetti della società civile portatori di cultura, comprese le Chiese locali. I programmi di aiuto devono assumere in misura sempre maggiore le caratteristiche di programmi integrati e partecipati dal basso. Resta vero infatti che la maggior risorsa da valorizzare nei Paesi da assistere nello sviluppo è la risorsa umana: questa è l'autentico capitale da far crescere per assicurare ai Paesi più poveri un vero avvenire autonomo. Va anche ricordato che, in campo economico, il principale aiuto di cui hanno bisogno i Paesi in via di sviluppo è quello di consentire e favorire il progressivo inserimento dei loro prodotti nei mercati internazionali, rendendo così possibile la loro piena partecipazione alla vita economica internazionale. Troppo spesso, nel passato, gli aiuti sono valsi a creare soltanto mercati marginali per i prodotti di questi Paesi. Questo è dovuto spesso a una mancanza di vera domanda di questi prodotti: è pertanto necessario aiutare tali Paesi a migliorare i loro prodotti e ad adattare meglio alla domanda. Inoltre, alcuni hanno spesso temuto la concorrenza delle importazioni di prodotti, normalmente agricoli, provenienti dai Paesi economicamente poveri. Va tuttavia ricordato che per questi Paesi la possibilità di commercializzare tali prodotti significa molto spesso garantire la loro sopravvivenza nel breve e nel lungo periodo. Un commercio internazionale giusto e bilanciato in campo agricolo può portare benefici a tutti, sia dal lato dell'offerta che da quello della domanda. Per questo motivo, non solo è necessario orientare commercialmente queste produzioni, ma stabilire regole commerciali internazionali che le sostengano, e rafforzare il finanziamento allo sviluppo per rendere più produttive queste economie.

59. *La cooperazione allo sviluppo* non deve riguardare la sola dimensione economica; essa deve diventare una grande *occasione di incontro culturale e umano*. Se i soggetti della cooperazione dei Paesi economicamente sviluppati non tengono conto, come talvolta avviene, della propria ed altrui identità culturale fatta di valori umani, non possono instaurare alcun dialogo profondo con i cittadini dei Paesi poveri. Se questi ultimi, a loro volta, si aprono indifferente e senza discernimento ad ogni proposta culturale, non sono in condizione di assumere la responsabilità del loro autentico sviluppo¹³⁹. Le società tecnologicamente avanzate non devono confondere il proprio sviluppo tecnologico con una presunta superiorità culturale, ma devono riscoprire in se stesse virtù talvolta dimenticate, che le hanno fatte fiorire lungo la storia. Le società in crescita devono rimanere fedeli a quanto di veramente umano c'è nelle loro tradizioni, evitando di sovrapporvi automaticamente i meccanismi della civiltà tecnologica globalizzata. In tutte le culture ci sono singolari e molteplici convergenze etiche, espressione della medesima natura umana, voluta dal Creatore, e che la sapienza etica dell'umanità chiama legge naturale¹⁴⁰. Una tale legge morale universale è saldo fondamento di ogni dialogo culturale, religioso e politico e consente al multiforme pluralismo delle varie culture di non staccarsi dalla comune ricerca del vero, del bene e di Dio. L'adesione a quella legge scritta nei cuori, pertanto, è il presupposto di ogni costruttiva collaborazione sociale. In tutte le culture vi sono pesantezze da cui liberarsi, ombre a cui sottrarsi. La fede cristiana, che si incarna nelle culture trascendendole, può aiutarle a crescere nella convivialità e nella solidarietà universali a vantaggio dello sviluppo comunitario e planetario.

60. Nella ricerca di soluzioni della attuale crisi economica, *l'aiuto allo sviluppo dei Paesi poveri deve esser considerato come vero strumento di creazione di ricchezza per tutti*. Quale progetto di aiuto può prospettare una crescita di valore così significativa – anche dell'economia mondiale – come il sostegno a popolazioni che si trovano ancora in una fase iniziale o poco avanzata del loro processo di sviluppo economico? In questa prospettiva, gli Stati economicamente più sviluppati faranno il possibile per destinare mag-

¹³⁹ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 10. 41: l.c., 262. 277-278.

¹⁴⁰ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai Membri della Commissione Teologica Internazionale* (5 ottobre 2007): *Insegnamenti* III/2 (2007), 418-421; ID., *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale su "Legge morale naturale" promosso dalla Pontificia Università Lateranense* (12 febbraio 2007): *Insegnamenti* III/1 (2007), 209-212.

giori quote del loro prodotto interno lordo per gli aiuti allo sviluppo, rispettando gli impegni che su questo punto sono stati presi a livello di Comunità Internazionale. Lo potranno fare anche rivedendo le politiche di assistenza e di solidarietà sociale al loro interno, applicandovi il principio di sussidiarietà e creando sistemi di previdenza sociale maggiormente integrati, con la partecipazione attiva dei soggetti privati e della società civile. In questo modo è possibile perfino migliorare i servizi sociali e di assistenza e, nello stesso tempo, risparmiare risorse, anche eliminando sprechi e rendite abusive, da destinare alla solidarietà internazionale. Un sistema di solidarietà sociale maggiormente partecipato e organico, meno burocratizzato ma non meno coordinato, permetterebbe di valorizzare tante energie, oggi sopite, a vantaggio anche della solidarietà tra i popoli.

Una possibilità di aiuto per lo sviluppo potrebbe derivare dall'applicazione efficace della cosiddetta sussidiarietà fiscale, che permetterebbe ai cittadini di decidere sulla destinazione di quote delle loro imposte versate allo Stato. Evitando degenerazioni particolaristiche, ciò può essere di aiuto per incentivare forme di solidarietà sociale dal basso, con ovvi benefici anche sul versante della solidarietà per lo sviluppo.

61. Una solidarietà più ampia a livello internazionale si esprime innanzi tutto nel continuare a promuovere, anche in condizioni di crisi economica, *un maggiore accesso all'educazione*, la quale, d'altro canto, è condizione essenziale per l'efficacia della stessa cooperazione internazionale. Con il termine "educazione" non ci si riferisce solo all'istruzione o alla formazione al lavoro, entrambe cause importanti di sviluppo, ma alla formazione completa della persona. A questo proposito va sottolineato un aspetto problematico: per educare bisogna sapere chi è la persona umana, conoscerne la natura. L'affermarsi di una visione relativistica di tale natura pone seri problemi all'educazione, soprattutto all'educazione morale, pregiudicandone l'estensione a livello universale. Cedendo a un simile relativismo, si diventa tutti più poveri, con conseguenze negative anche sull'efficacia dell'aiuto alle popolazioni più bisognose, le quali non hanno solo necessità di mezzi economici o tecnici, ma anche di vie e di mezzi pedagogici che assecondino le persone nella loro piena realizzazione umana.

Un esempio della rilevanza di questo problema ci è offerto dal fenomeno del *turismo*

*internazionale*¹⁴¹, che può costituire un notevole fattore di sviluppo economico e di crescita culturale, ma che può trasformarsi anche in occasione di sfruttamento e di degrado morale. La situazione attuale offre singolari opportunità perché gli aspetti economici dello sviluppo, ossia i flussi di denaro e la nascita in sede locale di esperienze imprenditoriali significative, arrivino a combinarsi con quelli culturali, primo fra tutti l'aspetto educativo. In molti casi questo avviene, ma in tanti altri il turismo internazionale è evento diseducativo sia per il turista sia per le popolazioni locali. Queste ultime spesso sono poste di fronte a comportamenti immorali, o addirittura perversi, come nel caso del turismo cosiddetto sessuale, al quale sono sacrificati tanti esseri umani, perfino in giovane età. È doloroso constatare che ciò si svolge spesso con l'avallo dei Governi locali, con il silenzio di quelli da cui provengono i turisti e con la complicità di tanti operatori del settore. Anche quando non si giunge a tanto, il turismo internazionale, non poche volte, è vissuto in modo consumistico ed edonistico, come evasione e con modalità organizzative tipiche dei Paesi di provenienza, così da non favorire un vero incontro tra persone e culture. Bisogna, allora, pensare a un turismo diverso, capace di promuovere una vera conoscenza reciproca, senza togliere spazio al riposo e al sano divertimento: un turismo di questo genere va incrementato, grazie anche a un più stretto collegamento con le esperienze di cooperazione internazionale e di imprenditoria per lo sviluppo.

62. Un altro aspetto meritevole di attenzione, trattando dello sviluppo umano integrale, è il fenomeno *delle migrazioni*. È fenomeno che impressiona per la quantità di persone coinvolte, per le problematiche sociali, economiche, politiche, culturali e religiose che solleva, per le sfide drammatiche che pone alle comunità nazionali e a quella internazionale. Possiamo dire che siamo di fronte a un fenomeno sociale di natura epocale, che richiede una forte e lungimirante politica di cooperazione internazionale per essere adeguatamente affrontato. Tale politica va sviluppata a partire da una stretta collaborazione tra i Paesi da cui partono i migranti ed i Paesi in cui arrivano; va accompagnata da adeguate normative internazionali in grado di armonizzare i diversi assetti legislativi, nella prospettiva di salvaguardare le esigenze e i diritti delle persone e delle famiglie emigrate e, al tempo stesso, quelli delle società di

¹⁴¹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai Presuli della Conferenza Episcopale della Thailandia in Visita ad limina* (16 maggio 2008): *Insegnamenti* IV/1 (2008), 798-801.

approdo degli stessi emigrati. Nessun Paese da solo può ritenersi in grado di far fronte ai problemi migratori del nostro tempo. Tutti siamo testimoni del carico di sofferenza, di disagio e di aspirazioni che accompagna i flussi migratori. Il fenomeno, com'è noto, è di gestione complessa; resta tuttavia accertato che i lavoratori stranieri, nonostante le difficoltà connesse con la loro integrazione, recano un contributo significativo allo sviluppo economico del Paese ospite con il loro lavoro, oltre che a quello del Paese d'origine grazie alle rimesse finanziarie. Ovviamente, tali lavoratori non possono essere considerati come una merce o una mera forza lavoro. Non devono, quindi, essere trattati come qualsiasi altro fattore di produzione. Ogni migrante è una persona umana che, in quanto tale, possiede diritti fondamentali inalienabili che vanno rispettati da tutti e in ogni situazione¹⁴².

63. Nella considerazione dei problemi dello sviluppo, non si può non mettere in evidenza il nesso diretto tra *povertà e disoccupazione*. I poveri in molti casi sono il risultato della *violazione della dignità del lavoro umano*, sia perché ne vengono limitate le possibilità (disoccupazione, sotto-occupazione), sia perché vengono svalutati «i diritti che da esso scaturiscono, specialmente il diritto al giusto salario, alla sicurezza della persona del lavoratore e della sua famiglia»¹⁴³. Perciò, già il 1° maggio 2000, il mio Predecessore Giovanni Paolo II, di venerata memoria, in occasione del Giubileo dei Lavoratori, lanciò un appello per «una coalizione mondiale in favore del lavoro decente»¹⁴⁴, incoraggiando la strategia dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro. In tal modo, conferiva un forte riscontro morale a questo obiettivo, quale aspirazione delle famiglie in tutti i Paesi del mondo. Che cosa significa la parola «decente» applicata al lavoro? Significa un lavoro che, in ogni società, sia l'espressione della dignità essenziale di ogni uomo e di ogni donna: un lavoro scelto liberamente, che associ efficacemente i lavoratori, uomini e donne, allo sviluppo della loro comunità; un lavoro che, in questo modo, permetta ai lavoratori di essere rispettati al di fuori di ogni discriminazione; un lavoro che consenta di soddisfare le necessità delle famiglie e di scolarizzare i figli, senza che questi siano costretti essi stessi a lavorare; un

lavoro che permetta ai lavoratori di organizzarsi liberamente e di far sentire la loro voce; un lavoro che lasci uno spazio sufficiente per ritrovare le proprie radici a livello personale, familiare e spirituale; un lavoro che assicuri ai lavoratori giunti alla pensione una condizione dignitosa.

64. Riflettendo sul tema del lavoro, è opportuno anche un richiamo all'urgente esigenza che le *organizzazioni sindacali dei lavoratori*, da sempre incoraggiate e sostenute dalla Chiesa, si aprano alle nuove prospettive che emergono nell'ambito lavorativo. Superando le limitazioni proprie dei sindacati di categoria, le organizzazioni sindacali sono chiamate a farsi carico dei nuovi problemi delle nostre società: mi riferisco, ad esempio, a quell'insieme di questioni che gli studiosi di scienze sociali identificano nel conflitto tra persona-lavoratrice e persona-consumatrice. Senza dover necessariamente sposare la tesi di un avvenuto passaggio dalla centralità del lavoratore alla centralità del consumatore, sembra comunque che anche questo sia un terreno per innovative esperienze sindacali. Il contesto globale in cui si svolge il lavoro richiede anche che le organizzazioni sindacali nazionali, prevalentemente chiuse nella difesa degli interessi dei propri iscritti, volgano lo sguardo anche verso i non iscritti e, in particolare, verso i lavoratori dei Paesi in via di sviluppo, dove i diritti sociali vengono spesso violati. La difesa di questi lavoratori, promossa anche attraverso opportune iniziative verso i Paesi di origine, permetterà alle organizzazioni sindacali di porre in evidenza le autentiche ragioni etiche e culturali che hanno loro consentito, in contesti sociali e lavorativi diversi, di essere un fattore decisivo per lo sviluppo. Resta sempre valido il tradizionale insegnamento della Chiesa, che propone la distinzione di ruoli e funzioni tra sindacato e politica. Questa distinzione consentirà alle organizzazioni sindacali di individuare nella società civile l'ambito più consono alla loro necessaria azione di difesa e promozione del mondo del lavoro, soprattutto a favore dei lavoratori sfruttati e non rappresentati, la cui amara condizione risulta spesso ignorata dall'occhio distratto della società.

65. Bisogna, poi, che la *finanza* in quanto tale, nelle necessariamente rinnovate strutture e moda-

¹⁴² Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Istr. Erga migrantes caritas Christi* (3 maggio 2004): AAS 96 (2004), 762-822.

¹⁴³ Lett. Enc. *Laborem exercens*, 8: l.c., 594-598.

¹⁴⁴ *Discorso al termine della Concelebrazione Eucaristica in occasione del Giubileo dei Lavoratori* (1° maggio 2000): *Insegnamenti* XXIII/1 (2000), 720.

lità di funzionamento dopo il suo cattivo utilizzo che ha danneggiato l'economia reale, ritorni ad essere uno strumento finalizzato alla miglior produzione di ricchezza e allo sviluppo. Tutta l'economia e tutta la finanza, non solo alcuni loro segmenti, devono, in quanto strumenti, essere utilizzati in modo etico così da creare le condizioni adeguate per lo sviluppo dell'uomo e dei popoli. È certamente utile, e in talune circostanze indispensabile, dar vita ad iniziative finanziarie nelle quali la dimensione umanitaria sia dominante. Ciò, però, non deve far dimenticare che l'intero sistema finanziario deve essere finalizzato al sostegno di un vero sviluppo. Soprattutto, bisogna che l'intento di fare del bene non venga contrapposto a quello dell'effettiva capacità di produrre dei beni. Gli operatori della finanza devono riscoprire il fondamento propriamente etico della loro attività per non abusare di quegli strumenti sofisticati che possono servire per tradire i risparmiatori. Retta intenzione, trasparenza e ricerca dei buoni risultati sono compatibili e non devono mai essere disgiunti. Se l'amore è intelligente, sa trovare anche i modi per operare secondo una previdente e giusta convenienza, come indicano, in maniera significativa, molte esperienze nel campo della cooperazione di credito.

Tanto una regolamentazione del settore tale da garantire i soggetti più deboli e impedire scandalose speculazioni, quanto la sperimentazione di nuove forme di finanza destinate a favorire progetti di sviluppo, sono esperienze positive che vanno approfondite ed incoraggiate, richiamando la stessa responsabilità del risparmiatore. Anche l'esperienza della microfinanza, che affonda le proprie radici nella riflessione e nelle opere degli umanisti civili – penso soprattutto alla nascita dei Monti di Pietà –, va rafforzata e messa a punto, soprattutto in questi momenti in cui i problemi finanziari possono diventare drammatici per molti segmenti più vulnerabili della popolazione, che vanno tutelati dai rischi di usura o dalla disperazione. I soggetti più deboli vanno educati a difendersi dall'usura, così come i popoli poveri vanno educati a trarre reale vantaggio dal microcredito, scoraggiando in tal modo le forme di sfruttamento possibili in questi due campi. Poiché anche nei Paesi ricchi esistono nuove forme di povertà, la microfinanza può dare concreti aiuti per la creazione di iniziative e settori nuovi a favore dei ceti deboli della società anche in una fase di possibile impoverimento della società stessa.

66. La interconnessione mondiale ha fatto emergere un nuovo potere politico, quello dei consumatori e delle loro associazioni. Si tratta di un fenomeno da approfondire, che contiene elementi positivi da incentivare e anche eccessi da evitare. È bene che le persone si rendano conto che acquistare è sempre un atto morale, oltre che economico. C'è dunque una precisa responsabilità sociale del consumatore, che si accompagna alla responsabilità sociale dell'impresa. I consumatori vanno continuamente educati¹⁴⁵ al ruolo che quotidianamente esercitano e che essi possono svolgere nel rispetto dei principi morali, senza sminuire la razionalità economica intrinseca all'atto dell'acquistare. Anche nel campo degli acquisti, proprio in momenti come quelli che si stanno sperimentando, in cui il potere di acquisto potrà ridursi e si dovrà consumare con maggior sobrietà, è necessario percorrere altre strade, come per esempio forme di cooperazione all'acquisto, quali le cooperative di consumo, attive a partire dall'Ottocento anche grazie all'iniziativa dei cattolici. È utile inoltre favorire forme nuove di commercializzazione di prodotti provenienti da aree depresse del pianeta per garantire una retribuzione deccente ai produttori, a condizione che si tratti veramente di un mercato trasparente, che i produttori non ricevano solo maggiori margini di guadagno, ma anche maggiore formazione, professionalità e tecnologia, e infine che non s'associno a simili esperienze di economia per lo sviluppo visioni ideologiche di parte. Un più incisivo ruolo dei consumatori, quando non vengano manipolati essi stessi da associazioni non veramente rappresentative, è auspicabile come fattore di democrazia economica.

67. Di fronte all'inarrestabile crescita dell'interdipendenza mondiale, è fortemente sentita, anche in presenza di una recessione altrettanto mondiale, l'urgenza della riforma sia dell'Organizzazione delle Nazioni Unite che dell'architettura economica e finanziaria internazionale, affinché si possa dare reale concretezza al concetto di famiglia di Nazioni. Sentita è pure l'urgenza di trovare forme innovative per attuare il principio di responsabilità di proteggere¹⁴⁶ e per attribuire anche alle Nazioni più povere una voce efficace nelle decisioni comuni. Ciò appare necessario proprio in vista di un ordinamento politico, giuridico ed economico che incrementi e

¹⁴⁵ Cfr. Lett. Enc. *Centesimus annus*, 36; L.c., 838-840.

¹⁴⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite* (18 aprile 2008); L.c., 618-626.

orienti la collaborazione internazionale verso lo sviluppo solidale di tutti i popoli. Per il governo dell'economia mondiale; per risanare le economie colpite dalla crisi, per prevenire peggioramenti della stessa e conseguenti maggiori squilibri; per realizzare un opportuno disarmo integrale, la sicurezza alimentare e la pace; per garantire la salvaguardia dell'ambiente e per regolamentare i flussi migratori, urge la presenza di una vera *Autorità politica mondiale*, quale è stata già tratteggiata dal mio Predecessore, il Beato Giovanni XXIII. Una simile Autorità dovrà essere regolata dal diritto, attenersi in modo coerente ai principi di sussidiarietà e di solidarietà, essere ordinata alla realizzazione del bene comune¹⁴⁷, *impegnarsi nella realizzazione di un autentico sviluppo umano integrale ispirato ai valori della carità nella verità*. Tale Autorità inoltre dovrà essere da tutti riconosciuta,

godere di potere effettivo per garantire a ciascuno la sicurezza, l'osservanza della giustizia, il rispetto dei diritti¹⁴⁸. Ovviamente, essa deve godere della facoltà di far rispettare dalle parti le proprie decisioni, come pure le misure coordinate adottate nei vari fori internazionali. In mancanza di ciò, infatti, il diritto internazionale, nonostante i grandi progressi compiuti nei vari campi, rischierebbe di essere condizionato dagli equilibri di potere tra i più forti. Lo sviluppo integrale dei popoli e la collaborazione internazionale esigono che venga istituito un grado superiore di ordinamento internazionale di tipo sussidiario per il governo della globalizzazione¹⁴⁹ e che si dia finalmente attuazione a un ordine sociale conforme all'ordine morale e a quel raccordo tra sfera morale e sociale, tra politica e sfera economica e civile che è già prospettato nello Statuto delle Nazioni Unite.

CAPITOLO SESTO

LO SVILUPPO DEI POPOLI E LA TECNICA

68. Il tema dello sviluppo dei popoli è legato intimamente a quello dello sviluppo di ogni singolo uomo. La persona umana per sua natura è dinamicamente protesa al proprio sviluppo. Non si tratta di uno sviluppo garantito da meccanismi naturali, perché ognuno di noi sa di essere in grado di compiere scelte libere e responsabili. Non si tratta nemmeno di uno sviluppo in balia del nostro capriccio, in quanto tutti sappiamo di essere dono e non risultato di autogenerazione. In noi la libertà è originariamente caratterizzata dal nostro essere e dai suoi limiti. Nessuno plasma la propria coscienza arbitrariamente, ma tutti costruiscono il proprio "io" sulla base di un "sé" che ci è stato dato. Non solo le altre persone sono indisponibili, ma anche noi lo siamo a noi stessi. *Lo sviluppo della persona si degrada, se essa pretende di essere l'unica produttrice di se stessa*. Analogamente, lo sviluppo dei popoli degenera se l'umanità ritiene di potersi ri-creare avvalendosi dei "prodigi" della tecnologia. Così come lo sviluppo economico si rivela fittizio e dannoso se si affida ai "prodigi" della finanza per sostenere crescite innaturali e consumistiche. Davanti a questa pretesa prometeica, dobbiamo

irrobustire l'amore per una libertà non arbitraria, ma resa veramente umana dal riconoscimento del bene che la precede. Occorre, a tal fine, che l'uomo rientri in se stesso per riconoscere le fondamentali norme della legge morale naturale che Dio ha inscritto nel suo cuore.

69. Il problema dello sviluppo oggi è strettamente congiunto con il *progresso tecnologico*, con le sue strabilianti applicazioni in campo biologico. La tecnica – è bene sottolinearlo – è un fatto profondamente umano, legato all'autonomia e alla libertà dell'uomo. Nella tecnica si esprime e si conferma la signoria dello spirito sulla materia. Lo spirito, «reso così "meno schiavo delle cose, può facilmente elevarsi all'adorazione e alla contemplazione del Creatore"»¹⁵⁰. La tecnica permette di dominare la materia, di ridurre i rischi, di risparmiare fatica, di migliorare le condizioni di vita. Essa risponde alla stessa vocazione del lavoro umano: nella tecnica, vista come opera del proprio genio, l'uomo riconosce se stesso e realizza la propria umanità. La tecnica è l'aspetto oggettivo dell'agire umano¹⁵¹, la cui origine e ragion d'essere sta nell'ele-

¹⁴⁷ Cfr. Lett. Enc. *Pacem in terris*; I.c., 293; *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, n. 441.

¹⁴⁸ Cfr. *Gaudium et spes*, 82.

¹⁴⁹ Cfr. Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 43; I.c., 574-575.

¹⁵⁰ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 41; I.c., 277-278; cfr. *Gaudium et spes*, 57.

¹⁵¹ Cfr. Lett. Enc. *Laborem exercens*, 5; I.c., 586-589.

mento soggettivo: l'uomo che opera. Per questo la tecnica non è mai solo tecnica. Essa manifesta l'uomo e le sue aspirazioni allo sviluppo, esprime la tensione dell'animo umano al graduale superamento di certi condizionamenti materiali. *La tecnica, pertanto, si inserisce nel mandato di «coltivare e custodire la terra»* (cfr. Gen 2, 15), che Dio ha affidato all'uomo e va orientata a rafforzare quell'alleanza tra essere umano e ambiente che deve essere specchio dell'amore creatore di Dio.

70. Lo sviluppo tecnologico può indurre l'idea dell'autosufficienza della tecnica stessa quando l'uomo, interrogandosi solo sul *come*, non considera i tanti *perché* dai quali è spinto ad agire. È per questo che la tecnica assume un volto ambiguo. Nata dalla creatività umana quale strumento della libertà della persona, essa può essere intesa come elemento di libertà assoluta, quella libertà che vuole prescindere dai limiti che le cose portano in sé. Il processo di globalizzazione potrebbe sostituire le ideologie con la tecnica¹⁵², divenuta essa stessa un potere ideologico, che esporrebbe l'umanità al rischio di trovarsi rinchiusa dentro un *a priori* dal quale non potrebbe uscire per incontrare l'essere e la verità. In tal caso, noi tutti conosceremmo, valuteremmo e decideremmo le situazioni della nostra vita dall'interno di un orizzonte culturale tecnocratico, a cui apparteneremmo strutturalmente, senza mai poter trovare un senso che non sia da noi prodotto. Questa visione rende oggi così forte la mentalità tecnicistica da far coincidere il vero con il fattibile. Ma quando l'unico criterio della verità è l'efficienza e l'utilità, lo sviluppo viene automaticamente negato. Infatti, il vero sviluppo non consiste primariamente nel fare. Chiave dello sviluppo è un'intelligenza in grado di pensare la tecnica e di cogliere il senso pienamente umano del fare dell'uomo, nell'orizzonte di senso della persona presa nella globalità del suo essere. Anche quando opera mediante un satellite o un impulso elettronico a distanza, il suo agire rimane sempre umano, espressione di libertà responsabile. La tecnica attrae fortemente l'uomo, perché lo sottrae alle limitazioni fisiche e ne allarga l'orizzonte. *Ma la libertà umana è propriamente se stessa solo quando risponde al fascino della tecnica con decisioni che siano frutto di responsabilità morale.* Di qui, l'urgenza di una formazione alla responsabilità etica nell'uso della tecnica. A partire dal fascino che la tecnica esercita sull'essere umano, si deve recu-

perare il senso vero della libertà, che non consiste nell'ebbrezza di una totale autonomia, ma nella risposta all'appello dell'essere, a cominciare dall'essere che siamo noi stessi.

71. Questa possibile deviazione della mentalità tecnica dal suo originario alveo umanistico è oggi evidente nei fenomeni della tecnicizzazione sia dello sviluppo che della pace. Spesso lo sviluppo dei popoli è considerato un problema di ingegneria finanziaria, di apertura dei mercati, di abbattimento di dazi, di investimenti produttivi, di riforme istituzionali, in definitiva un problema solo tecnico. Tutti questi ambiti sono quanto mai importanti, ma ci si deve chiedere perché le scelte di tipo tecnico finora abbiano funzionato solo relativamente. La ragione va ricercata più in profondità. Lo sviluppo non sarà mai garantito compiutamente da forze in qualche misura automatiche e impersonali, siano esse quelle del mercato o quelle della politica internazionale. *Lo sviluppo è impossibile senza uomini retti, senza operatori economici e uomini politici che vivano fortemente nelle loro coscienze l'appello del bene comune.* Sono necessarie sia la preparazione professionale sia la coerenza morale. Quando prevale l'assolutizzazione della tecnica si realizza una confusione fra fini e mezzi, l'imprenditore considererà come unico criterio d'azione il massimo profitto della produzione; il politico, il consolidamento del potere; lo scienziato, il risultato delle sue scoperte. Accade così che, spesso, sotto la rete dei rapporti economici, finanziari o politici, permangono incomprensioni, disagi e ingiustizie; i flussi delle conoscenze tecniche si moltiplicano, ma a beneficio dei loro proprietari, mentre la situazione reale delle popolazioni che vivono sotto e quasi sempre all'oscuro di questi flussi rimane immutata, senza reali possibilità di emancipazione.

72. Anche la pace rischia talvolta di essere considerata come un prodotto tecnico, frutto soltanto di accordi tra Governi o di iniziative volte ad assicurare efficienti aiuti economici. È vero che la *costruzione della pace* esige la costante tessitura di contatti diplomatici, di scambi economici e tecnologici, di incontri culturali, di accordi su progetti comuni, come anche l'assunzione di impegni condivisi per arginare le minacce di tipo bellico e scalzare alla radice le ricorrenti tentazioni terroristiche. Tuttavia, perché tali sforzi possano produrre effetti duraturi, è necessario che si appoggino su valori radicati

¹⁵² Cfr. Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 29: l.c., 420.

nella verità della vita. Occorre cioè sentire la voce e guardare alla situazione delle popolazioni interessate per interpretarne adeguatamente le attese. Ci si deve porre, per così dire, in continuità con lo sforzo anonimo di tante persone fortemente impegnate nel promuovere l'incontro tra i popoli e nel favorire lo sviluppo partendo dall'amore e dalla comprensione reciproca. Tra queste persone ci sono anche fedeli cristiani, coinvolti nel grande compito di dare allo sviluppo e alla pace un senso pienamente umano.

73. Connessa con lo sviluppo tecnologico è l'accresciuta pervasività dei mezzi di comunicazione sociale. È ormai quasi impossibile immaginare l'esistenza della famiglia umana senza di essi. Nel bene e nel male, sono così incarnati nella vita del mondo, che sembra davvero assurda la posizione di coloro che ne sostengono la neutralità, rivendicandone di conseguenza l'autonomia rispetto alla morale che tocca le persone. Spesso simili prospettive, che enfatizzano la natura strettamente tecnica dei media, favoriscono di fatto la loro subordinazione al calcolo economico, al proposito di dominare i mercati e, non ultimo, al desiderio di imporre parametri culturali funzionali a progetti di potere ideologico e politico. Data la loro fondamentale importanza nella determinazione di mutamenti nel modo di percepire e di conoscere la realtà e la stessa persona umana, diventa necessaria un'attenta riflessione sulla loro influenza specie nei confronti della dimensione etico-culturale della globalizzazione e dello sviluppo solidale dei popoli. Al pari di quanto richiesto da una corretta gestione della globalizzazione e dello sviluppo, il senso e la finalizzazione dei media vanno ricercati nel fondamento antropologico. Ciò vuol dire che essi possono divenire occasione di umanizzazione non solo quando, grazie allo sviluppo tecnologico, offrono maggiori possibilità di comunicazione e di informazione, ma soprattutto quando sono organizzati e orientati alla luce di un'immagine della persona e del bene comune che ne rispecchi le valenze universali. I mezzi di comunicazione sociale non favoriscono la libertà né globalizzano lo sviluppo e la democrazia per tutti, semplicemente perché moltiplicano le possibilità di interconnessione e di circolazione delle

idee. Per raggiungere simili obiettivi bisogna che essi siano centrati sulla promozione della dignità delle persone e dei popoli, siano espressamente animati dalla carità e siano posti al servizio della verità, del bene e della fraternità naturale e soprannaturale. Infatti, nell'umanità la libertà è intrinsecamente collegata con questi valori superiori. I media possono costituire un valido aiuto per far crescere la comunione della famiglia umana e l'*ethos* delle società, quando diventano strumenti di promozione dell'universale partecipazione nella comune ricerca di ciò che è giusto.

74. Campo primario e cruciale della lotta culturale tra l'assolutismo della tecnicità e la responsabilità morale dell'uomo è oggi quello della bioetica, in cui si gioca radicalmente la possibilità stessa di uno sviluppo umano integrale. Si tratta di un ambito delicatissimo e decisivo, in cui emerge con drammatica forza la questione fondamentale: se l'uomo si sia prodotto da se stesso o se egli dipenda da Dio. Le scoperte scientifiche in questo campo e le possibilità di intervento tecnico sembrano talmente avanzate da imporre la scelta tra le due razionalità: quella della ragione aperta alla trascendenza o quella della ragione chiusa nell'immanenza. Si è di fronte a un *aut aut* decisivo. La razionalità del fare tecnico centrato su se stesso si dimostra però irrazionale, perché comporta un rifiuto deciso del senso e del valore. Non a caso la chiusura alla trascendenza si scontra con la difficoltà a pensare come dal nulla sia scaturito l'essere e come dal caso sia nata l'intelligenza¹⁵³. Di fronte a questi drammatici problemi, ragione e fede si aiutano a vicenda. Solo assieme salveranno l'uomo. *Attratta dal puro fare tecnico, la ragione senza la fede è destinata a perdersi nell'illusione della propria onnipotenza. La fede senza la ragione, rischia l'estraniamento dalla vita concreta delle persone*¹⁵⁴.

75. Già Paolo VI aveva riconosciuto e indicato l'orizzonte mondiale della questione sociale¹⁵⁵. Seguendolo su questa strada, oggi occorre affermare che la questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica, nel senso che essa implica il modo stesso non solo di concepire, ma anche di manipolare la vita, sempre più posta dalle biotecnologie nelle mani del-

¹⁵³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al IV Convegno Ecclesiale Nazionale della Chiesa che è in Italia* (19 ottobre 2006): *L.c.*, 465-477; *Id.*, *Omelia alla Santa Messa nell' "Islinger Feld" di Regensburg* (12 settembre 2006): *L.c.*, 252-256.

¹⁵⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istr. su alcune questioni di bioetica Dignitas personae* (8 settembre 2008): *AAS* 100 (2008), 858-887.

¹⁵⁵ Cfr. Lett. Enc. *Populorum progressio*, 3: *L.c.*, 258.

l'uomo. La fecondazione *in vitro*, la ricerca sugli embrioni, la possibilità della clonazione e dell'ibridazione umana nascono e sono promosse nell'attuale cultura del disincanto totale, che crede di aver svelato ogni mistero, perché si è ormai arrivati alla radice della vita. Qui l'assolutismo della tecnica trova la sua massima espressione. In tale tipo di cultura la coscienza è solo chiamata a prendere atto di una mera possibilità tecnica. Non si possono tuttavia minimizzare gli scenari inquietanti per il futuro dell'uomo e i nuovi potenti strumenti che la «cultura della morte» ha a disposizione. Alla diffusa, tragica, piaga dell'aborto si potrebbe aggiungere in futuro, ma è già surrettiziamente *in nuce*, una sistematica pianificazione eugenetica delle nascite. Sul versante opposto, va facendosi strada una *mens eutanassica*, manifestazione non meno abusiva di dominio sulla vita, che in certe condizioni viene considerata non più degna di essere vissuta. Dietro questi scenari stanno posizioni culturali negatrici della dignità umana. Queste pratiche, a loro volta, sono destinate ad alimentare una concezione materiale e meccanicistica della vita umana. Chi potrà misurare gli effetti negativi di una simile mentalità sullo sviluppo? Come ci si potrà stupire dell'indifferenza per le situazioni umane di degrado, se l'indifferenza caratterizza perfino il nostro atteggiamento verso ciò che è umano e ciò che non lo è? Stupisce la selettività arbitraria di quanto oggi viene proposto come degno di rispetto. Pronti a scandalizzarsi per cose marginali, molti sembrano tollerare ingiustizie inaudite. Mentre i poveri del mondo bussano ancora alle porte dell'opulenza, il mondo ricco rischia di non sentire più quei colpi alla sua porta, per una coscienza ormai incapace di riconoscere l'umano. Dio svela l'uomo all'uomo; la ragione e la fede collaborano nel mostrargli il bene, solo che lo voglia vedere; la legge naturale, nella quale risplende la Ragione creatrice, indica la grandezza dell'uomo, ma anche la sua miseria quando egli disconosce il richiamo della verità morale.

76. Uno degli aspetti del moderno spirito tecnicistico è riscontrabile nella propensione a considerare i problemi e i moti legati alla vita interiore soltanto da un punto di vista psicologico, fino al riduzionismo neurologico. L'interiorità dell'uomo viene così svuotata e la consapevolezza della consistenza ontologica dell'anima umana, con le profondità che i Santi hanno saputo scandagliare, progressivamente si perde. Il problema dello svi-

luppo è strettamente collegato anche alla nostra concezione dell'anima dell'uomo, dal momento che il nostro io viene spesso ridotto alla psiche e la salute dell'anima è confusa con il benessere emotivo. Queste riduzioni hanno alla loro base una profonda incomprensione della vita spirituale e portano a disconoscere che lo sviluppo dell'uomo e dei popoli, invece, dipende anche dalla soluzione di problemi di carattere spirituale. *Lo sviluppo deve comprendere una crescita spirituale oltre che materiale*, perché la persona umana è un'«unità di anima e corpo»¹⁵⁶, nata dall'amore creatore di Dio e destinata a vivere eternamente. L'essere umano si sviluppa quando cresce nello spirito, quando la sua anima conosce se stessa e le verità che Dio vi ha germinalmente impresso, quando dialoga con se stesso e con il suo Creatore. Lontano da Dio, l'uomo è inquieto e malato. L'alienazione sociale e psicologica e le tante nevrosi che caratterizzano le società opulente rimandano anche a cause di ordine spirituale. Una società del benessere, materialmente sviluppata, ma opprimente per l'anima, non è di per sé orientata all'autentico sviluppo. Le nuove forme di schiavitù della droga e la disperazione in cui cadono tante persone trovano una spiegazione non solo sociologica e psicologica, ma essenzialmente spirituale. Il vuoto in cui l'anima si sente abbandonata, pur in presenza di tante terapie per il corpo e per la psiche, produce sofferenza. *Non ci sono sviluppo plenario e bene comune universale senza il bene spirituale e morale delle persone*, considerate nella loro interezza di anima e corpo.

77. L'assolutismo della tecnica tende a produrre un'incapacità di percepire ciò che non si spiega con la semplice materia. Eppure tutti gli uomini sperimentano i tanti aspetti immateriali e spirituali della loro vita. Conoscere non è un atto solo materiale, perché il conosciuto nasconde sempre qualcosa che va al di là del dato empirico. Ogni nostra conoscenza, anche la più semplice, è sempre un piccolo prodigio, perché non si spiega mai completamente con gli strumenti materiali che adoperiamo. In ogni verità c'è più di quanto noi stessi ci saremmo aspettati, nell'amore che riceviamo c'è sempre qualcosa che ci sorprende. Non dovremmo mai cessare di stupirci davanti a questi prodigi. In ogni conoscenza e in ogni atto d'amore l'anima dell'uomo sperimenta un «di più» che assomiglia molto a un dono ricevuto, ad un'altezza a cui ci sentiamo elevati. Anche lo sviluppo dell'uomo e dei popoli si colloca a una simile altezza, se consideriamo

¹⁵⁶ *Gaudium et spes*, 14.

la dimensione spirituale che deve connotare necessariamente tale sviluppo perché possa essere autentico. Esso richiede occhi nuovi e un cuore nuovo, in grado di *superare la visione materialistica degli avvenimenti umani* e di intra-

vedere nello sviluppo un "oltre" che la tecnica non può dare. Su questa via sarà possibile perseguire quello sviluppo umano integrale che ha il suo criterio orientatore nella forza propulsiva della carità nella verità.

CONCLUSIONE

78. Senza Dio l'uomo non sa dove andare e non riesce nemmeno a comprendere chi egli sia. Di fronte agli enormi problemi dello sviluppo dei popoli che quasi ci spingono allo sconforto e alla resa, ci viene in aiuto la parola del Signore Gesù Cristo che ci fa consapevoli: «Senza di me non potete far nulla» (Gv 15, 5) e c'incoraggia: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28, 20). Di fronte alla vastità del lavoro da compiere, siamo sostenuti dalla fede nella presenza di Dio accanto a coloro che si uniscono nel suo nome e lavorano per la giustizia. Paolo VI ci ha ricordato nella *Populorum progressio* che l'uomo non è in grado di gestire da solo il proprio progresso, perché non può fondare da sé un vero umanesimo. Solo se pensiamo di essere chiamati in quanto singoli e in quanto comunità a far parte della famiglia di Dio come suoi figli, saremo anche capaci di produrre un nuovo pensiero e di esprimere nuove energie a servizio di un vero umanesimo integrale. La maggiore forza a servizio dello sviluppo è quindi un umanesimo cristiano¹⁵⁷, che ravvivi la carità e si faccia guidare dalla verità, accogliendo l'una e l'altra come dono permanente di Dio. La disponibilità verso Dio apre alla disponibilità verso i fratelli e verso una vita intesa come compito solidale e gioioso. Al contrario, la chiusura ideologica a Dio e l'ateismo dell'indifferenza, che dimenticano il Creatore e rischiano di dimenticare anche i valori umani, si presentano oggi tra i maggiori ostacoli allo sviluppo. *L'umanesimo che esclude Dio è un umanesimo disumano*. Solo un umanesimo aperto all'Assoluto può guidarci nella promozione e realizzazione di forme di vita sociale e civile – nell'ambito delle strutture, delle istituzioni, della cultura, dell'*ethos* – salvaguardandoci dal rischio di cadere prigionieri delle mode del momento. È la consapevolezza dell'Amore indistruttibile di Dio che ci sostiene nel faticoso ed esaltante impegno per la giustizia, per lo sviluppo dei popoli, tra successi ed insuccessi,

nell'incessante perseguimento di retti ordinamenti per le cose umane. *L'amore di Dio ci chiama ad uscire da ciò che è limitato e non definitivo, ci dà il coraggio di operare e di perseguire nella ricerca del bene di tutti*, anche se non si realizza immediatamente, anche se quello che riusciamo ad attuare, noi e le autorità politiche e gli operatori economici, è sempre meno di ciò a cui aneliamo¹⁵⁸. Dio ci dà la forza di lottare e di soffrire per amore del bene comune, perché Egli è il nostro Tutto, la nostra speranza più grande.

79. *Lo sviluppo ha bisogno di cristiani con le braccia alzate verso Dio* nel gesto della preghiera, cristiani mossi dalla consapevolezza che l'amore pieno di verità, *caritas in veritate*, da cui procede l'autentico sviluppo, non è da noi prodotto ma ci viene donato. Perciò anche nei momenti più difficili e complessi, oltre a reagire con consapevolezza, dobbiamo soprattutto riferirci al suo amore. Lo sviluppo implica attenzione alla vita spirituale, seria considerazione delle esperienze di fiducia in Dio, di fraternità spirituale in Cristo, di affidamento alla Provvidenza e alla Misericordia divine, di amore e di perdono, di rinuncia a se stessi, di accoglienza del prossimo, di giustizia e di pace. Tutto ciò è indispensabile per trasformare i «cuori di pietra» in «cuori di carne» (Ez 36, 26), così da rendere «divina» e perciò più degna dell'uomo la vita sulla terra. Tutto questo è *dell'uomo*, perché l'uomo è soggetto della propria esistenza; ed insieme è *di Dio*, perché Dio è al principio e alla fine di tutto ciò che vale e redime: «Il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (1 Cor 3, 22-23). L'anelito del cristiano è che tutta la famiglia umana possa invocare Dio come «Padre nostro!». Insieme al Figlio unigenito, possano tutti gli uomini imparare a pregare il Padre ed a chiedere a Lui, con le parole che Gesù stesso ci ha insegnato, di saperLo santificare vivendo secondo la sua vo-

¹⁵⁷ Cfr. n. 42: *Lc.*, 278.

¹⁵⁸ Cfr. Lett. Enc. *Spe salvi*, 35: *Lc.*, 1013-1014.

lontà, e poi di avere il pane quotidiano necessario, la comprensione e la generosità verso i debitori, di non essere messi troppo alla prova e di essere liberati dal male (cfr. Mt 6, 9-13).

Al termine dell'Anno Paolino mi piace esprimere questo auspicio con le parole stesse dell'Apostolo nella sua *Lettera ai Romani*: «La carità non sia ipocrita: detestate il male, attaccatevi al bene; amatevi gli uni gli altri con affetto fra-

terno, garegiate nello stimarvi a vicenda» (12, 9-10). Che la Vergine Maria, proclamata da Paolo VI *Mater Ecclesiae* e onorata dal popolo cristiano come *Speculum iustitiae* e *Regina pacis*, ci protegga e ci ottenga, con la sua celeste intercessione, la forza, la speranza e la gioia necessarie per continuare a dedicarci con generosità all'impegno di realizzare lo «sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini»¹⁵⁹.

Dato a Roma, presso San Pietro, il 29 giugno, solennità dei SS. Apostoli Pietro e Paolo, dell'anno 2009, quinto del mio Pontificato.

BENEDICTUS PP. XVI

¹⁵⁹ Lett. Enc. *Populorum progressio*, 42: l.c., 278.

Lettera Apostolica ai sacerdoti della Chiesa Cattolica per l'indizione dell'Anno Sacerdotale in occasione del 150° anniversario del *dies natalis* di S. Giovanni Maria Vianney

Cari fratelli nel Sacerdozio, nella prossima solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù, venerdì 19 giugno 2009 – giornata tradizionalmente dedicata alla preghiera per la santificazione del Clero –, ho pensato di indire ufficialmente un "Anno Sacerdotale" in occasione del 150° anniversario del "*dies natalis*" di Giovanni Maria Vianney, il Santo Patrono di tutti i parroci del mondo¹. Tale anno, che vuole contribuire a promuovere l'impegno d'interiore rinnovamento di tutti i sacerdoti per una loro più forte ed incisiva testimonianza evangelica nel mondo di oggi, si concluderà nella stessa solennità del 2010. «*Il Sacerdozio è l'amore del cuore di Gesù*», soleva dire il Santo Curato d'Ars². Questa toccante espressione ci permette anzitutto di evocare con tenerezza e riconoscenza l'immenso dono che i sacerdoti costituiscono non solo per la Chiesa, ma anche per la stessa umanità. Penso a tutti quei presbiteri che offrono ai fedeli cristiani e al mondo intero l'umile e quotidiana proposta delle parole e dei gesti di Cristo, cercando di aderire a Lui con i pensieri, la volontà, i sentimenti e lo stile di tutta la propria esistenza. Come non sottolineare le loro fatiche apostoliche, il loro servizio infaticabile e nascosto, la loro carità tendenzialmente universale? E che dire della fedeltà coraggiosa di tanti sacerdoti che, pur tra difficoltà e incomprensioni, restano fedeli alla loro vocazione: quella di "amici di Cristo", da Lui particolarmente chiamati, prescelti e inviati?

Io stesso porto ancora nel cuore il ricordo del primo parroco accanto al quale esercitai il mio ministero di giovane prete: egli mi lasciò l'esempio di una dedizione senza riserve al proprio servizio pastorale, fino a trovare la morte nell'atto stesso in cui portava il Viatico a un malato grave. Tornano poi alla mia memoria gli innumerevoli confratelli che ho incontrato e che continuo ad incontrare, anche durante i miei Viaggi pastorali nelle diverse Nazioni, generosamente impegnati nel quotidiano esercizio del loro ministero sacerdotale. Ma l'espressione usata dal Santo Curato evoca anche la trafittura del Cuore di Cristo e la corona di spine che lo avvolge. Il pensiero va, di conseguenza, alle innumerevoli situazioni di sofferenza in cui molti sacerdoti sono coinvolti, sia perché partecipi dell'esperienza umana del dolore nella molteplicità del suo manifestarsi, sia perché incompresi dagli stessi destinatari del loro ministero: come non ricordare i tanti sacerdoti offesi nella loro dignità, impediti nella loro missione, a volte anche perseguitati fino alla suprema testimonianza del sangue?

Ci sono, purtroppo, anche situazioni, mai abbastanza deplorate, in cui è la Chiesa stessa a soffrire per l'infedeltà di alcuni suoi ministri. È il mondo a trarne allora motivo di scandalo e di rifiuto. Ciò che massimamente può giovare in tali casi alla Chiesa non è tanto la puntigliosa rilevazione delle debolezze dei suoi ministri,

¹ Tale lo ha proclamato il Sommo Pontefice Pio XI nel 1929.

² «*Le Sacerdoce, c'est l'amour du cœur de Jésus*» (in *Le curé d'Ars. Sa pensée - Son cœur*. Présentés par l'Abbé Bernard Nodet, éd. Xavier Mappus, Foi Vivante, 1966, p. 98). In seguito: Nodet. L'espressione è citata anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1589.

quanto una rinnovata e lieta coscienza della grandezza del dono di Dio, concretizzato in splendide figure di generosi Pastori, di Religiosi ardenti di amore per Dio e per le anime, di Direttori spirituali illuminati e pazienti. A questo proposito, gli insegnamenti e gli esempi di San Giovanni Maria Vianney possono offrire a tutti un significativo punto di riferimento: il Curato d'Ars era umilissimo, ma consapevole, in quanto prete, d'essere un dono immenso per la sua gente: «Un buon pastore, un pastore secondo il cuore di Dio, è il più grande tesoro che il buon Dio possa accordare ad una parrocchia e uno dei doni più preziosi della misericordia divina»³. Parlava del sacerdozio come se non riuscisse a capacitarsi della grandezza del dono e del compito affidati ad una creatura umana: «Oh come il prete è grande! ... Se egli si comprendesse, morirebbe ... Dio gli obbedisce: egli pronuncia due parole e Nostro Signore scende dal cielo alla sua voce e si rinchiude in una piccola ostia ...»⁴. E spiegando ai suoi fedeli l'importanza dei Sacramenti diceva: «Tolto il sacramento dell'Ordine, noi non avremmo il Signore. Chi lo ha riposto là in quel tabernacolo? Il sacerdote. Chi ha accolto la vostra anima al primo entrare nella vita? Il sacerdote. Chi la nutre per darle la forza di compiere il suo pellegrinaggio? Il sacerdote. Chi la preparerà a comparire innanzi a Dio, lavandola per l'ultima volta nel sangue di Gesù Cristo? Il sacerdote, sempre il sacerdote. E se quest'anima viene a morire [per il peccato], chi la risusciterà, chi le renderà la calma e la pace? Ancora il sacerdote ... Dopo Dio, il sacerdote è tutto! ... Lui stesso non si capirà bene che in cielo»⁵. Queste affermazioni, nate dal cuore sacerdotale del santo parroco, possono apparire eccessive. In esse, tuttavia, si rivela l'altissima considerazione in cui egli teneva il Sacramento del sacerdozio. Sembrava sopraffatto da uno sconfinato senso di responsabilità: «Se comprendessimo bene che cos'è un prete sulla terra, moriremmo: non di spavento, ma di amore ... Senza il prete la morte e la passione di Nostro Signore non servirebbero a niente. È il prete che continua l'opera della Redenzione sulla terra ... Che ci gioverebbe una casa piena d'oro se non ci fosse nessuno che ce ne apre la porta? Il prete possiede la chiave dei tesori celesti: è lui che apre la porta; egli è l'economista del buon Dio; l'amministratore dei suoi beni ... Lasciate una parrocchia, per vent'anni, senza prete, vi si adoreranno le bestie ... Il prete non è prete per sé, lo è per voi»⁶.

Era giunto ad Ars, un piccolo villaggio di 230 abitanti, preavvertito dal Vescovo che avrebbe trovato una situazione religiosamente precaria: «Non c'è molto amor di Dio in quella parrocchia; voi ce ne metterete». Era, di conseguenza, pienamente consapevole che doveva andarvi ad incarnare la presenza di Cristo, testimoniandone la tenerezza salvifica: «[Mio Dio], accordatemi la conversione della mia parrocchia; accetto di soffrire tutto quello che vorrete per tutto il tempo della mia vita!», fu con questa preghiera che iniziò la sua missione⁷. Alla conversione della sua parrocchia il Santo Curato si dedicò con tutte le sue energie, ponendo in cima ad ogni suo pensiero la formazione cristiana del popolo a lui affidato. Cari fratelli nel Sacerdozio, chiediamo al Signore Gesù la grazia di poter apprendere anche noi il metodo pastorale di San Giovanni Maria Vianney! Ciò che per prima cosa dobbiamo imparare è la sua totale identificazione col proprio ministero. In Gesù, Persona e Missione tendono a coincidere: tutta la sua azione salvifica era ed è espres-

³ Nodet, p. 101.

⁴ Ibid., p. 97.

⁵ Ibid., pp. 98-99.

⁶ Ibid., pp. 98-100.

⁷ Ibid., 183.

sione del suo "Io filiale" che, da tutta l'eternità, sta davanti al Padre in atteggiamento di amorosa sottomissione alla sua volontà. Con umile ma vera analogia, anche il sacerdote deve anelare a questa identificazione. Non si tratta certo di dimenticare che l'efficacia sostanziale del ministero resta indipendente dalla santità del ministro; ma non si può neppure trascurare la straordinaria fruttuosità generata dall'incontro tra la santità oggettiva del ministero e quella soggettiva del ministro. Il Curato d'Ars iniziò subito quest'umile e paziente lavoro di armonizzazione tra la sua vita di ministro e la santità del ministero a lui affidato, decidendo di "abitare" perfino materialmente nella sua chiesa parrocchiale: «Appena arrivato egli scelse la chiesa a sua dimora ... Entrava in chiesa prima dell'aurora e non ne usciva che dopo l'Angelus della sera. Là si doveva cercarlo quando si aveva bisogno di lui», si legge nella prima biografia⁸.

L'esagerazione devota del pio agiografo non deve farci trascurare il fatto che il Santo Curato seppe anche "abitare" attivamente in tutto il territorio della sua parrocchia: visitava sistematicamente gli ammalati e le famiglie; organizzava missioni popolari e feste patronali; raccoglieva ed amministrava denaro per le sue opere caritative e missionarie; abbelliva la sua chiesa e la dotava di arredi sacri; si occupava delle orfanelle della "Providence" (un istituto da lui fondato) e delle loro educatrici; si interessava dell'istruzione dei bambini; fondava confraternite e chiamava i laici a collaborare con lui.

Il suo esempio mi induce ad evidenziare gli spazi di collaborazione che è doveroso estendere sempre più ai fedeli laici, coi quali i presbiteri formano l'unico popolo sacerdotale⁹ e in mezzo ai quali, in virtù del sacerdozio ministeriale, si trovano «per condurre tutti all'unità della carità, "amandosi l'un l'altro con la carità fraterna, prevenendosi a vicenda nella deferenza" (Rm 12, 10)»¹⁰. È da ricordare, in questo contesto, il caloroso invito con il quale il Concilio Vaticano II incoraggia i presbiteri a «riconoscere e promuovere sinceramente la dignità dei laici, nonché il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa ... Siano pronti ad ascoltare il parere dei laici, considerando con interesse fraterno le loro aspirazioni e giovandosi della loro esperienza e competenza nei diversi campi dell'attività umana, in modo da poter insieme a loro riconoscere i segni dei tempi»¹¹.

Ai suoi parrocchiani il Santo Curato insegnava soprattutto con la testimonianza della vita. Dal suo esempio i fedeli imparavano a pregare, sostando volentieri davanti al tabernacolo per una visita a Gesù Eucaristia¹². «Non c'è bisogno di parlar molto per ben pregare - spiegava loro il Curato -. Si sa che Gesù è là, nel santo tabernacolo: apriamogli il nostro cuore, ralleghiamoci della sua santa presenza. È questa la migliore preghiera»¹³. Ed esortava: «Venite alla Comunione, fratelli miei, venite da Gesù. Venite a vivere di Lui per poter vivere con Lui ...»¹⁴. «È vero che non ne siete degni, ma ne avete bisogno!»¹⁵. Tale educazione dei fedeli alla presenza eucaristica e alla Comunione acquistava un'efficacia particolarissima, quando i fedeli lo vedevano celebrare il Santo Sacrificio della Messa. Chi vi assisteva diceva che «non era possibile tro-

⁸ MONNIN A., *Il Curato d'Ars. Vita di Gian-Battista-Maria Vianney*, vol. I, ed. Marietti, Torino 1870, p. 122.

⁹ Cfr. *Lumen gentium*, 10.

¹⁰ *Presbyterorum Ordinis*, 9.

¹¹ *Ibid.*

¹² «La contemplazione è sguardo di fede fissato su Gesù. "Io lo guardo ed egli mi guarda", diceva, al suo Santo Curato, il contadino d'Ars in preghiera davanti al Tabernacolo» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2715).

¹³ *Nodet*, p. 85.

¹⁴ *Ibid.*, p. 114.

¹⁵ *Ibid.*, p. 119.

vare una figura che meglio esprimesse l'adorazione ... Contemplava l'Ostia amorosamente»¹⁶. «Tutte le buone opere riunite non equivalgono al sacrificio della Messa, perché quelle sono opere di uomini, mentre la Santa Messa è opera di Dio»¹⁷, diceva. Era convinto che dalla Messa dipendesse tutto il fervore della vita di un prete: «La causa della rilassatezza del sacerdote è che non fa attenzione alla Messa! Mio Dio, come è da compiangere un prete che celebra come se facesse una cosa ordinaria!»¹⁸. Ed aveva preso l'abitudine di offrire sempre, celebrando, anche il sacrificio della propria vita: «Come fa bene un prete ad offrirsi a Dio in sacrificio tutte le mattine!»¹⁹.

Questa immedesimazione personale al Sacrificio della Croce lo conduceva – con un solo movimento interiore – dall'altare al confessionale. I sacerdoti non dovrebbero mai rassegnarsi a vedere deserti i loro confessionali né limitarsi a constatare la disaffezione dei fedeli nei riguardi di questo Sacramento. Al tempo del Santo Curato, in Francia, la Confessione non era né più facile, né più frequente che ai nostri giorni, dato che la tormenta rivoluzionaria aveva soffocato a lungo la pratica religiosa. Ma egli cercò in ogni modo, con la predicazione e con il consiglio persuasivo, di far riscoprire ai suoi parrocchiani il significato e la bellezza della Penitenza sacramentale, mostrandola come un'esigenza intima della Presenza eucaristica. Seppe così dare il via a un *circolo virtuoso*. Con le lunghe permanenze in chiesa davanti al tabernacolo fece sì che i fedeli cominciassero ad imitarlo, recandosi per visitare Gesù, e fossero, al tempo stesso, sicuri di trovarvi il loro parroco, disponibile all'ascolto e al perdono. In seguito, fu la folla crescente dei penitenti, provenienti da tutta la Francia, a trattenerlo nel confessionale fino a 16 ore al giorno. Si diceva allora che Ars era diventata «il grande ospedale delle anime»²⁰. «La grazia che egli otteneva [per la conversione dei peccatori] era sì forte che essa andava a cercarli senza lasciar loro un momento di tregua!», dice il primo biografo²¹. Il Santo Curato non la pensava diversamente, quando diceva: «Non è il peccatore che ritorna a Dio per domandargli perdono, ma è Dio stesso che corre dietro al peccatore e lo fa tornare a Lui»²². «Questo buon Salvatore è così colmo d'amore che ci cerca dappertutto»²³.

Tutti noi sacerdoti dovremmo sentire che ci riguardano personalmente quelle parole che egli metteva in bocca a Cristo: «Incaricherò i miei ministri di annunciare ai peccatori che sono sempre pronto a riceverli, che la mia misericordia è infinita»²⁴. Dal Santo Curato d'Ars noi sacerdoti possiamo imparare non solo un'inesauribile fiducia nel sacramento della Penitenza che ci spinga a rimetterlo al centro delle nostre preoccupazioni pastorali, ma anche il metodo del «dialogo di salvezza» che in esso si deve svolgere. Il Curato d'Ars aveva una maniera diversa di atteggiarsi con i vari penitenti. Chi veniva al suo confessionale attratto da un intimo e umile bisogno del perdono di Dio, trovava in lui l'incoraggiamento ad immergersi nel «torrente della divina misericordia» che trascina via tutto nel suo impeto. E se qualcuno era afflitto al pensiero della propria debolezza e incostanza, timoroso di future ricadute, il Curato gli rivelava il segreto di Dio con un'espressione di toccante bellezza: «Il buon Dio sa tutto. Prima ancora che voi vi confessiate, sa già che peccerete ancora e tuttavia vi perdona. Come è grande l'amore del nostro Dio che si spinge fino

¹⁶ MONNIN A., o.c., II, pp. 430ss.

¹⁷ Nodet, p. 105.

¹⁸ Ibid., p. 105.

¹⁹ Ibid., p. 104.

²⁰ MONNIN A., o.c., II, p. 293.

²¹ Ibid., II, p. 10.

²² Nodet, p. 128.

²³ Ibid., p. 50.

²⁴ Ibid., p. 131.

a dimenticare volontariamente l'avvenire, pur di perdonarci!»²⁵. A chi, invece, si accusava in maniera tiepida e quasi indifferente, offriva, attraverso le sue stesse lacrime, la seria e sofferta evidenza di quanto quell'atteggiamento fosse "abominevole": «Piango perché voi non piangete»²⁶, diceva. «Se almeno il Signore non fosse così buono! Ma è così buono! Bisogna essere barbari a comportarsi così davanti a un Padre così buono!»²⁷. Faceva nascere il pentimento nel cuore dei tiepidi, costringendoli a vedere, con propri occhi, la sofferenza di Dio per i peccati quasi "incarnata" nel volto del prete che li confessava. A chi, invece, si presentava già desideroso e capace di una più profonda vita spirituale, spalancava le profondità dell'amore, spiegando l'indicibile bellezza di poter vivere uniti a Dio e alla sua presenza: «Tutto sotto gli occhi di Dio, tutto con Dio, tutto per piacere a Dio ... Com'è bello!»²⁸. E insegnava loro a pregare: «Mio Dio, fammi la grazia di amarti tanto quanto è possibile che io t'ami»²⁹.

Il Curato d'Ars, nel suo tempo, ha saputo trasformare il cuore e la vita di tante persone, perché è riuscito a far loro percepire l'amore misericordioso del Signore. Urge anche nel nostro tempo un simile annuncio e una simile testimonianza della verità dell'Amore: *Deus caritas est* (1Gv 4, 8). Con la Parola e con i Sacramenti del suo Gesù, Giovanni Maria Vianney sapeva edificare il suo popolo, anche se spesso fremeva convinto della sua personale inadeguatezza, al punto da desiderare più volte di sottrarsi alle responsabilità del ministero parrocchiale di cui si sentiva indegno. Tuttavia con esemplare obbedienza restò sempre al suo posto, perché lo divorava la passione apostolica per la salvezza delle anime. Cercava di aderire totalmente alla propria vocazione e missione mediante un'ascesi severa: «La grande sventura per noi parroci – deplorava il Santo – è che l'anima si intorpidisce»³⁰; ed intendeva con questo un pericoloso assuefarsi del pastore allo stato di peccato o di indifferenza in cui vivono tante sue pecorelle. Egli teneva a freno il corpo, con veglie e digiuni, per evitare che opponesse resistenze alla sua anima sacerdotale. E non rifuggiva dal mortificare se stesso a bene delle anime che gli erano affidate e per contribuire all'espiazione dei tanti peccati ascoltati in confessione. Spiegava ad un confratello sacerdote: «Vi dirò qual è la mia ricetta: do ai peccatori una penitenza piccola e il resto lo faccio io al loro posto»³¹. Al di là delle concrete penitenze a cui il Curato d'Ars si sottoponeva, resta comunque valido per tutti il nucleo del suo insegnamento: le anime costano il sangue di Gesù e il sacerdote non può dedicarsi alla loro salvezza se rifiuta di partecipare personalmente al "caro prezzo" della redenzione.

Nel mondo di oggi, come nei difficili tempi del Curato d'Ars, occorre che i presbiteri nella loro vita e azione si distinguano per una forte testimonianza evangelica. Ha giustamente osservato Paolo VI: «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni»³². Perché non nasca un vuoto esistenziale in noi e non sia compromessa l'efficacia del nostro ministero, occorre che ci interroghiamo sempre di nuovo: «Siamo veramente pervasi dalla Parola di Dio? È vero che essa è il nutrimento di cui viviamo, più di quanto lo siano il pane e le cose di questo mondo? La conosciamo davvero? La amiamo? Ci occupiamo interiormente di questa Parola al punto che essa realmente dia un'impronta alla nostra vita e formi il nostro pensiero?»³³. Come Gesù chiamò i

²⁵ *Ibid.*, p. 130.

²⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁷ *Ibid.*, p. 139.

²⁸ *Ibid.*, p. 28.

²⁹ *Ibid.*, p. 77.

³⁰ *Ibid.*, p. 102.

³¹ *Ibid.*, p. 189.

³² *Evangelii nuntiandi*, 41.

³³ BENEDETTO XVI, *Omelia nella Messa del S. Crisma*, 9 aprile 2009.

Dodici perché stessero con Lui (cfr. Mc 3, 14) e solo dopo li mandò a predicare, così anche ai giorni nostri i sacerdoti sono chiamati ad assimilare quel "nuovo stile di vita" che è stato inaugurato dal Signore Gesù ed è stato fatto proprio dagli Apostoli³⁴.

Fu proprio l'adesione senza riserve a questo «nuovo stile di vita» che caratterizzò l'impegno ministeriale del Curato d'Ars. Il Papa Giovanni XXIII nella Lettera Enciclica *Sacerdotii nostri primordia*, pubblicata nel 1959, primo centenario della morte di San Giovanni Maria Vianney, ne presentava la fisionomia ascetica con particolare riferimento al tema dei "tre consigli evangelici", giudicati necessari anche per i presbiteri: «Se, per raggiungere questa santità di vita, la pratica dei consigli evangelici non è imposta al sacerdote in virtù dello stato clericale, essa si presenta nondimeno a lui, come a tutti i discepoli del Signore, come la via regolare della santificazione cristiana»³⁵. Il Curato d'Ars seppe vivere i "consigli evangelici" nelle modalità adatte alla sua condizione di presbitero. La sua *poverà*, infatti, non fu quella di un religioso o di un monaco, ma quella richiesta ad un prete: pur maneggiando molto denaro (dato che i pellegrini più facoltosi non mancavano di interessarsi alle sue opere di carità), egli sapeva che tutto era donato alla sua chiesa, ai suoi poveri, ai suoi orfanelle, alle ragazze della sua «*Providence*»³⁶, alle sue famiglie più disagiate. Perciò egli «era ricco per dare agli altri ed era molto povero per se stesso»³⁷. Spiegava: «Il mio segreto è semplice: dare tutto e non conservare niente»³⁸. Quando si trovava con le mani vuote, ai poveri che si rivolgevano a lui diceva contento: «Oggi sono povero come voi, sono uno dei vostri»³⁹. Così, alla fine della vita, poté affermare con assoluta serenità: «Non ho più niente. Il buon Dio ora può chiamarmi quando vuole!»⁴⁰. Anche la sua *castità* era quella richiesta ad un prete per il suo ministero. Si può dire che era la castità conveniente a chi deve toccare abitualmente l'Eucaristia e abitualmente la guarda con tutto il trasporto del cuore e con lo stesso trasporto la dona ai suoi fedeli. Dicevano di lui che «la castità brillava nel suo sguardo», e i fedeli se ne accorgevano quando egli si volgeva a guardare il tabernacolo con gli occhi di un innamorato⁴¹. Anche l'*obbedienza* di San Giovanni Maria Vianney fu tutta incarnata nella sofferta adesione alle quotidiane esigenze del suo ministero. È noto quanto egli fosse tormentato dal pensiero della propria inadeguatezza al ministero parrocchiale e dal desiderio di fuggire «a piangere la sua povera vita, in solitudine»⁴². Solo l'*obbedienza* e la passione per le anime riuscivano a convincerlo a restare al suo posto. A se stesso e ai suoi fedeli spiegava: «Non ci sono due maniere buone di servire Dio. Ce n'è una sola: servirlo come Lui vuole essere servito»⁴³. La regola d'oro per una vita obbediente gli sembrava questa: «Fare solo ciò che può essere offerto al buon Dio»⁴⁴.

Nel contesto della spiritualità alimentata dalla pratica dei consigli evangelici, mi è caro rivolgere ai sacerdoti, in quest'Anno a loro dedicato, un particolare invito a saper cogliere la nuova primavera che lo Spirito sta suscitando ai giorni nostri nella Chiesa, non per ultimo attraverso i Movimenti ecclesiali e le nuove Comunità. «Lo

³³ BENEDETTO XVI, *Omelia nella Messa del S. Crisma*, 9 aprile 2009.

³⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso all'Assemblea plenaria della Congregazione del Clero*, 16 marzo 2009.

³⁵ P. I.

³⁶ Nome che diede alla casa dove fece accogliere ed educare più di 60 ragazze abbandonate. Per mantenerla era disposto a tutto: «*J'ai fait tous les commerces imaginables*», diceva sorridendo (*Nodet*, p. 214).

³⁷ *Nodet*, p. 216.

³⁸ *Ibid.*, p. 215.

³⁹ *Ibid.*, p. 216.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 214.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 112.

⁴² Cfr. *Ibid.*, pp. 82-84. 102-103.

⁴³ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 76.

Spirito nei suoi doni è multiforme ... Egli soffia dove vuole. Lo fa in modo inaspettato, in luoghi inaspettati e in forme prima non immaginate ... ma ci dimostra anche che Egli opera in vista dell'unico Corpo e nell'unità dell'unico Corpo»⁴⁵. A questo proposito, vale l'indicazione del Decreto *Presbyterorum Ordinis*: «Sapendo discernere quali spiriti abbiano origine da Dio, (i presbiteri) devono scoprire con senso di fede i carismi, sia umili che eccelsi, che sotto molteplici forme sono concessi ai laici, devono ammetterli con gioia e fomentarli con diligenza»⁴⁶. Tali doni che spingono non pochi a una vita spirituale più elevata, possono giovare non solo per i fedeli laici ma per gli stessi ministri. Dalla comunione tra ministri ordinati e carismi, infatti, può scaturire «un valido impulso per un rinnovato impegno della Chiesa nell'annuncio e nella testimonianza del Vangelo della speranza e della carità in ogni angolo del mondo»⁴⁷. Vorrei inoltre aggiungere, sulla scorta dell'Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis* del Papa Giovanni Paolo II, che il ministero ordinato ha una radicale «forma comunitaria» e può essere assolto solo nella comunione dei presbiteri con il loro Vescovo⁴⁸. Occorre che questa comunione fra i sacerdoti e col proprio Vescovo, basata sul sacramento dell'Ordine e manifestata nella Concelebrazione Eucaristica, si traduca nelle diverse forme concrete di una fraternità sacerdotale effettiva ed affettiva⁴⁹. Solo così i sacerdoti sapranno vivere in pienezza il dono del celibato e saranno capaci di far fiorire comunità cristiane nelle quali si ripetano i prodigi della prima predicazione del Vangelo.

L'Anno Paolino che volge al termine orienta il nostro pensiero anche verso l'Apostolo delle genti, nel quale rifugge davanti ai nostri occhi uno splendido modello di sacerdote, totalmente «donato» al suo ministero. «L'amore del Cristo ci possiede – egli scriveva – e noi sappiamo bene che uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti» (2 Cor 5, 14). Ed aggiungeva: «Egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro» (2 Cor 5, 15). Quale programma migliore potrebbe essere proposto a un sacerdote impegnato ad avanzare sulla strada delle perfezioni cristiane?

Cari sacerdoti, la celebrazione del 150° anniversario della morte di San Giovanni Maria Vianney (1859) segue immediatamente le celebrazioni appena concluse del 150° anniversario delle apparizioni di Lourdes (1858). Già nel 1959 il Beato Papa Giovanni XXIII aveva osservato: «Poco prima che il Curato d'Ars concludesse la sua lunga carriera piena di meriti, la Vergine Immacolata era apparsa, in un'altra regione di Francia, ad una fanciulla umile e pura, per trasmetterle un messaggio di preghiera e di penitenza, di cui è ben nota, da un secolo, l'immensa risonanza spirituale. In realtà la vita del santo sacerdote, di cui celebriamo il ricordo, era in anticipo un'illustrazione vivente delle grandi verità soprannaturali insegnate alla vergente di Massabielle. Egli stesso aveva per l'Immacolata Concezione della Santissima Vergine una vivissima devozione, lui che nel 1836 aveva consacrato la sua parrocchia a Maria concepita senza peccato, e doveva accogliere con tanta fede e gioia la definizione dogmatica del 1854»⁵⁰. Il Santo Curato ricordava sempre ai suoi fedeli che «Gesù Cristo dopo averci dato tutto quello che ci poteva dare, vuole ancora farci eredi di quanto Egli ha di più prezioso, vale a dire della sua Santa Madre»⁵¹.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁷ BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia di Pentecoste*, 3 giugno 2006.

⁴⁸ N. 9.

⁴⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso ai Vescovi amici del Movimento dei Focolari e della Comunità di Sant'Egidio*, 8 febbraio 2007.

⁵⁰ Cfr. n. 17.

⁵¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Esort. Ap. Pastores dabo vobis*, 74.

⁵² Lett. Enc. *Sacerdotii nostri primordia*, p. III.

⁵³ *Nodet*, p. 244.

Alla Vergine Santissima affido questo Anno Sacerdotale, chiedendole di suscitare nell'animo di ogni presbitero un generoso rilancio di quegli ideali di totale donazione a Cristo e alla Chiesa che ispirarono il pensiero e l'azione del Santo Curato d'Ars. Con la sua fervente vita di preghiera e il suo appassionato amore a Gesù crocifisso, Giovanni Maria Vianney alimentò la sua quotidiana donazione senza riserve a Dio e alla Chiesa. Possa il suo esempio suscitare nei sacerdoti quella testimonianza di unità con il Vescovo, tra loro e con i laici che è, oggi come sempre, tanto necessaria. Nonostante il male che vi è nel mondo, risuona sempre attuale la parola di Cristo ai suoi Apostoli nel Cenacolo: «Nel mondo avrete tribolazioni, ma abbiate coraggio: io ho vinto il mondo» (Gv 16, 33). La fede nel Maestro divino ci dà la forza per guardare con fiducia al futuro. Cari sacerdoti, Cristo conta su di voi. Sull'esempio del Santo Curato d'Ars, lasciatevi conquistare da Lui e sarete anche voi, nel mondo di oggi, messaggeri di speranza, di riconciliazione, di pace!

Con la mia Benedizione.

Dal Vaticano, 16 giugno 2009

BENEDICTUS PP. XVI

PREGHIERA DEL SANTO PADRE PER L'ANNO SACERDOTALE

Signore Gesù, che in San Giovanni Maria Vianney hai voluto donare alla Chiesa una toccante immagine della tua carità pastorale, fa' che, in sua compagnia e sorretti dal suo esempio, viviamo in pienezza quest'Anno Sacerdotale.

Fa' che, sostando come lui davanti all'Eucaristia, possiamo imparare quanto sia semplice e quotidiana la tua parola che ci ammaestra; tenero l'amore con cui accogli i peccatori pentiti; consolante l'abbandono confidente alla tua Madre Immacolata.

Fa', o Signore Gesù, che, per intercessione del Santo Curato d'Ars, le famiglie cristiane divengano "piccole Chiese", in cui tutte le vocazioni e tutti i carismi, donati dal tuo Santo Spirito, possano essere accolti e valorizzati. Concedici, Signore Gesù, di poter ripetere con lo stesso ardore del Santo Curato le parole con cui egli solea rivolgersi a Te:

«Ti amo, o mio Dio, e il mio solo desiderio è di amarti fino all'ultimo respiro della mia vita.

Ti amo, o Dio infinitamente amabile, e preferisco morire amandoti piuttosto che vivere un solo istante senza amarti.

Ti amo, Signore, e l'unica grazia che ti chiedo è di amarti eternamente.

Mio Dio, se la mia lingua non può dirti ad ogni istante che ti amo, voglio che il mio cuore te lo ripeta tante volte quante volte respiro.

Ti amo, o mio Divino Salvatore, perché sei stato crocifisso per me, e mi tieni quaggiù crocifisso con Te. Mio Dio, fammi la grazia di morire amandoti e sapendo che ti amo».

Amen.

Messaggio per la Giornata Missionaria Mondiale 2009

«Le nazioni cammineranno alla sua luce» (Ap 21, 24)

In questa domenica, dedicata alle missioni, mi rivolgo innanzi tutto a voi, Fratelli nel ministero episcopale e sacerdotale, e poi anche a voi, fratelli e sorelle dell'intero Popolo di Dio, per esortare ciascuno a ravvivare in sé la consapevolezza del mandato missionario di Cristo di fare «discepoli tutti i popoli» (Mt 28, 19), sulle orme di San Paolo, l'Apostolo delle Genti.

«Le nazioni cammineranno alla sua luce» (Ap 21, 24). Scopo della missione della Chiesa infatti è di illuminare con la luce del Vangelo tutti i popoli nel loro cammino storico verso Dio, perché in Lui abbiano la loro piena realizzazione ed il loro compimento. Dobbiamo sentire l'ansia e la passione di illuminare tutti i popoli, con la luce di Cristo, che risplende sul volto della Chiesa, perché tutti si raccolgano nell'unica famiglia umana, sotto la paternità amorevole di Dio.

È in questa prospettiva che i discepoli di Cristo sparsi in tutto il mondo operano, si affaticano, gemono sotto il peso delle sofferenze e donano la vita. Riaffermo con forza quanto più volte è stato detto dai miei venerati Predecessori: la Chiesa non agisce per estendere il suo potere o affermare il suo dominio, ma per portare a tutti Cristo, salvezza del mondo. Noi non chiediamo altro che di metterci al servizio dell'umanità, specialmente di quella più sofferente ed emarginata, perché crediamo che «l'impegno di annunciare il Vangelo agli uomini del nostro tempo ... è senza alcun dubbio un servizio reso non solo alla comunità cristiana, ma anche a tutta l'umanità» (*Evangelii nuntiandi*, 1), che «conosce stupende conquiste, ma sembra avere smarrito il senso delle realtà ultime e della stessa esistenza» (*Redemptoris missio*, 2).

1. Tutti i popoli sono chiamati alla salvezza

L'umanità intera, in verità, ha la vocazione radicale di ritornare alla sua sorgente, che è Dio, nel quale solo troverà il suo compimento finale mediante la restaurazione di tutte le cose in Cristo. La dispersione, la molteplicità, il conflitto, l'inimicizia saranno rappacificate e riconciliate mediante il sangue della Croce, e ricondotte all'unità.

L'inizio nuovo è già cominciato con la risurrezione e l'esaltazione di Cristo, che attrae tutte le cose a sé, le rinnova, le rende partecipi dell'eterna gioia di Dio. Il futuro della nuova creazione brilla già nel nostro mondo ed accende, anche se tra contraddizioni e sofferenze, la speranza di vita nuova. La missione della Chiesa è quella di «contagiare» di speranza tutti i popoli. Per questo Cristo chiama, giustifica, santifica e invia i suoi discepoli ad annunciare il Regno di Dio, perché tutte le nazioni diventino Popolo di Dio. È solo in tale missione che si comprende ed autentica il vero cammino storico dell'umanità. La missione universale deve divenire una costante fondamentale della vita della Chiesa. *Annunciare il Vangelo deve essere per noi, come già per l'Apostolo Paolo, impegno impreteribile e primario.*

2. Chiesa pellegrina

La Chiesa universale, senza confini e senza frontiere, si sente responsabile dell'annuncio del Vangelo di fronte a popoli interi (cfr. *Evangelii nuntiandi*, 53). Essa,

germe di speranza per vocazione, deve continuare il servizio di Cristo al mondo. La sua missione e il suo servizio non sono a misura dei bisogni materiali o anche spirituali che si esauriscono nel quadro dell'esistenza temporale, ma di una salvezza trascendente, che si attua nel Regno di Dio (cfr. *Evangelii nuntiandi*, 27). Questo Regno, pur essendo nella sua completezza escatologico e non di questo mondo (cfr. *Gv* 18, 36), è anche in questo mondo e nella sua storia forza di giustizia, di pace, di vera libertà e di rispetto della dignità di ogni uomo. La Chiesa mira a trasformare il mondo con la proclamazione del Vangelo dell'amore, «che rischiarerà sempre di nuovo un mondo buio e ci dà il coraggio di vivere e di agire e ... in questo modo di far entrare la luce di Dio nel mondo» (*Deus caritas est*, 39). È a questa missione e servizio che, anche con questo Messaggio, chiamo a partecipare tutti i membri e le istituzioni della Chiesa.

3. *Missio ad gentes*

La missione della Chiesa, perciò, è quella di chiamare tutti i popoli alla salvezza operata da Dio tramite il Figlio suo incarnato. È necessario pertanto rinnovare l'impegno di annunciare il Vangelo, che è fermento di libertà e di progresso, di fraternità, di unità e di pace (cfr. *Ad gentes*, 8). Voglio «nuovamente confermare che il mandato di evangelizzare tutti gli uomini costituisce la missione essenziale della Chiesa» (*Evangelii nuntiandi*, 14), compito e missione che i vasti e profondi mutamenti della società attuale rendono ancor più urgenti. È in questione la salvezza eterna delle persone, il fine e compimento stesso della storia umana e dell'universo. Animati e ispirati dall'Apostolo delle genti, dobbiamo essere coscienti che Dio ha un popolo numeroso in tutte le città percorse anche dagli apostoli di oggi (cfr. *At* 18, 10). Infatti «la promessa è per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro» (*At* 2, 39).

La Chiesa intera deve impegnarsi nella *missio ad gentes*, fino a che la sovranità salvifica di Cristo non sia pienamente realizzata: «Al presente non vediamo ancora che ogni cosa sia a lui sottomessa» (*Eb* 2,8).

4. Chiamati a evangelizzare anche mediante il martirio

In questa Giornata dedicata alle missioni, ricordo nella preghiera coloro che della loro vita hanno fatto un'esclusiva consacrazione al lavoro di evangelizzazione. Una menzione particolare è per quelle Chiese locali, e per quei missionari e missionarie che si trovano a testimoniare e diffondere il Regno di Dio in situazioni di persecuzione, con forme di oppressione che vanno dalla discriminazione sociale fino al carcere, alla tortura e alla morte. Non sono pochi quelli che attualmente sono messi a morte a causa del suo "Nome". È ancora di tremenda attualità quanto scriveva il mio venerato Predecessore, Papa Giovanni Paolo II: «La memoria giubilare ci ha aperto uno scenario sorprendente, mostrandoci il nostro tempo particolarmente ricco di testimoni che, in un modo o nell'altro, hanno saputo vivere il Vangelo in situazioni di ostilità e persecuzione, spesso fino a dare la prova suprema del sangue» (*Novo Millennio ineunte*, 41).

La partecipazione alla missione di Cristo, infatti, contrassegna anche il vivere degli annunciatori del Vangelo, cui è riservato lo stesso destino del loro Maestro. «Ricordatevi della parola che vi ho detto: "Un servo non è più grande del suo padrone. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi"» (*Gv* 15, 20). La Chiesa si pone sulla stessa via e subisce la stessa sorte di Cristo, perché non agisce

in base ad una logica umana o contando sulle ragioni della forza, ma seguendo la via della Croce e facendosi, in obbedienza filiale al Padre, testimone e compagna di viaggio di questa umanità.

Alle Chiese antiche come a quelle di recente fondazione ricordo che sono poste dal Signore come sale della terra e luce del mondo, chiamate a diffondere Cristo, Luce delle genti, fino agli estremi confini della terra. La *missio ad gentes* deve costituire la priorità dei loro piani pastorali.

Alle Pontificie Opere Missionarie va il mio ringraziamento e incoraggiamento per l'indispensabile lavoro che assicurano di animazione, formazione missionaria e aiuto economico alle giovani Chiese. Attraverso queste Istituzioni pontificie si realizza in maniera mirabile la comunione tra le Chiese, con lo scambio di doni, nella sollecitudine vicendevole e nella comune progettualità missionaria.

5. Conclusione

La spinta missionaria è sempre stata segno di vitalità delle nostre Chiese (cfr. *Redemptoris missio*, 2). È necessario, tuttavia, riaffermare che l'evangelizzazione è opera dello Spirito e che prima ancora di essere azione è testimonianza e irradiazione della luce di Cristo (cfr. *Redemptoris missio*, 26) da parte della Chiesa locale, la quale invia i suoi missionari e missionarie per spingersi oltre le sue frontiere. Chiedo perciò a tutti i cattolici di pregare lo Spirito Santo perché accresca nella Chiesa la passione per la missione di diffondere il Regno di Dio e di sostenere i missionari, le missionarie e le comunità cristiane impegnate in prima linea in questa missione, talvolta in ambienti ostili di persecuzione.

Invito, allo stesso tempo, tutti a dare un segno credibile di comunione tra le Chiese, con un aiuto economico, specialmente nella fase di crisi che sta attraversando l'umanità, per mettere le giovani Chiese locali in condizione di illuminare le genti con il Vangelo della carità.

Ci guidi nella nostra azione missionaria la Vergine Maria, stella della Nuova Evangelizzazione, che ha dato al mondo il Cristo, posto come luce delle genti, perché porti la salvezza «sino all'estremità della terra» (At 13, 47).

A tutti la mia Benedizione.

Dal Vaticano, 29 giugno 2009

BENEDICTUS PP. XVI

Omelia per l'apertura dell'Anno Sacerdotale

Il mistero di un Dio che riversa il suo amore sull'umanità

Venerdì 19 giugno, il Santo Padre ha presieduto nella Basilica Vaticana la solenne celebrazione dei Secondi Vespri della solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù aprendo l'Anno Sacerdotale in occasione del 150° anniversario della morte di S. Giovanni Maria Vianney ed ha pronunciato la seguente omelia:

Cari fratelli e sorelle, nell'antifona al *Magnificat* tra poco canteremo: «Il Signore ci ha accolti nel suo cuore - *Suscepit nos Dominus in sinum et cor suum*». Nell'Antico Testamento si parla 26 volte del cuore di Dio, considerato come l'organo della sua volontà: rispetto al cuore di Dio l'uomo viene giudicato. A causa del dolore che il suo cuore prova per i peccati dell'uomo, Iddio decide il diluvio, ma poi si commuove dinanzi alla debolezza umana e perdona. C'è poi un passo veterotestamentario nel quale il tema del cuore di Dio si trova espresso in modo assolutamente chiaro: è nel capitolo 11 del libro del Profeta Osea, dove i primi versetti descrivono la dimensione dell'amore con cui il Signore si è rivolto ad Israele all'alba della sua storia: «Quando Israele era fanciullo, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (v. 1). In verità, all'instancabile predilezione divina, Israele risponde con indifferenza e addirittura con ingratitudine. «Più li chiamavo - è costretto a constatare il Signore -, più si allontanavano da me» (v. 2). Tuttavia Egli mai abbandona Israele nelle mani dei nemici, perché «il mio cuore - osserva il Creatore dell'universo - si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione» (v. 8).

Il cuore di Dio freme di compassione! Nell'odierna solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù, la Chiesa offre alla nostra contemplazione questo mistero, il mistero del cuore di un Dio che si commuove e riversa tutto il suo amore sull'umanità. Un amore misterioso, che nei testi del Nuovo Testamento ci viene rivelato come incommensurabile passione di Dio per l'uomo. Egli non si arrende dinanzi all'ingratitudine e nemmeno davanti al rifiuto del popolo che si è scelto; anzi, con infinita misericordia, invia nel mondo l'Unigenito suo Figlio perché prenda su di sé il destino dell'amore distrutto; perché, sconfiggendo il potere del male e della morte, possa restituire dignità di figli agli esseri umani resi schiavi dal peccato. Tutto questo a caro prezzo: il Figlio Unigenito del Padre si immola sulla croce: «Avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» (cfr. *Gv* 13, 1). Simbolo di tale amore che va oltre la morte è il suo fianco squarciato da una lancia. A tale riguardo, il testimone oculare, l'Apostolo Giovanni, afferma: «Uno dei soldati con una lancia gli colpì il fianco, e subito ne uscì sangue ed acqua» (cfr. *Gv* 19, 34).

Cari fratelli e sorelle, grazie perché, rispondendo al mio invito, siete venuti numerosi a questa celebrazione con cui entriamo nell'Anno Sacerdotale. Saluto i Signori Cardinali e i Vescovi, in particolare il Cardinale Prefetto e il Segretario della Congregazione per il Clero con i loro collaboratori, ed il Vescovo di Ars. Saluto i sacerdoti e i seminaristi dei vari Seminari e Collegi di Roma; i religiosi e le religiose e tutti i fedeli. Un saluto speciale rivolgo a Sua Beatitudine Ignace Youssef Younan, Patriarca di Antiochia dei Siri, venuto a Roma per incontrarmi e significare pubblicamente l'«ecclesiastica communio» che gli ho concesso.

Cari fratelli e sorelle, fermiamoci insieme a contemplare il Cuore trafitto del Crocifisso. Abbiamo ascoltato ancora una volta, poco fa, nella breve lettura tratta dalla Lettera di San Paolo agli Efesini, che «Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amato, da morti che eravamo per le colpe, ci ha fatti rivivere con Cristo ... Con lui ci ha anche risuscitato e ci ha fatto sedere nei cieli, in Cristo Gesù» (Ef 2, 4-6). Essere in Cristo Gesù è già sedere nei cieli. Nel Cuore di Gesù è espresso il nucleo essenziale del Cristianesimo; in Cristo ci è stata rivelata e donata tutta la novità rivoluzionaria del Vangelo: l'Amore che ci salva e ci fa vivere già nell'eternità di Dio. Scrive l'Evangelista Giovanni: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio Unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna» (3, 16). Il suo Cuore divino chiama allora il nostro cuore; ci invita ad uscire da noi stessi, ad abbandonare le nostre sicurezze umane per fidarci di Lui e, seguendo il suo esempio, a fare di noi stessi un dono di amore senza riserve.

Se è vero che l'invito di Gesù a «rimanere nel suo amore» (cfr. Gv 15, 9) è per ogni battezzato, nella festa del Sacro Cuore di Gesù, Giornata di santificazione sacerdotale, tale invito risuona con maggiore forza per noi sacerdoti, in particolare questa sera, solenne inizio dell'Anno Sacerdotale, da me voluto in occasione del 150° anniversario della morte del Santo Curato d'Ars. Mi viene subito alla mente una sua bella e commovente affermazione, riportata nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Il sacerdozio è l'amore del Cuore di Gesù» (n. 1589). Come non ricordare con commozione che direttamente da questo Cuore è scaturito il dono del nostro ministero sacerdotale? Come dimenticare che noi presbiteri siamo stati consacrati per servire, umilmente e autorevolmente, il sacerdozio comune dei fedeli? La nostra è una missione indispensabile per la Chiesa e per il mondo, che domanda fedeltà piena a Cristo ed incessante unione con Lui; questo rimanere nel suo amore esige cioè che tendiamo costantemente alla santità, a questo rimanere come ha fatto San Giovanni Maria Vianney. Nella Lettera a voi indirizzata per questo speciale Anno giubilare, cari fratelli sacerdoti, ho voluto porre in luce alcuni aspetti qualificanti del nostro ministero, facendo riferimento all'esempio e all'insegnamento del Santo Curato d'Ars, modello e protettore di tutti noi sacerdoti, e in particolare dei parroci. Che questo mio scritto vi sia di aiuto e di incoraggiamento a fare di questo Anno un'occasione propizia per crescere nell'intimità con Gesù, che conta su di noi, suoi ministri, per diffondere e consolidare il suo Regno, per diffondere il suo amore, la sua verità. E pertanto, «sull'esempio del Santo Curato d'Ars – così concludevo la mia Lettera – lasciatevi conquistare da Lui e sarete anche voi, nel mondo di oggi, messaggeri di speranza, di riconciliazione, di pace».

Lasciarsi conquistare pienamente da Cristo! Questo è stato lo scopo di tutta la vita di San Paolo, al quale abbiamo rivolto la nostra attenzione durante l'Anno Paulino che si avvia ormai verso la sua conclusione; questa è stata la meta di tutto il ministero del Santo Curato d'Ars, che invocheremo particolarmente durante l'Anno Sacerdotale; questo sia anche l'obiettivo principale di ognuno di noi. Per essere ministri al servizio del Vangelo, è certamente utile e necessario lo studio con una accurata e permanente formazione teologica e pastorale, ma è ancor più necessaria quella «scienza dell'amore» che si apprende solo nel «cuore a cuore» con Cristo. È Lui infatti a chiamarci per spezzare il pane del suo amore, per rimettere i peccati e per guidare il gregge in nome suo. Proprio per questo non dobbiamo mai allontanarci dalla sorgente dell'Amore che è il suo Cuore trafitto sulla croce.

Solo così saremo in grado di cooperare efficacemente al misterioso «disegno del Padre» che consiste nel «fare di Cristo il cuore del mondo»! Disegno che si realizza

nella storia, man mano che Gesù diviene il Cuore dei cuori umani, iniziando da coloro che sono chiamati a stargli più vicini, i sacerdoti appunto. Ci richiamano a questo costante impegno le «promesse sacerdotali», che abbiamo pronunciato il giorno della nostra Ordinazione e che rinnoviamo ogni anno, il Giovedì Santo, nella Messa Crismale. Perfino le nostre carenze, i nostri limiti e debolezze devono ricondurci al Cuore di Gesù. Se infatti è vero che i peccatori, contemplandoLo, devono apprendere da Lui il necessario «dolore dei peccati» che li riconduca al Padre, questo vale ancor più per i sacri ministri. Come dimenticare, in proposito, che nulla fa soffrire tanto la Chiesa, Corpo di Cristo, quanto i peccati dei suoi pastori, soprattutto di quelli che si tramutano in «ladri delle pecore» (Gv 10, 1ss.), o perché le deviano con le loro private dottrine, o perché le stringono con lacci di peccato e di morte? Anche per noi, cari sacerdoti, vale il richiamo alla conversione e al ricorso alla Divina Misericordia, e ugualmente dobbiamo rivolgere con umiltà l'accorata e incessante domanda al Cuore di Gesù perché ci preservi dal terribile rischio di danneggiare coloro che siamo tenuti a salvare.

Poc'anzi ho potuto venerare, nella Cappella del Coro, la reliquia del Santo Curato d'Ars: il suo cuore. Un cuore infiammato di amore divino, che si commuoveva al pensiero della dignità del prete e parlava ai fedeli con accenti toccanti e sublimi, affermando che «dopo Dio, il sacerdote è tutto! ... Lui stesso non si capirà bene che in cielo» (cfr. *Lettera per l'Anno Sacerdotale*, p. 2). Coltiviamo, cari fratelli, questa stessa commozione, sia per adempiere il nostro ministero con generosità e dedizione, sia per custodire nell'anima un vero «timore di Dio»: il timore di poter privare di tanto bene, per nostra negligenza o colpa, le anime che ci sono affidate, o di poterle – Dio non voglia! – danneggiare. La Chiesa ha bisogno di sacerdoti santi; di ministri che aiutino i fedeli a sperimentare l'amore misericordioso del Signore e ne siano convinti testimoni. Nell'adorazione eucaristica, che seguirà la celebrazione dei Vespri, chiederemo al Signore che infiammi il cuore di ogni presbitero di quella «carità pastorale» capace di assimilare il suo personale "io" a quello di Gesù Sacerdote, così da poterlo imitare nella più completa auto-donazione. Ci ottenga questa grazia la Vergine Maria, della quale domani contempleremo con viva fede il Cuore Immacolato. Per Lei il Santo Curato d'Ars nutriva una filiale devozione, tanto che nel 1836, in anticipo sulla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, aveva già consacrato la sua parrocchia a Maria «concepita senza peccato». E mantenne l'abitudine di rinnovare spesso quest'offerta della parrocchia alla Santa Vergine, insegnando ai fedeli che «bastava rivolgersi a lei per essere esauditi», per il semplice motivo che ella «desidera soprattutto di vederci felici». Ci accompagni la Vergine Santa, nostra Madre, nell'Anno Sacerdotale che oggi iniziamo, perché possiamo essere guide salde e illuminate per i fedeli che il Signore affida alle nostre cure pastorali. Amen!

Omelia nella conclusione dell'Anno Paolino**Paolo, un non conformista per una fede adulta**

Domenica 28 giugno, il Santo Padre si è recato nella Basilica Ostiense per la conclusione dell'Anno Paolino. Durante la celebrazione dei primi Vespri della solennità titolare ha pronunciato questa omelia:

Rivolgo a ciascuno il mio saluto cordiale. In particolare, saluto il Cardinale Arciprete di questa Basilica e i suoi collaboratori, saluto l'Abate e la comunità monastica benedettina; saluto pure la Delegazione del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli. L'Anno commemorativo della nascita di San Paolo si conclude stasera. Siamo raccolti presso la Tomba dell'Apostolo, il cui sarcofago, conservato sotto l'altare papale, è stato fatto recentemente oggetto di un'attenta analisi scientifica: nel sarcofago, che non è stato mai aperto in tanti secoli, è stata praticata una piccolissima perforazione per introdurre una speciale sonda, mediante la quale sono state rilevate tracce di un prezioso tessuto di lino colorato di porpora, laminato con oro zecchino, e di un tessuto di colore azzurro con filamenti di lino. È stata anche rilevata la presenza di grani d'incenso rosso e di sostanze proteiche e calcaree. Inoltre, piccolissimi frammenti ossei, sottoposti all'esame del carbonio 14 da parte di esperti ignari della loro provenienza, sono risultati appartenere a persona vissuta tra il I e il II secolo. Ciò sembra confermare l'unanime e incontrastata tradizione che si tratti dei resti mortali dell'Apostolo Paolo. Tutto questo riempie il nostro animo di profonda emozione. Molte persone hanno, durante questi mesi, seguito le vie dell'Apostolo – quelle esteriori e più ancora quelle interiori, che egli ha percorso durante la sua vita: la via di Damasco verso l'incontro con il Risorto; le vie nel mondo mediterraneo, che egli ha attraversato con la fiaccola del Vangelo, incontrando contraddizione e adesione, fino al martirio, per il quale appartiene per sempre alla Chiesa di Roma. Ad essa ha indirizzato anche la sua Lettera più grande ed importante. L'Anno Paolino si conclude, ma essere in cammino insieme con Paolo, con lui e grazie a lui venir a conoscenza di Gesù e, come lui, essere illuminati e trasformati dal Vangelo – questo farà sempre parte dell'esistenza cristiana. E sempre, andando oltre l'ambiente dei credenti, egli rimane il "maestro delle genti", che vuol portare il messaggio del Risorto a tutti gli uomini, perché Cristo li ha conosciuti ed amati tutti; è morto e risorto per tutti loro. Vogliamo quindi ascoltarlo anche in questa ora in cui iniziamo solennemente la festa dei due Apostoli uniti fra loro da uno stretto legame.

Fa parte della struttura delle Lettere di Paolo che esse – sempre in riferimento al luogo e alla situazione particolare – spieghino innanzi tutto il mistero di Cristo, insegnino la fede. In una seconda parte, segue l'applicazione alla nostra vita: che cosa consegue a questa fede? Come essa plasma la nostra esistenza giorno per giorno? Nella Lettera ai Romani, questa seconda parte comincia con il dodicesimo capitolo, nei primi due versetti del quale l'Apostolo riassume subito il nucleo essenziale dell'esistenza cristiana. Che cosa dice a noi San Paolo in quel passaggio? Innanzi tutto afferma, come cosa fondamentale, che con Cristo è iniziato un nuovo modo di venerare Dio – un nuovo culto. Esso consiste nel fatto che l'uomo vivente diventa egli stesso adorazione, "sacrificio" fin nel proprio corpo. Non sono più le

cose ad essere offerte a Dio. È la nostra stessa esistenza che deve diventare lode di Dio. Ma come avviene questo? Nel secondo versetto ci vien data la risposta: «Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio ...» (12, 2). Le due parole decisive di questo versetto sono: «trasformare» e «rinnovare». Dobbiamo diventare uomini nuovi, trasformati in un nuovo modo di esistenza. Il mondo è sempre alla ricerca di novità, perché con ragione è sempre scontento della realtà concreta. Paolo ci dice: il mondo non può essere rinnovato senza uomini nuovi. Solo se ci saranno uomini nuovi, ci sarà anche un mondo nuovo, un mondo rinnovato e migliore. All'inizio sta il rinnovamento dell'uomo. Questo vale poi per ogni singolo. Solo se noi stessi diventiamo nuovi, il mondo diventa nuovo. Ciò significa anche che non basta adattarsi alla situazione attuale. L'Apostolo ci esorta ad un non-conformismo. Nella nostra Lettera si dice: non sottomettersi allo schema dell'epoca attuale. Dovremo tornare su questo punto riflettendo sul secondo testo che stasera voglio meditare con voi. Il «no» dell'Apostolo è chiaro ed anche convincente per chiunque osservi lo «schema» del nostro mondo. Ma diventare nuovi – come lo si può fare? Ne siamo davvero capaci? Con la parola circa il diventare nuovi, Paolo allude alla propria conversione: al suo incontro col Cristo risorto, incontro di cui nella seconda Lettera ai Corinzi dice: «Se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove» (5, 17). Era tanto sconvolgente per lui questo incontro con Cristo che dice al riguardo: «Sono morto» (Gal 2, 19; cfr. Rm 6). Egli è diventato nuovo, un altro, perché non vive più per se stesso e in virtù di se stesso, ma per Cristo e in Lui. Nel corso degli anni, però, ha anche visto che questo processo di rinnovamento e di trasformazione continua per tutta la vita. Diventiamo nuovi, se ci lasciamo afferrare e plasmare dall'Uomo nuovo Gesù Cristo. Egli è l'Uomo nuovo per eccellenza. In Lui la nuova esistenza umana è diventata realtà, e noi possiamo veramente diventare nuovi se ci consegniamo alle sue mani e da Lui ci lasciamo plasmare.

Paolo rende ancora più chiaro questo processo di «rifusione» dicendo che diventiamo nuovi se trasformiamo il nostro modo di pensare. Ciò che qui è stato tradotto con «modo di pensare», è il termine greco «*nous*». È una parola complessa. Può essere tradotta con «spirito», «sentimenti», «ragione» e, appunto, anche con «modo di pensare». Quindi la nostra ragione deve diventare nuova. Questo ci sorprende. Avremmo forse aspettato che riguardasse piuttosto qualche atteggiamento: ciò che nel nostro agire dobbiamo cambiare. Ma no: il rinnovamento deve andare fino in fondo. Il nostro modo di vedere il mondo, di comprendere la realtà – tutto il nostro pensare deve mutarsi a partire dal suo fondamento. Il pensiero dell'uomo vecchio, il modo di pensare comune è rivolto in genere verso il possesso, il benessere, l'influenza, il successo, la fama e così via. Ma in questo modo ha una portata troppo limitata. Così, in ultima analisi, resta il proprio «io» il centro del mondo. Dobbiamo imparare a pensare in maniera più profonda. Che cosa ciò significhi, lo dice San Paolo nella seconda parte della frase: bisogna imparare a comprendere la volontà di Dio, così che questa plasmì la nostra volontà. Affinché noi stessi vogliamo ciò che vuole Dio, perché riconosciamo che ciò che Dio vuole è il bello e il buono. Si tratta dunque di una svolta nel nostro spirituale orientamento di fondo. Dio deve entrare nell'orizzonte del nostro pensiero: ciò che Egli vuole e il modo secondo cui Egli ha ideato il mondo e me. Dobbiamo imparare a prendere parte al pensare e al volere di Gesù Cristo. È allora che saremo uomini nuovi nei quali emerge un mondo nuovo.

Lo stesso pensiero di un necessario rinnovamento del nostro essere persona umana, Paolo lo ha illustrato ulteriormente in due brani della Lettera agli Efesini, sui quali pertanto vogliamo ancora riflettere brevemente. Nel quarto capitolo della Lettera l'Apostolo ci dice che con Cristo dobbiamo raggiungere l'età adulta, una fede matura. Non possiamo più rimanere «fanciulli in balia delle onde, trasportati qua e là da qualsiasi vento di dottrina ...» (4, 14). Paolo desidera che i cristiani abbiano una fede "matura", una "fede adulta". La parola "fede adulta" negli ultimi decenni è diventata uno slogan diffuso. Ma lo s'intende spesso nel senso dell'atteggiamento di chi non dà più ascolto alla Chiesa ed ai suoi Pastori, ma sceglie autonomamente ciò che vuol credere e non credere – una fede "fai da te", quindi. E lo si presenta come "coraggio" di esprimersi contro il Magistero della Chiesa. In realtà, tuttavia, non ci vuole per questo del coraggio, perché si può sempre essere sicuri del pubblico applauso. Coraggio ci vuole piuttosto per aderire alla fede della Chiesa, anche se questa contraddice lo "schema" del mondo contemporaneo. È questo non-conformismo della fede che Paolo chiama una "fede adulta". È la fede che egli vuole. Qualifica invece come infantile il correre dietro ai venti e alle correnti del tempo. Così fa parte della fede adulta, ad esempio, impegnarsi per l'invulnerabilità della vita umana fin dal primo momento, opponendosi con ciò radicalmente al principio della violenza, proprio anche nella difesa delle creature umane più inermi. Fa parte della fede adulta riconoscere il matrimonio tra un uomo e una donna per tutta la vita come ordinamento del Creatore, ristabilito nuovamente da Cristo. La fede adulta non si lascia trasportare qua e là da qualsiasi corrente. Essa s'oppone ai venti della moda. Sa che questi venti non sono il soffio dello Spirito Santo; sa che lo Spirito di Dio s'esprime e si manifesta nella comunione con Gesù Cristo. Tuttavia, anche qui Paolo non si ferma alla negazione, ma ci conduce al grande "sì". Descrive la fede matura, veramente adulta, in maniera positiva con l'espressione: «Agire secondo verità nella carità» (cfr. Ef 4, 15). Il nuovo modo di pensare, donatoci dalla fede, si volge prima di tutto verso la verità. Il potere del male è la menzogna. Il potere della fede, il potere di Dio è la verità. La verità sul mondo e su noi stessi si rende visibile quando guardiamo a Dio. E Dio si rende visibile a noi nel volto di Gesù Cristo. Guardando a Cristo riconosciamo un'ulteriore cosa: verità e carità sono inseparabili. In Dio, ambedue sono inscindibilmente una cosa sola: è proprio questa l'essenza di Dio. Per questo, per i cristiani verità e carità vanno insieme. La carità è la prova della verità. Sempre di nuovo dovremo essere misurati secondo questo criterio, che la verità diventi carità e la carità ci renda veritieri.

Ancora un altro pensiero importante appare nel versetto di San Paolo. L'Apostolo ci dice che, agendo secondo verità nella carità, noi contribuiamo a far sì che il tutto (*ta pánta*) – l'universo – cresca tendendo a Cristo. Paolo, in base alla sua fede, non s'interessa soltanto della nostra personale rettitudine e non soltanto della crescita della Chiesa. Egli s'interessa dell'universo: *ta pánta*. Lo scopo ultimo dell'opera di Cristo è l'universo – la trasformazione dell'universo, di tutto il mondo umano, dell'intera creazione. Chi insieme con Cristo serve la verità nella carità, contribuisce al vero progresso del mondo. Sì, è qui del tutto chiaro che Paolo conosce l'idea di progresso. Cristo, il suo vivere, soffrire e risorgere è stato il vero grande salto del progresso per l'umanità, per il mondo. Ora, però, l'universo deve crescere in vista di Lui. Dove aumenta la presenza di Cristo, là c'è il vero progresso del mondo. Là l'uomo diventa nuovo e così diventa nuovo il mondo.

La stessa cosa Paolo ci rende evidente ancora a partire da un'altra angolatura. Nel terzo capitolo della Lettera agli Efesini egli ci parla della necessità di essere

«rafforzati nell'uomo interiore» (3, 16). Con ciò riprende un argomento che prima, in una situazione di tribolazione, aveva trattato nella seconda Lettera ai Corinzi: «Se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore invece si rinnova di giorno in giorno» (4, 16). L'uomo interiore deve rafforzarsi – è un imperativo molto appropriato per il nostro tempo in cui gli uomini così spesso restano interiormente vuoti e pertanto devono aggrapparsi a promesse e narcotici, che poi hanno come conseguenza un'ulteriore crescita del senso di vuoto nel loro intimo. Il vuoto interiore – la debolezza dell'uomo interiore – è uno dei grandi problemi del nostro tempo. Deve essere rafforzata l'interiorità – la percettività del cuore; la capacità di vedere e comprendere il mondo e l'uomo dal di dentro, con il cuore. Noi abbiamo bisogno di una ragione illuminata dal cuore, per imparare ad agire secondo la verità nella carità. Questo, tuttavia, non si realizza senza un intimo rapporto con Dio, senza la vita di preghiera. Abbiamo bisogno dell'incontro con Dio, che ci vien dato nei Sacramenti. E non possiamo parlare a Dio nella preghiera, se non lasciamo che parli prima Egli stesso, se non lo ascoltiamo nella parola, che ci ha donato. Paolo, al riguardo, ci dice: «Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza» (Ef 3, 17ss.). L'amore vede più lontano della semplice ragione, è ciò che Paolo ci dice con queste parole. E ci dice ancora che solo nella comunione con tutti i santi, cioè nella grande comunità di tutti i credenti – e non contro o senza di essa – possiamo conoscere la vastità del mistero di Cristo. Questa vastità, egli la circoscrive con parole che vogliono esprimere le dimensioni del cosmo: ampiezza, lunghezza, altezza e profondità. Il mistero di Cristo ha una vastità cosmica: Egli non appartiene soltanto a un determinato gruppo. Il Cristo crocifisso abbraccia l'intero universo in tutte le sue dimensioni. Egli prende il mondo nelle sue mani e lo porta in alto verso Dio. A cominciare da Sant'Ireneo di Lione – dunque fin dal II secolo – i Padri hanno visto in questa parola dell'ampiezza, lunghezza, altezza e profondità dell'amore di Cristo un'allusione alla Croce. L'amore di Cristo ha abbracciato nella Croce la profondità più bassa – la notte della morte, e l'altezza suprema – l'elevatezza di Dio stesso. E ha preso tra le sue braccia l'ampiezza e la vastità dell'umanità e del mondo in tutte le loro distanze. Sempre Egli abbraccia l'universo – tutti noi.

Preghiamo il Signore, affinché ci aiuti a riconoscere qualcosa della vastità del suo amore. PreghiamoLo, affinché il suo amore e la sua verità tocchino il nostro cuore. Chiediamo che Cristo abiti nei nostri cuori e ci renda uomini nuovi, che agiscono secondo verità nella carità. Amen!

Omelia nella solennità dei Santi Pietro e Paolo Apostoli

I Pastori del nostro tempo comprendano per primi la ragione della fede

Lunedì 29 giugno, solennità dei Santi Pietro e Paolo Apostoli, il Santo Padre ha presieduto nella Basilica Vaticana una Concelebrazione Eucaristica con i nuovi Arcivescovi Metropoliti a cui ha consegnato il Pallio. Alla Celebrazione, com'è consuetudine, era presente una delegazione del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli.

Nel corso della Liturgia, il Papa ha pronunciato questa omelia:

Signori Cardinali, venerati Fratelli nell'Episcopato e nel Sacerdozio, cari fratelli e sorelle!

A tutti rivolgo il mio saluto cordiale con le parole dell'Apostolo accanto alla cui Tomba ci troviamo: «A voi grazia e pace in abbondanza» (1 Pt 1, 2). Saluto, in particolare, i Membri della Delegazione del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli ed i numerosi Metropoliti che oggi ricevono il Pallio. Nella colletta di questa giornata solenne chiediamo al Signore «che la Chiesa segua sempre l'insegnamento degli Apostoli dai quali ha ricevuto il primo annunzio della fede». La richiesta che rivolgiamo a Dio interpella al contempo noi stessi: seguiamo noi l'insegnamento dei grandi Apostoli fondatori? Li conosciamo veramente? Nell'Anno Paolino che si è ieri concluso abbiamo cercato di ascoltare in modo nuovo lui, il "maestro delle genti", e di apprendere così nuovamente l'alfabeto della fede. Abbiamo cercato di riconoscere con Paolo e mediante Paolo il Cristo e di trovare così la via per la retta vita cristiana. Nel Canone del Nuovo Testamento, oltre alle Lettere di San Paolo, ci sono anche due Lettere sotto il nome di San Pietro. La prima di esse si conclude esplicitamente con un saluto da Roma, che però appare sotto l'apocalittico nome di copertura di Babilonia: «Vi saluta la co-eletta che vive in Babilonia ...» (5, 13). Chiamando la Chiesa di Roma la «co-eletta», la colloca nella grande comunità di tutte le Chiese locali – nella comunità di tutti coloro che Dio ha adunato, affinché nella "Babilonia" del tempo di questo mondo costruiscano il suo Popolo e facciano entrare Dio nella storia. La prima Lettera di San Pietro è un saluto rivolto da Roma all'intera cristianità di tutti i tempi. Essa ci invita ad ascoltare «l'insegnamento degli Apostoli», che ci indica la via verso la vita.

Questa Lettera è un testo ricchissimo, che proviene dal cuore e tocca il cuore. Il suo centro è – come potrebbe essere diversamente? – la figura di Cristo, che viene illustrato come Colui che soffre e che ama, come Crocifisso e Risorto: «Insultato, non rispondeva con insulti, maltrattato, non minacciava vendetta ... Dalle sue piaghe siete stati guariti» (1 Pt 2, 23s.). Partendo dal centro che è Cristo, la Lettera costituisce poi anche un'introduzione ai fondamentali Sacramenti cristiani del Battesimo e dell'Eucaristia e un discorso rivolto ai sacerdoti, nel quale Pietro si qualifica come co-presbitero con loro. Egli parla ai Pastori di tutte le generazioni come colui che personalmente è stato incaricato dal Signore di pascere le sue pecorelle e così ha ricevuto in modo particolare un mandato sacerdotale. Che cosa, dunque, ci dice San Pietro – proprio nell'Anno Sacerdotale – circa il compito del sacerdote? Innanzi tutto, egli comprende il ministero sacerdotale totalmente a partire da Cristo. Chiama Cristo il «pastore e custode delle ... anime» (2, 25). Dove la traduzione ita-

liana parla di "custode", il testo greco ha la parola *epískopos* (vescovo). Un po' più avanti, Cristo viene qualificato come il Pastore supremo: *archipoimen* (5, 4). Sorprende che Pietro chiami Cristo stesso vescovo – vescovo delle anime. Che cosa intende dire con ciò? Nella parola greca "*epískopos*" è contenuto il verbo "vedere"; per questo è stata tradotta con "custode" ossia "sorvegliante". Ma certamente non s'intende una sorveglianza esterna, come s'addice forse a una guardia carceraria. S'intende piuttosto un vedere dall'alto – un vedere a partire dall'elevatezza di Dio. Un vedere nella prospettiva di Dio è un vedere dell'amore che vuole servire l'altro, vuole aiutarlo a diventare veramente se stesso. Cristo è il «vescovo delle anime», ci dice Pietro. Ciò significa: Egli ci vede nella prospettiva di Dio. Guardando a partire da Dio, si ha una visione d'insieme, si vedono i pericoli come anche le speranze e le possibilità. Nella prospettiva di Dio si vede l'essenza, si vede l'uomo interiore. Se Cristo è il vescovo delle anime, l'obiettivo è quello di evitare che l'anima nell'uomo s'immiserisca, è di far sì che l'uomo non perda la sua essenza, la capacità per la verità e per l'amore. Far sì che egli venga a conoscere Dio; che non si smarrisca in vicoli ciechi; che non si perda nell'isolamento, ma rimanga aperto per l'insieme. Gesù, il «vescovo delle anime», è il prototipo di ogni ministero episcopale e sacerdotale. Essere vescovo, essere sacerdote significa in questa prospettiva: assumere la posizione di Cristo. Pensare, vedere ed agire a partire dalla sua posizione elevata. A partire da Lui essere a disposizione degli uomini, affinché trovino la vita.

Così la parola "vescovo" s'avvicina molto al termine "pastore", anzi, i due concetti diventano interscambiabili. È compito del pastore pascolare e custodire il gregge e condurlo ai pascoli giusti. Pascolare il gregge vuol dire aver cura che le pecore trovino il nutrimento giusto, sia saziata la loro fame e spenta la loro sete. Fuori di metafora, questo significa: la Parola di Dio è il nutrimento di cui l'uomo ha bisogno. Rendere sempre di nuovo presente la Parola di Dio e dare così nutrimento agli uomini è il compito del retto Pastore. Ed egli deve anche saper resistere ai nemici, ai lupi. Deve precedere, indicare la via, conservare l'unità del gregge. Pietro, nel suo discorso ai presbiteri, evidenzia ancora una cosa molto importante. Non basta parlare. I Pastori devono farsi «modelli del gregge» (5, 3). La Parola di Dio viene portata dal passato nel presente, quando è vissuta. È meraviglioso vedere come nei Santi la Parola di Dio diventi una parola rivolta al nostro tempo. In figure come Francesco e poi di nuovo come Padre Pio e molti altri, Cristo è diventato veramente contemporaneo della loro generazione, è uscito dal passato ed entrato nel presente. Questo significa essere Pastore – modello del gregge: vivere la Parola ora, nella grande comunità della santa Chiesa.

Molto brevemente vorrei ancora richiamare l'attenzione su due altre affermazioni della prima Lettera di San Pietro, che riguardano in modo speciale noi, in questo nostro tempo. C'è innanzi tutto la frase oggi nuovamente scoperta, in base alla quale i teologi medievali compresero il loro compito, il compito del teologo: «Adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (3, 15). La fede cristiana è speranza. Apre la via verso il futuro. Ed è una speranza che possiede ragionevolezza; una speranza la cui ragione possiamo e dobbiamo esporre. La fede proviene dalla Ragione eterna che è entrata nel nostro mondo e ci ha mostrato il vero Dio. Va al di là della capacità propria della nostra ragione, così come l'amore vede più della semplice intelligenza. Ma la fede parla alla ragione e nel confronto dialettico può tener testa alla ragione. Non la contraddice, ma va di pari passo con essa e, al contempo, conduce al di là di essa – introduce nella Ragione più grande di Dio. Come Pastori del

nostro tempo abbiamo il compito di comprendere noi per primi la ragione della fede. Il compito di non lasciarla rimanere semplicemente una tradizione, ma di riconoscerla come risposta alle nostre domande. La fede esige la nostra partecipazione razionale, che si approfondisce e si purifica in una condivisione d'amore. Fa parte dei nostri doveri come Pastori di penetrare la fede col pensiero per essere in grado di mostrare la ragione della nostra speranza nella disputa del nostro tempo. Tuttavia, il pensare – pur così necessario – da solo non basta. Così come parlare, da solo, non basta. Nella sua catechesi battesimale ed eucaristica nel secondo capitolo della sua Lettera, Pietro allude al Salmo usato nella Chiesa antica nel contesto della comunione, e cioè al versetto che dice: «Gustate e vedete com'è buono il Signore» (*Sal* 34 [33], 9; *1 Pt* 2, 3). Solo il gustare conduce al vedere. Pensiamo ai discepoli di Emmaus: solo nella comunione conviviale con Gesù, solo nella frazione del pane si aprono i loro occhi. Solo nella comunione col Signore veramente sperimentata essi diventano vedenti. Ciò vale per tutti noi: al di là del pensare e del parlare, abbiamo bisogno dell'esperienza della fede; del rapporto vitale con Gesù Cristo. La fede non deve rimanere teoria: deve essere vita. Se nel Sacramento incontriamo il Signore; se nella preghiera parliamo con Lui; se nelle decisioni del quotidiano aderiamo a Cristo – allora “vediamo” sempre di più quanto Egli è buono. Allora sperimentiamo che è cosa buona stare con Lui. Da una tale certezza vissuta deriva poi la capacità di comunicare la fede agli altri in modo credibile. Il Curato d'Ars non era un grande pensatore. Ma egli “gustava” il Signore. Viveva con Lui fin nelle minuzie del quotidiano oltre che nelle grandi esigenze del ministero pastorale. In questo modo divenne “uno che vede”. Aveva gustato, e per questo sapeva che il Signore è buono. Preghiamo il Signore, affinché ci doni questo gustare e possiamo così diventare testimoni credibili della speranza che è in noi.

Alla fine vorrei far notare ancora una piccola, ma importante parola di San Pietro. Subito all'inizio della Lettera egli ci dice che la mèta della nostra fede è la salvezza delle anime (cfr. 1, 9). Nel mondo del linguaggio e del pensiero dell'attuale cristianità questa è un'affermazione strana, per alcuni forse addirittura scandalosa. La parola “anima” è caduta in discredito. Si dice che questo porterebbe a una divisione dell'uomo in spirito e fisico, in anima e corpo, mentre in realtà egli sarebbe un'unità indivisibile. Inoltre «la salvezza delle anime» come mèta della fede sembra indicare un Cristianesimo individualistico, una perdita di responsabilità per il mondo nel suo insieme, nella sua corporeità e nella sua materialità. Ma di tutto questo non si trova nulla nella Lettera di San Pietro. Lo zelo per la testimonianza in favore della speranza, la responsabilità per gli altri caratterizzano l'intero testo. Per comprendere la parola sulla salvezza delle anime come mèta della fede dobbiamo partire da un altro lato. Resta vero che l'incuria per le anime, l'immiserirsi dell'uomo interiore non distrugge soltanto il singolo, ma minaccia il destino dell'umanità nel suo insieme. Senza risanamento delle anime, senza risanamento dell'uomo dal di dentro, non può esserci una salvezza per l'umanità. La vera malattia delle anime San Pietro, alla nostra sorpresa, la qualifica come ignoranza – cioè come non conoscenza di Dio. Chi non conosce Dio, chi almeno non lo cerca sinceramente, resta fuori della vera vita (cfr. *1 Pt* 1, 14). Ancora un'altra parola della Lettera può esserci utile per capire meglio la formula «salvezza delle anime»: «Purificate le vostre anime con l'obbedienza alla verità» (cfr. 1, 22). È l'obbedienza alla verità che rende pura l'anima. Ed è il convivere con la menzogna che la inquina. L'obbedienza alla verità comincia con le piccole verità del quotidiano, che spesso possono essere faticose e dolorose. Questa obbedienza si estende poi fino all'obbedienza senza

riserve di fronte alla Verità stessa che è Cristo. Tale obbedienza ci rende non solo puri, ma soprattutto anche liberi per il servizio a Cristo e così alla salvezza del mondo, che pur sempre prende inizio dalla purificazione obbediente della propria anima mediante la verità. Possiamo indicare la via verso la verità solo se noi stessi – in obbedienza e pazienza – ci lasciamo purificare dalla verità.

E ora mi rivolgo a voi, cari Confratelli nell'Episcopato, che in quest'ora riceverete dalla mia mano il Pallio. È stato intessuto con la lana di agnelli che il Papa benedice nella festa di Sant'Agnese. In questo modo esso ricorda gli agnelli e le pecore di Cristo, che il Signore risorto ha affidato a Pietro con il compito di pascerci (cfr. *Gv* 21, 15-18). Ricorda il gregge di Gesù Cristo, che voi, cari Fratelli, dovete pascere in comunione con Pietro. Ci ricorda Cristo stesso, che come Buon Pastore ha preso sulle sue spalle la pecorella smarrita, l'umanità, per riportarla a casa. Ci ricorda il fatto che Egli, il Pastore supremo, ha voluto farsi Lui stesso Agnello, per farsi carico dal di dentro del destino di tutti noi; per portarci e risanarci dall'interno. Vogliamo pregare il Signore, affinché ci doni di essere sulle sue orme Pastori giusti, «non perché costretti, ma volentieri, come piace a Dio ... con animo generoso ... modelli del gregge» (1 Pt 5, 2s.). Amen.

Atti della Santa Sede

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

ALLA RICERCA DI UN'ETICA UNIVERSALE: NUOVO SGUARDO SULLA LEGGE NATURALE

INTRODUZIONE*

1. Esistono valori morali oggettivi in grado di unire gli uomini e di procurare ad essi pace e felicità? Quali sono? Come riconoscerli? Come attuarli nella vita delle persone e delle comunità? Questi interrogativi di sempre intorno al bene e al male oggi sono più urgenti che mai, nella misura in cui gli uomini hanno preso maggiormente coscienza di formare una sola comunità mondiale. I grandi problemi che si pongono agli esseri umani hanno ormai una dimensione internazionale, planetaria, poiché lo sviluppo delle tecniche di comunicazione favorisce una crescente interazione tra le persone, le società e le culture. Un avvenimento locale può avere una risonanza planetaria quasi immediata. Emerge così la consapevolezza di una solidarietà globale, che trova il suo ultimo fondamento nell'u-

nità del genere umano. Questa si traduce in una responsabilità planetaria. Così il problema dell'equilibrio ecologico, della protezione dell'ambiente, delle risorse e del clima è divenuta una preoccupazione pressante, che interpella tutta l'umanità e la cui soluzione va ampiamente oltre gli ambiti nazionali. Anche le minacce che il terrorismo, il crimine organizzato e le nuove forme di violenza e di oppressione fanno pesare sulle società hanno una dimensione planetaria. I rapidi sviluppi delle biotecnologie, che a volte minacciano la stessa identità dell'essere umano (manipolazioni genetiche, clonazioni, ...), reclamano urgentemente una riflessione etica e politica di ampiezza universale. In tale contesto, la ricerca di valori etici comuni conosce un ritorno di attualità.

* **NOTA PRELIMINARE.** Il tema «*Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*» è stato sottoposto allo studio della Commissione Teologica Internazionale. Per preparare questo studio venne formata una Sottocommissione composta dall'Ecc.mo Mons. Roland Minnerath, dai rev.mi professori: p. Serge-Thomas Bonino, O.P. (presidente della Sottocommissione), Geraldo Luis Borges Hackmann, Pierre Gaudette, Tony Kelly, C.Ss.R., Jean Liesen, John Michael McDermott S.I., dai ch.mi professori dott. Johannes Reiter e dott.ssa Barbara Hallensleben, con la collaborazione di S.E. Mons. Luis Ladaria, S.I., Segretario Generale, nonché con i contributi degli altri membri. La discussione generale si è svolta in occasione delle sessioni plenarie della stessa Commissione Teologica Internazionale, tenutesi a Roma, nell'ottobre 2006 e 2007 e nel dicembre 2008. Il Documento è stato approvato all'unanimità dalla Commissione nella sessione dell'1-6 dicembre 2008 ed è stato poi sottoposto al suo Presidente, il Cardinale William J. Levada, che ha dato la sua approvazione per la pubblicazione.

2. Con la loro saggezza, la loro generosità e talvolta il loro eroismo, uomini e donne sono testimoni viventi di tali valori etici comuni. L'ammirazione che essi suscitano in noi è il segno di una prima acquisizione spontanea di valori morali. La riflessione dei cattedratici e degli scienziati sulle dimensioni culturali, politiche, economiche, morali e religiose della nostra esistenza sociale nutre tale determinazione sul bene comune dell'umanità. Ci sono pure gli artisti che, con la manifestazione della bellezza, reagiscono contro la perdita di senso e rinnovano la speranza degli esseri umani. Anche uomini politici lavorano con energia e creatività per attuare programmi di rimozione della povertà e di protezione delle libertà fondamentali. Molto importante è inoltre la costante testimonianza dei rappresentanti delle religioni e delle tradizioni spirituali che vogliono vivere alla luce delle verità ultime e del bene assoluto. Tutti contribuiscono, ciascuno a suo modo e in un reciproco scambio, a promuovere la pace, un ordine politico più giusto, il senso della comune responsabilità, un'equa ripartizione delle ricchezze, il rispetto dell'ambiente, la dignità della persona umana e i suoi diritti fondamentali. Tuttavia questi sforzi possono avere successo soltanto se le buone intenzioni si fondano su un valido accordo di base circa i beni e i valori che rappresentano le aspirazioni più profonde dell'essere umano, a titolo individuale e comunitario. Soltanto il riconoscimento e la promozione di questi valori etici possono contribuire alla costruzione di un mondo più umano.

3. La ricerca di questo linguaggio etico comune riguarda tutti gli uomini. Per i cristiani, si accorda misteriosamente con l'opera del Verbo di Dio, «la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1, 9), e con l'opera dello Spirito Santo che fa nascere nei cuori «amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (Gal 5, 22-23). La comunità dei cristiani, che condivide «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi» e «perciò si sente realmente ed intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia»¹, non può assolutamente sottrarsi a tale comune responsabilità. Illuminati dal Vangelo, impegnati in un dialogo paziente e rispettoso con tutti gli uomini di buona volontà, i cristiani partecipano alla ricerca comune dei valori umani da

promuovere: «Quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, ciò che è virtù e ciò che merita lode, questo sia oggetto dei vostri pensieri» (Fil 4, 8). Essi sanno che Gesù Cristo, «nostra pace» (Ef 2, 14), che ha riconciliato tutti gli uomini con Dio per mezzo della croce, è il principio di unità più profondo verso il quale il genere umano è chiamato a convergere.

4. La ricerca di un linguaggio etico comune è inseparabile da un'esperienza di conversione, con la quale persone e comunità si allontanano dalle forze che cercano di imprigionare l'essere umano nell'indifferenza o lo spingono a innalzare muri contro l'altro o contro lo straniero. Il cuore di pietra – freddo, inerte ed indifferente alla sorte del prossimo e del genere umano – deve trasformarsi, sotto l'azione dello Spirito, in un cuore di carne², sensibile ai richiami della saggezza, alla compassione, al desiderio della pace e alla speranza per tutti. Questa conversione è la condizione di un vero dialogo.

5. Non mancano i tentativi contemporanei per definire un'etica universale. Dopo la fine della seconda guerra mondiale, la Comunità delle Nazioni, traendo le conseguenze delle strette complicità che il totalitarismo aveva mantenuto con il puro positivismo giuridico, ha definito nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1948) alcuni diritti inalienabili della persona umana che trascendono le leggi positive degli Stati e devono servire loro come riferimento e norma. Tali diritti non sono semplicemente concessi dal legislatore: essi sono dichiarati, cioè la loro esistenza oggettiva, anteriore alla decisione del legislatore, è resa manifesta. Derivano infatti dal «riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana» (Preambolo).

La *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* costituisce uno dei più bei successi della storia moderna. Essa «rimane una delle espressioni più alte della coscienza umana nel nostro tempo»³ e offre una solida base per la promozione di un mondo più giusto. Tuttavia i risultati non sono stati sempre all'altezza delle speranze. Alcuni Paesi hanno contestato l'universalità di tali diritti, giudicati troppo occidentali, e questo spinge a cercare una loro formulazione più comprensiva. Inoltre, una certa propensione a multi-

¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, proemio, 1.

² Cfr. Ez 36, 26.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° anniversario della sua fondazione* (5 ottobre 1995): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII/2 (1995), 732.

plicare i diritti dell'uomo, in funzione più dei desideri disordinati dell'individuo consumista o di rivendicazioni settoriali che non di esigenze oggettive del bene comune dell'umanità, ha contribuito non poco a svalutarli. Separata dal senso morale dei valori che trascendono gli interessi particolari, la moltiplicazione delle procedure e delle regolamentazioni giuridiche conduce soltanto a un affossamento, che in definitiva serve soltanto gli interessi dei più forti. Soprattutto, si manifesta una tendenza a reinterpretare i diritti dell'uomo separandoli dalla dimensione etica e razionale, che costituisce il loro fondamento e il loro fine, a profitto di un puro legalismo utilitarista⁴.

6. Per spiegare il fondamento etico dei diritti dell'uomo, alcuni hanno cercato di elaborare un'«etica mondiale» nell'ambito di un dialogo tra le culture e le religioni. L'«etica mondiale» indica l'insieme dei valori obbligatori fondamentali che da secoli formano il tesoro dell'esperienza umana. Essa si trova in tutte le grandi tradizioni religiose e filosofiche⁵. Tale progetto, degno di interesse, è espressione del bisogno attuale di un'etica che abbia validità universale e globale. Ma la ricerca puramente induttiva, sul modello parlamentare, di un consenso minimo già esistente può soddisfare le esigenze di fondare il

diritto sull'assoluto? Inoltre, tale etica minima non conduce forse a relativizzare le esigenze etiche forti di ogni religione o sapienza particolare?

7. Da molti decenni la questione dei fondamenti etici del diritto e della politica è stata messa da parte in alcuni settori della cultura contemporanea. Con il pretesto che ogni pretesa di una verità oggettiva e universale sarebbe fonte di intolleranza e di violenza, e che soltanto il relativismo potrebbe salvaguardare il pluralismo dei valori e la democrazia, si fa l'apologia del positivismo giuridico che rifiuta di riferirsi a un criterio oggettivo, ontologico, di ciò che è giusto. In tale prospettiva, l'ultimo orizzonte del diritto e della norma morale è la legge in vigore, che è considerata giusta per definizione, poiché è espressione della volontà del legislatore. Ma questo significa aprire la via all'arbitrio del potere, alla dittatura della maggioranza aritmetica e alla manipolazione ideologica, a detrimento del bene comune. «Nell'etica e nella filosofia attuale del diritto, i postulati del positivismo giuridico sono largamente presenti. La conseguenza è che la legislazione diventa spesso soltanto un compromesso tra interessi diversi; si tenta di trasformare in diritti interessi o desideri privati che si oppongono ai doveri derivanti dalla responsabilità sociale»⁶. Ma il positivismo giuridico è notoriamente insuf-

⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso davanti all'Assemblea Generale dell'ONU* (18 aprile 2008): AAS 100 (2008), 335: «Il merito della *Dichiarazione universale* è stato di aprire a culture, a espressioni giuridiche e a modelli istituzionali diversi la possibilità di convergere attorno a un nodo fondamentale di valori e quindi di diritti: ma è uno sforzo che oggi dev'essere ancora più sostenuto di fronte a istanze che cercano di reinterpretare i fondamenti della *Dichiarazione* e di comprometterne l'unità interna per favorire il passaggio dalla protezione della dignità umana all'appagamento di semplici interessi, spesso particolari. [...] Sovente constatiamo nei fatti un predominio della legalità sulla giustizia, quando si manifesta un'attenzione alla rivendicazione dei diritti che giunge sino a farli apparire come il risultato esclusivo di disposizioni legislative o di decisioni normative prese dalle diverse istanze delle autorità in carica. I diritti, quando sono presentati sotto una forma di pura legalità, rischiano di diventare proposizioni di debole portata, separati dalla dimensione etica e razionale, che costituisce il loro fondamento e il loro fine. La *Dichiarazione universale* ha infatti riaffermato con forza la convinzione che il rispetto dei diritti dell'uomo è radicata prima di tutto in una giustizia immutabile, sulla quale è pure fondata la forza coercitiva delle proclamazioni internazionali. È un aspetto che spesso è trascurato, quando si pretende di privare i diritti della loro vera funzione in nome di una stretta prospettiva utilitarista».

⁵ Nel 1993, alcuni rappresentanti del Parlamento delle religioni del mondo hanno reso pubblica una *Dichiarazione per un'etica planetaria*, la quale afferma che «esiste già tra le religioni un consenso suscettibile di fondare un'etica planetaria; un consenso minimo che riguarda valori obbliganti, norme irrevocabili e tendenze morali essenziali». Questa *Dichiarazione* contiene quattro principi.

1) «Nessun nuovo ordine del mondo senza un'etica mondiale».

2) «Ogni persona umana sia trattata umanamente». La presa in considerazione della dignità umana è considerata come un fine in sé. Tale principio riprende la «regola d'oro» che è presente in molte tradizioni religiose.

3) La *Dichiarazione* enuncia quattro direttive morali irrevocabili: non-violenza e rispetto della vita; solidarietà; tolleranza e verità; uguaglianza dell'uomo e della donna.

4) Riguardo ai problemi dell'umanità, è necessario un cambiamento di mentalità, affinché ciascuno prenda coscienza della propria pressante responsabilità. È dovere delle religioni coltivare tale responsabilità, approfondirla e trasmetterla alle generazioni future.

⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso al Congresso internazionale sulla legge morale naturale organizzato dalla Pontificia Università Lateranense* (12 febbraio 2007): AAS 99 (2007), 244.

ficiente, poiché il legislatore può agire legittimamente soltanto all'interno di determinati limiti che derivano dalla dignità della persona umana e al servizio dello sviluppo di ciò che è autenticamente umano. Ora, il legislatore non può abbandonare la determinazione di ciò che è umano a criteri estrinseci e superficiali, come farebbe, ad esempio, se legittimasse da sé tutto ciò che è realizzabile nell'ambito delle biotecnologie. Insomma, deve agire in modo eticamente responsabile. La politica non può prescindere dall'etica né la legge civile e l'ordine giuridico possono prescindere da una legge morale superiore.

8. In tale contesto nel quale il riferimento a valori oggettivi assoluti universalmente riconosciuti è diventato problematico, alcuni, desiderosi di dare comunque una base razionale alle decisioni etiche comuni, raccomandano un'«etica della discussione» nella linea di una comprensione «dialogica» della morale. L'etica della discussione consiste nell'usare, nel corso di un dibattito etico, soltanto le norme a cui tutti i partecipanti interessati, rinunciando a comportamenti «strategici» per imporre i propri punti di vista, possano dare il loro assenso. Così si può determinare se una regola di condotta e di azione o un comportamento sono morali, poiché, lasciando da parte i condizionamenti culturali e storici, il principio di discussione offre una garanzia di universalità e di razionalità. L'etica della discussione si interessa soprattutto del metodo con cui, grazie al dibattito, i principi e le norme etiche possono essere messe alla prova e divenire obbligatori per tutti i partecipanti. È essenzialmente un procedimento per saggiare il valore delle norme proposte, ma non può produrre nuovi contenuti sostanziali. L'etica della discussione è dunque un'etica puramente formale che non riguarda gli orientamenti morali di fondo. Corre anche il rischio di limitarsi a una ricerca di compromesso. Certo, il dialogo e il dibattito sono sempre necessari per ottenere un accordo realizzabile sull'applicazione concreta delle norme morali in una data situazione, ma non potrebbero emarginare la coscienza morale. Un vero dibattito non sostituisce le convinzioni morali personali, ma le suppone e le arricchisce.

9. Consapevoli delle attuali poste in gioco della questione, in questo Documento intendiamo invitare tutti coloro che si interrogano sui fondamenti ultimi dell'etica, come pure dell'ordine giuridico e politico, a considerare le risorse che contiene una presentazione rinnovata della dottrina della legge naturale. Questa afferma in so-

stanza che le persone e le comunità umane sono capaci, alla luce della ragione, di riconoscere gli orientamenti fondamentali di un agire morale conforme alla natura stessa del soggetto umano e di esprimerlo in modo normativo sotto forma di precetti o di comandamenti. Tali precetti fondamentali, oggettivi e universali, sono chiamati a fondare e ad ispirare l'insieme delle determinazioni morali, giuridiche e politiche che regolano la vita degli uomini e delle società. Essi ne costituiscono un'istanza critica permanente e assicurano la dignità della persona umana di fronte alla fluttuazione delle ideologie. Nel corso della sua storia, nell'elaborazione della propria tradizione etica, la comunità cristiana, guidata dallo Spirito di Gesù Cristo e in dialogo critico con le tradizioni di sapienza che ha incontrato, ha assunto, purificato e sviluppato tale insegnamento sulla legge naturale come norma etica fondamentale. Ma il Cristianesimo non ha il monopolio della legge naturale. Infatti essa, fondata sulla ragione comune a tutti gli esseri umani, è la base di collaborazione fra tutti gli uomini di buona volontà, al di là delle loro convinzioni religiose.

10. È vero che l'espressione «legge naturale» è fonte di molti malintesi nel contesto attuale. A volte richiama semplicemente una sottomissione rassegnata e del tutto passiva alle leggi fisiche della natura, mentre l'essere umano, giustamente, cerca piuttosto di dominare e orientare questi determinismi per il suo bene. A volte, presentata come un dato oggettivo che si imporrebbe dall'esterno alla coscienza personale, indipendentemente dal lavoro della ragione e della soggettività, è sospettata di introdurre una forma di eteronomia insopportabile alla dignità della persona umana libera. Altre volte, nel corso della sua storia, la teologia cristiana ha giustificato troppo facilmente con la legge naturale posizioni antropologiche che, in seguito, sono apparse condizionate dal contesto storico e culturale. Ma una comprensione più profonda dei rapporti tra il soggetto morale, la natura e Dio come pure una migliore considerazione della storicità che riguarda le applicazioni concrete della legge naturale consentono di dissipare tali malintesi. Oggi è importante anche proporre la dottrina tradizionale della legge naturale in termini che manifestino meglio la dimensione personale ed esistenziale della vita morale. Bisogna anche insistere maggiormente sul fatto che l'espressione delle esigenze della legge naturale è inseparabile dallo sforzo di tutta la comunità umana per superare le tendenze egoistiche e faziose e sviluppare un approccio globale con l'«ecologia dei valori»,

senza la quale la vita umana rischia di perdere la propria integrità e il proprio senso di responsabilità per il bene di tutti.

11. L'idea della legge morale naturale assume numerosi elementi comuni alle grandi sapienze religiose e filosofiche dell'umanità. Perciò il nostro Documento, nel capitolo 1, inizia col ricordare tali «convergenze». Senza pretendere di essere esauriente, indica che queste grandi sapienze religiose e filosofiche sono testimoni dell'esistenza di un patrimonio morale largamente comune, che forma la base di ogni dialogo sulle questioni morali. Ancor più, esse suggeriscono, in un modo o in un altro, che questo patrimonio esplicita un messaggio etico universale immanente alla natura delle cose e che gli uomini sono in grado di decifrare. Il Documento ricorda poi alcuni punti di riferimento essenziali dello sviluppo storico dell'idea di legge naturale e cita alcune interpretazioni moderne che sono parzialmente all'origine delle difficoltà che i nostri contemporanei provano dinanzi a tale nozione. Nel capitolo 2 («La percezione dei valori morali comuni»), il nostro Documento descrive come, a

partire dai dati più semplici dell'esperienza morale, la persona umana coglie immediatamente alcuni beni morali fondamentali e formula di conseguenza i precetti della legge naturale. Questi non costituiscono un codice completo di prescrizioni intangibili, ma un principio permanente e normativo di ispirazione al servizio della vita morale concreta della persona. Il capitolo 3 («I fondamenti della legge naturale»), passando dall'esperienza comune alla teoria, approfondisce i fondamenti filosofici, metafisici e religiosi della legge naturale. Per rispondere ad alcune obiezioni contemporanee, precisa il ruolo della natura nell'agire personale e si interroga sulla possibilità per la natura di costituire una norma morale. Il capitolo 4 («La legge naturale e la Città») esplicita il ruolo regolatore dei precetti della legge naturale nella vita politica. La dottrina della legge naturale possiede già coerenza e validità sul piano filosofico della ragione comune a tutti gli uomini, ma il capitolo 5 («Gesù Cristo, compimento della legge naturale») mostra che essa acquista il suo senso pieno all'interno della storia della salvezza: infatti Gesù Cristo, inviato dal Padre, è, con il suo Spirito, la pienezza di ogni legge.

CAPITOLO PRIMO CONVERGENZE

1.1. Le sapienze e le religioni del mondo

12. Nelle diverse culture, gli uomini hanno progressivamente elaborato e sviluppato tradizioni di sapienza nelle quali esprimono e trasmettono la loro visione del mondo, come pure la loro percezione riflessa del posto che l'essere umano occupa nella società e nel cosmo. Prima di ogni teorizzazione concettuale, queste sapienze, che sono spesso di natura religiosa, trasmettono un'esperienza che identifica ciò che favorisce o ciò che impedisce il pieno manifestarsi della vita personale e il buon andamento della vita sociale. Esse costituiscono una sorta di «capitale culturale» disponibile per la ricerca di una sapienza comune necessaria per rispondere alle sfide etiche contemporanee. Secondo la fede cristiana, queste tradizioni di sapienza, nonostante i loro limiti e

talvolta i loro errori, colgono un riflesso della sapienza divina che opera nel cuore degli uomini. Esse richiedono attenzione e rispetto, e possono aver valore di *praeparatio evangelica*.

La forma e l'estensione di queste tradizioni possono variare considerevolmente. Tuttavia sono testimoni dell'esistenza di un patrimonio di valori morali comuni a tutti gli uomini, al di là del modo in cui tali valori sono giustificati all'interno di una particolare visione del mondo. Ad esempio, la «regola d'oro» («Non fare a nessuno ciò che non vuoi che sia fatto a te» [Tb 4, 15]) si ritrova, sotto una forma o un'altra, nella maggior parte delle tradizioni di sapienza⁷. Inoltre, sono generalmente concordi nel riconoscere che le grandi regole etiche non solo si impongono a un

⁷ Cfr. AGOSTINO, S., *De doctrina christiana*, III, XIV, 22 (*Corpus christianorum*, series latina, 32, 91): «Il precetto: "Quello che tu non vuoi sia fatto a te, non farlo ad altri" non può in alcun modo variare in funzione della diversità dei popoli ("Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris", nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate variari)». Cfr. L. J. PHILIPPIDIS, *Die «Goldene Regel» religionsgeschichtlich untersucht*, Leipzig, 1929; A. DIHLE, *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgarethik*, Göttingen, 1962; J. WATTS, *The Golden Rule*, New York - Oxford, 1996.

determinato gruppo umano, ma valgono universalmente per ogni individuo e per tutti i popoli. Infine molte tradizioni riconoscono che questi comportamenti morali universali sono richiesti dalla natura stessa dell'essere umano: essi esprimono la maniera in cui l'uomo deve inserirsi, in modo creativo e insieme armonioso, in un ordine cosmico o metafisico che lo supera e che dà senso alla sua vita. Infatti tale ordine è imprugnato da una sapienza immanente. È portatore di un messaggio morale che gli uomini sono in grado di decifrare.

13. Nelle tradizioni indù il mondo – il cosmo, come pure le società umane – è regolato da un ordine o da una legge fondamentale (*dharma*) che bisogna rispettare per non provocare gravi squilibri. Il *dharma* definisce perciò gli obblighi socio-religiosi dell'uomo. Nella sua specificità, l'insegnamento morale dell'induismo si comprende alla luce delle dottrine fondamentali delle *Upanishads*: la credenza in un ciclo indefinito di trasmigrazioni (*samsāra*), con l'idea che le azioni buone o cattive compiute nella vita presente (*karman*) hanno influenza sulle rinascite successive. Tali dottrine hanno importanti conseguenze sul comportamento nei confronti degli altri: implicano un alto grado di bontà e di tolleranza, il senso dell'azione disinteressata a beneficio degli altri, come pure la pratica della non-violenza (*ahimsā*). La principale corrente dell'induismo distingue due corpi di testi: *śruti* («ciò che è inteso», cioè la rivelazione) e *smṛti* («ciò che si ricorda», cioè la tradizione). Le prescrizioni etiche si trovano soprattutto nella *smṛti*, più in particolare nei *dharmaśāstra* (i più importanti dei quali sono i *mānava dharmaśāstra* o leggi di Manu, del 200-100 a.C.). Oltre al principio di base, secondo il quale «il costume immemorabile è la legge trascendente approvata dalla sacra scrittura e dai codici dei divini legislatori; perciò ogni uomo delle tre classi principali, che rispetta lo spirito supremo che è in lui, deve sempre conformarsi diligentemente al costume immemorabile»⁸, vi si trova un equivalente pratico della regola d'oro: «Ti dirò ciò che è l'essenza del più grande bene dell'essere umano. L'uomo che pratica la religione (*dharma*) del non-nuocere

(*ahimsā*) universale acquista il più grande Bene. Quest'uomo che si domina nelle tre passioni, la cupidigia, la collera e l'avarizia, rinunciandovi in rapporto agli esseri, acquisisce il successo. [...] Quest'uomo che considera tutte le creature come il proprio "sé" e li tratta come il proprio "sé", deponendo la verga punitiva e dominando completamente la sua collera, si assicurerà il possesso della felicità. [...] Non farà all'altro ciò che si considera nocivo per se stesso. È insomma la regola della virtù. [...] Nel fatto di rifiutare e di dare, nell'abbondanza e nell'infelicità, nel gradevole e nello sgradevole, si giudicherà di tutte le conseguenze considerando il proprio "sé"»⁹. Diversi precetti della tradizione indù si possono mettere in parallelo con le esigenze del Decalogo¹⁰.

14. Generalmente si definisce il buddhismo con le quattro «nobili verità» insegnate da Buddha dopo la sua illuminazione:

- 1) la realtà è sofferenza e insoddisfazione;
- 2) l'origine della sofferenza è il desiderio;
- 3) la cessazione della sofferenza è possibile (con l'estinzione del desiderio);
- 4) c'è una via che conduce alla cessazione della sofferenza. Questa via è il «nobile ottuplice sentiero» che consiste nella pratica della disciplina, della concentrazione e della sapienza. Sul piano etico le azioni favorevoli si possono riassumere nei cinque precetti (*śīla, śīla*):

- 1) non nuocere agli esseri viventi e non togliere la vita;
- 2) non prendere ciò che non è dato;
- 3) non avere una condotta sessuale scorretta;
- 4) non usare parole false o menzognere;
- 5) non ingerire prodotti intossicanti che diminuiscono il dominio di sé. Il profondo altruismo della tradizione buddhista, che si traduce in un atteggiamento deliberato di non-violenza, con la benevolenza amichevole e la compassione, raggiunge così la regola d'oro.

15. La civiltà cinese è profondamente segnata dal taoismo di Laozi o Lao-Tse (VI sec. a.C.). Secondo Lao-Tse, la Via o Dào è il principio primordiale, immanente a tutto l'universo. È un principio inafferrabile di cambiamento perma-

⁸ *Mānava dharmaśāstra*, I, 108 (G. C. HAUGHTON, *Mānava Dharma Śāstra or The Institutes of Manu*, Comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil, ed. By P. Percival, New Delhi, 1982¹, 14.

⁹ *Mahābhārata, Anusasana parva*, 113, 3-9 (ed. Ishwar Chandra Sharma e O. N. Bimali; transl. according to M. N. Dutt, vol. IX, Delhi, Parimal Publications, 469).

¹⁰ Ad esempio: «Dica la verità, dica cose che facciano piacere, non dichiarare una verità sgradevole, non pronunciare una bugia pietosa: questa è la legge eterna» (*Mānava dharmaśāstra*, 4, 138, p. 101); «Consideri sempre l'azione di colpire, quella di ingiuriare e quella di nuocere al bene del prossimo come le tre cose più funeste nella serie dei vizi provocati dalla collera» (*Mānava dharmaśāstra*, 7, 51, p. 156).

nente sotto l'azione di due poli contrari e complementari: lo *yīn* e lo *yáng*. Spetta all'uomo sposare tale processo naturale di trasformazione, lasciarsi andare al flusso del tempo, grazie all'atteggiamento di non-azione (*wú-wéi*). La ricerca dell'armonia con la natura, indissociabilmente materiale e spirituale, è dunque al cuore dell'etica taoista. Quanto a Confucio (571-479 a.C.), («Maestro Kong»), in occasione di un periodo di crisi profonda egli tenta di restaurare l'ordine con il rispetto dei riti, fondato sulla pietà filiale che dev'essere al cuore di ogni vita sociale. Infatti le relazioni sociali si modellano sulle relazioni familiari. L'armonia si ottiene con un'etica della giusta misura, in cui la relazione ritualizzata (il *lǐ*), che inserisce l'essere umano nell'ordine naturale, è la misura di tutte le cose. L'ideale da raggiungere è il *ren*, virtù perfetta di umanità, fatta di dominio di sé e di benevolenza verso gli altri. «"Mansuetudine" (*shù*) non è forse la parola chiave? Ciò che tu non vorresti fosse fatto a te, non infliggerlo agli altri»¹¹. La pratica di questa regola indica la via del Cielo (*Tiān Dào*).

16. Nelle tradizioni africane, la realtà fondamentale è la stessa vita. Essa è il bene più prezioso, e l'ideale dell'uomo consiste non solo nel vivere al riparo delle preoccupazioni fino alla vecchiaia, ma soprattutto nel rimanere, anche dopo la morte, una forza vitale continuamente rafforzata nella e con la sua progenie. Infatti la vita è un'esperienza drammatica. L'essere umano, microcosmo all'interno del macrocosmo, vive intensamente il dramma dello scontro fra la vita e la morte. La missione che gli compete, di assicurare la vittoria della vita sulla morte, orienta e determina il suo agire etico. Così l'uomo deve identificare, in un orizzonte etico conseguente, gli alleati della vita, guadagnarli alla sua causa e così assicurare la propria sopravvivenza che è al tempo stesso la vittoria della vita. Questo è il significato profondo delle religioni tradizionali africane. L'etica africana si rivela così come un'etica antropocentrica e vitale: gli atti ritenuti suscettibili di favorire lo schiudersi della vita, di conservarla, di proteggerla, di svilupparla o di accrescere il potenziale vitale della comunità sono perciò considerati buoni; ogni atto considerato dannoso alla vita

degli individui o della comunità è giudicato cattivo. Le religioni tradizionali africane appaiono così essenzialmente antropocentriche, ma un'osservazione attenta unita alla riflessione mostra che né il posto riconosciuto all'uomo vivo né il culto degli antenati costituiscono qualche cosa di chiuso. Le religioni tradizionali africane raggiungono il loro vertice in Dio, fonte della vita, creatore di tutto ciò che esiste.

17. L'islām si considera la restaurazione della religione naturale originale. Vede in Maometto l'ultimo profeta inviato da Dio per ricondurre definitivamente gli uomini sulla retta via. Maometto però è stato preceduto da altri: «Non c'è comunità nella quale non sia passato un ammonitore»¹². L'islām si attribuisce dunque una vocazione universale e si rivolge a tutti gli uomini, che sono considerati «naturalmente» musulmani. La legge islamica, indissolubilmente comunitaria, morale e religiosa, è intesa come una legge data direttamente da Dio. L'etica musulmana è dunque fondamentalmente una morale dell'obbedienza. Fare il bene significa obbedire ai comandamenti; fare il male significa disobbedire ad essi. La ragione umana interviene per riconoscere il carattere rivelato della Legge e ricavarne le implicazioni giuridiche concrete. Certo, nel IX secolo, la scuola *mou'tazilita* ha proclamato l'idea secondo la quale «il bene e il male sono nelle cose», cioè alcuni comportamenti sono buoni o cattivi in se stessi, anteriormente alla legge divina che li comanda o li proibisce. I *mou'taziliti* ritenevano che l'essere umano potesse conoscere con la ragione ciò che è buono o cattivo. Secondo loro, l'uomo sa spontaneamente che l'ingiustizia o la menzogna sono cattive, e che è obbligatorio restituire un prestito, allontanare da sé un danno, o mostrarsi riconoscenti verso i propri benefattori, il primo dei quali è Dio. Ma gli *ach'ariti*, che dominano nell'ortodossia sunnita, hanno sostenuto una teoria contraria. Fautori di un occasionalismo che non riconosce alcuna consistenza alla natura, ritengono che soltanto la rivelazione positiva di Dio definisca il bene e il male, il giusto e l'ingiusto. Tra le prescrizioni di questa legge divina positiva, molte riprendono i grandi elementi del patrimonio morale dell'umanità e si possono mettere in relazione con il Decalogo¹³.

¹¹ CONFUCIO, *Entretiens* 15, 23 (traduzione di A. Cheng, Paris, 1981, 125).

¹² Corano, sura 35, 24 (traduzione di D. Masson, Paris, 1967, 537); cfr. sura 13, 7.

¹³ Corano, sura 17, 22-38 (pp. 343-345): «Il tuo Signore ha decretato che adoriate soltanto Lui. Ha prescritto la bontà verso il padre e la madre. Se uno di loro o entrambi hanno raggiunto la vecchiaia vicino a te, non dire loro: "Oibò!", non allontanarli, rivolgili loro parole rispettose. China verso di loro, con bontà, l'ala della tenerezza e di: "Mio Signore! Sii misericordioso verso di loro, come essi sono stati verso di me, quando ero bambino e mi hanno allevato". Il vostro Signore conosce perfettamente ciò che è in voi. Se siete giusti, perdona coloro che ritornano

1.2. Le fonti greco-romane della legge naturale

18. L'idea che esista un diritto naturale anteriore alle determinazioni giuridiche positive si trova già nella cultura greca classica con la figura esemplare di Antigone, la figlia di Edipo. I suoi due fratelli, Eteocle e Polinice, si sono affrontati per il potere e si sono reciprocamente uccisi. Polinice, il ribelle, è condannato a rimanere insepoltito e ad essere bruciato sul rogo. Ma Antigone, per adempiere al dovere della pietà verso il fratello morto, si appella contro il divieto di sepoltura pronunciato dal re Creonte, «alle leggi non scritte e immutabili».

Creonte: E così, tu hai osato violare le mie leggi?

Antigone: Sì, perché non le ha proclamate Zeus / né la Giustizia che abita con gli dèi di quaggiù; / né l'uno né l'altra le hanno stabilite tra gli uomini. / Io non ritengo che i tuoi decreti siano tanto forti / che tu, mortale, possa passare oltre / alle leggi non scritte e immutabili degli dèi. / Esse esistono non da oggi né da ieri, ma da sempre: / nessuno sa quando sono apparse. / Per

il timore delle volontà di un uomo / non dovevo rischiare che gli dèi mi punissero¹⁴.

19. Platone e Aristotele riprendono la distinzione operata dai sofisti tra le leggi che hanno origine in una convenzione, cioè una pura decisione positiva (*thesis*), e quelle che sono valide «per natura». Le prime non sono né eterne né valide in modo generale e non obbligano tutti. Le seconde obbligano tutti, sempre e dovunque¹⁵. Alcuni sofisti, come Callicle del *Gorgia* di Platone, ricorrevano a questa distinzione per contestare la legittimità delle leggi istituite dalle città umane. A tali leggi opponevano la loro idea, stretta ed erronea, della natura, ridotta alla sola componente fisica. Così, contro l'uguaglianza politica e giuridica dei cittadini nella Città, sostenevano ciò che sembrava loro la più evidente delle «leggi naturali»: il più forte deve spuntarla sul più debole¹⁶.

20. Niente di questo in Platone e Aristotele. Essi non oppongono diritto naturale e leggi posi-

pentiti a lui. Da' ai parenti prossimi ciò che è loro dovuto, come anche al povero e al viandante; ma non essere prodigo. I prodighi sono fratelli dei demoni, e il Demonio è molto ingrato verso il suo Signore. Se, cercando una misericordia che spero dal tuo Signore, sei costretto ad allontanarti da loro, rivolgili loro una parola benevola. Non portare la mano chiusa al collo e non tenderla troppo larga, altrimenti ti troverai vilipeso e misero. Sì, il tuo Signore dispensa largamente oppure misura i suoi doni a chi vuole. È bene informato sui suoi servi e li vede perfettamente. Non uccidete i vostri figli per timore della povertà. Noi provvederemo al loro mantenimento insieme al vostro. La loro uccisione sarà un peccato enorme. Evitate la fornicazione: è un abominio! Che via detestabile! Non uccidete l'uomo che Dio vi ha vietato di uccidere, se non per una giusta ragione. [...] Non toccate i beni dell'orfano, finché non ha raggiunto la maggiore età, se non per il migliore uso. Mantenete i vostri impegni, perché gli uomini saranno interrogati sui loro impegni. Quando misurate, date una giusta misura; pesate con la bilancia più precisa. È un bene e il suo risultato è eccellente. Non inseguire ciò di cui non hai alcuna conoscenza. Certamente dovrai rendere conto di tutto: dell'udito, della vista e del cuore. Non percorrere la terra con insolenza. Tu non puoi né squarciare la terra, né raggiungere l'altezza delle montagne. Ciò che in tutto questo è male è detestabile davanti a Dio».

¹⁴ SOFOCLE, *Antigone*, v. 449-460 (ed. Pléiade, p. 584).

¹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, I, XIII, 2 (1373 b 4-11): «La legge particolare (*nomos idios*) è quella che ogni gruppo di uomini determina in rapporto ai suoi membri, e questi tipi di leggi si dividono in legge non scritta e legge scritta. La legge comune (*nomos koinos*) è quella conforme alla natura (*kata physin*). Infatti c'è un giusto e un ingiusto, comuni per natura, che tutti riconoscono per una specie di divinazione, anche se non vi sia nessuna comunicazione o reciproca convenzione. Perciò si vede l'Antigone di Sofocle dichiarare che è giusto seppellire Polinice, la cui sepoltura è stata vietata, affermando che tale sepoltura è giusta, essendo conforme alla natura»; cfr. anche *Etica a Nicomaco*, V, 10.

¹⁶ Cfr. PLATONE, *Gorgia* (483 c-484 b) [Discorso di Callicle]: «La natura stessa dimostra che è giusto che il migliore abbia più del più debole, e il più potente più del più impotente. Essa manifesta in diverse circostanze che è bene così, sia negli altri esseri viventi sia in tutte le città e le razze degli uomini, e che il giusto è così determinato per il fatto che il più potente comanda al più debole e a una parte più grande. Infatti su quale idea del giusto si fondava Serse per fare guerra alla Grecia, o suo padre agli sciti? Si potrebbero citare molti esempi simili. Ma, mi pare, quelli hanno agito così secondo la natura del giusto e, per Zeus, secondo la legge della natura, e probabilmente non secondo quella istituita da noi; plasmando i migliori e i più forti tra noi, prendendoli fin dalla giovane età, come si farebbe con i leoni, seducendoli con i nostri sortilegi e stregandoli con i nostri incantesimi, li sottomettiamo a noi ripetendo loro che ciascuno dev'essere uguale agli altri, e che questo è il bello e il giusto. Ma se nasce un uomo dotato di una natura abbastanza potente, allora, liberandosi con una spallata di tutti questi ostacoli, facendoli a pezzi e sfuggendo loro, calpestando i nostri scritti, i nostri sortilegi, i nostri incantesimi e le nostre leggi che sono tutte senza eccezione contro natura, e alzandosi sopra di noi, ecco che lo schiavo si rivela nostro padrone, e allora appare in piena luce il giusto secondo la natura!».

tive della Città. Sono convinti che le leggi della Città sono generalmente buone e costituiscono l'attuazione, più o meno riuscita, di un diritto naturale conforme alla natura delle cose. Per Platone il diritto naturale è un diritto ideale, una norma per i legislatori e per i cittadini, una regola che consente di fondare e di valutare le leggi positive¹⁷. Per Aristotele questa norma suprema della moralità corrisponde alla realizzazione della forma essenziale della natura. È morale ciò che è naturale. Il diritto naturale è immutabile; il diritto positivo cambia secondo i popoli e le diverse epoche. Ma il diritto naturale non si colloca al di là del diritto positivo. Esso si incarna nel diritto positivo, che è l'applicazione dell'idea generale della giustizia alla vita sociale nella sua varietà.

1.3. L'insegnamento della Sacra Scrittura

22. Il dono della Legge sul Sinai, di cui le «Dieci Parole» costituiscono il centro, è un elemento essenziale dell'esperienza religiosa di Israele. Questa Legge di alleanza comporta precetti etici fondamentali. Essi definiscono il modo in cui il popolo eletto deve rispondere con la santità della vita alla scelta di Dio: «Parla a tutta la comunità degli israeliti dicendo loro: "Siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo"» (Lv 19, 2). Ma questi comportamenti etici valgono anche per gli altri popoli, tanto che Dio chiede conto alle nazioni straniere che violano la giustizia e il diritto²⁰. Infatti Dio aveva già stabilito nella

21. Nello stoicismo la legge naturale diviene il concetto chiave di un'etica universalista. È buono e dev'essere compiuto ciò che corrisponde alla natura, compresa in un senso psico-biologico e insieme razionale. Ogni uomo, qualunque sia la nazione alla quale appartiene, deve integrarsi come una parte nel Tutto dell'universo. Deve vivere secondo la natura¹⁸. Questo imperativo presuppone che esista una legge eterna, un *Logos* divino, il quale è presente sia nel cosmo, che essa impregna di razionalità, sia nella ragione umana. Così, per Cicerone la legge è «la ragione suprema inserita nella natura che ci comanda ciò che bisogna fare e ci proibisce il contrario»¹⁹. Natura e ragione costituiscono le due fonti della nostra conoscenza della legge etica fondamentale, che è di origine divina.

persona di Noè un'alleanza con la totalità del genere umano, che implicava in particolare il rispetto della vita (Gen 9)²¹. Più fondamentalmente, la creazione stessa appare come l'atto con cui Dio struttura l'insieme dell'universo dandogli una legge. «Lodino [gli astri] il nome del Signore, perché al suo comando sono stati creati. Li ha resi stabili per sempre; ha fissato un decreto che non passerà» (Sal 148, 5-6). Tale obbedienza delle creature alla legge di Dio è un modello per gli esseri umani.

23. Insieme ai testi che si riferiscono alla storia della salvezza, con i maggiori temi teologici

¹⁷ Nel *Teeteto* (172 a-b), il Socrate di Platone spiega le nefaste conseguenze politiche della tesi relativista attribuita a Protagora, secondo la quale ogni uomo è misura della verità: «Dunque, anche in politica, bello e brutto, giusto e ingiusto, pio ed empio, tutto ciò che ogni città ritiene tale e legalmente decreta tale per sé, tutto questo in verità è tale per ciascuno [...]. Nelle questioni di giusto e ingiusto, di pio ed empio, si è d'accordo nel sostenere rigorosamente che nulla di questo è di natura né possiede la sua essenza in proprio; ma semplicemente ciò che sembra al gruppo diventa vero dal momento in cui sembra e fino a quando sembra».

¹⁸ Cfr., ad esempio, SENECA, *De vita beata*, VIII, 1: «Bisogna seguire la natura come guida; la ragione la osserva e la consulta. Quindi è la stessa cosa vivere felice e vivere secondo la natura (*Natura enim duce utendum est: hanc ratio observat, hanc consulit. Idem est ergo beate vivere et secundum naturam*)».

¹⁹ CICERONE, *De legibus*, I, VI, 18: «*Lex est ratio summa insita in natura quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria*».

²⁰ Cfr. Am 1-2.

²¹ Il giudaismo rabbinico si riferisce a sette imperativi morali che Dio ha dato a Noè per tutti gli uomini. Sono enumerati nel Talmud (*Sanhedrin* 56):

- 1) Non ti farai idoli.
- 2) Non ucciderai.
- 3) Non ruberai.
- 4) Non commetterai adulterio.
- 5) Non bestemmierai.
- 6) Non mangerai la carne di un animale vivo.
- 7) Stabilirai tribunali di giustizia per far rispettare i sei comandamenti precedenti.

Mentre i 613 *mitzot* della Torah scritta e la loro interpretazione nella Torah orale riguardano soltanto gli ebrei, le leggi di Noè si rivolgono a tutti gli uomini.

dell'elezione, della promessa, della Legge e dell'alleanza, la Bibbia contiene anche una letteratura di sapienza che non tratta direttamente della storia nazionale di Israele, ma che si interessa del posto dell'uomo nel mondo. Essa sviluppa la convinzione che c'è un modo corretto, «sapien-te», di fare le cose e di condurre la vita. L'essere umano deve impegnarsi a cercarlo e poi sforzarsi di metterlo in pratica. Questa sapienza non si trova sia nella storia sia nella natura e nella vita di tutti i giorni²². In tale letteratura, la Sapienza è spesso presentata come una perfezione divina, talvolta ipostatizzata. Essa si manifesta in modo sorprendente nella creazione, di cui essa è «l'artefice» (*Sap* 7, 21). L'armonia che regna tra le creature le rende testimonianza. Di tale sapienza che viene da Dio l'uomo è reso partecipe in diversi modi. Questa partecipazione è un dono di Dio, che bisogna chiedere nella preghiera: «Pregai e mi fu elargita la prudenza, implorai e venne a me lo spirito di sapienza» (*Sap* 7, 7). Essa è ancora frutto dell'obbedienza alla Legge rivelata. Infatti la Torah è come l'incarnazione della sapienza. «Se desideri la sapienza, osserva i comandamenti e il Signore te la concederà. Il timore del Signore è sapienza e istruzione» (*Sir* 1, 26-27). Ma la sapienza è anche il risultato di una sagace osservazione della natura e dei costumi umani al fine di scoprire la loro intelligibilità immanente e il loro valore esemplare²³.

24. Nella pienezza dei tempi, Gesù Cristo ha predicato l'avvento del Regno come manifestazione dell'amore misericordioso di Dio, che si rende presente tra gli uomini attraverso la propria persona e chiede da parte loro una conversione e una libera risposta d'amore. Questa predicazione non è senza conseguenze sull'etica, sul modo di costruire il mondo e le relazioni umane. Nel suo insegnamento morale, del quale il discorso della montagna è un'ammirevole sintesi, Gesù riprende da parte sua la regola d'oro: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge e i Profeti» (*Mt* 7, 12)²⁴. Questo precetto positivo completa la formulazione negativa della stessa regola nell'Antico Testamento: «Non fare a nessuno ciò che non vuoi che sia fatto a te» (*Tb* 4, 15)²⁵.

25. All'inizio della Lettera ai Romani, l'Apostolo Paolo, con l'intento di manifestare la necessità universale della salvezza portata da Cristo, descrive la situazione religiosa e morale comune a tutti gli uomini. Egli afferma la possibilità di una conoscenza naturale di Dio: «Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (*Rm* 1, 19-20)²⁶. Ma tale conoscenza si è pervertita in idolatria. Ponendo sullo stesso piano giudei e pagani,

²² La letteratura sapienziale si interessa della storia soprattutto in quanto essa fa apparire certe costanti relative al cammino che conduce l'uomo verso Dio. I sapienti non disprezzano le lezioni della storia e il loro valore di rivelazione divina (cfr. *Sir* 44-51), ma hanno una viva coscienza del legame tra gli avvenimenti dipendenti da una coerenza che non è un avvenimento storico. Per comprendere questa identità all'interno della mutabilità e agire in modo responsabile in funzione di questa, la sapienza ricerca i principi e le leggi strutturali piuttosto che precise prospettive storiche. Facendo così, la letteratura sapienziale si concentra sulla protologia, cioè sulla creazione iniziale con ciò che essa implica. Infatti la protologia tenta di descrivere la coerenza che si trova dietro gli avvenimenti storici. È una condizione *a priori* che consente di mettere in ordine tutti gli avvenimenti storici possibili. La letteratura sapienziale cerca dunque di valorizzare le condizioni che rendono possibile la vita di tutti i giorni. La storia descrive questi elementi in modo successivo, la sapienza va al di là della storia verso una descrizione atemporale di ciò che costituisce la realtà al tempo della creazione, «all'inizio», quando gli esseri umani furono creati ad immagine di Dio.

²³ Cfr. *Prv* 6, 6-9: «Va' dalla formica, o pigro, guarda le sue abitudini e diventa saggio. Essa non ha né capo, né sorvegliante, né padrone, eppure d'estate si provvede il vitto, al tempo della mietitura accumula il cibo. Fino a quando, pigro, te ne starai a dormire? Quando ti scuoterai dal sonno?».

²⁴ Cfr. anche *Lc* 6, 31: «E come volete che gli uomini facciano a voi, così anche voi fate a loro».

²⁵ Traduzione italiana della versione francese della Bibbia. Cfr. Bonaventura, S., *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. 6, n. 76 («Opera omnia, VII», ed. Quaracchi, p. 156): «In hoc mandato [*Lc* 6, 31] est consummatio legis naturalis, cuius una pars negativa ponitur Tobiae quarto et implicatur hic: "Quod ab alio oderis tibi fieri, vide ne tu aliquando alteri facias"; PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio in Psalterium*, Ps 57, 2 («Opera omnia, IX», ed. Vives, p. 227): «Duo sunt mandata naturalia: unum prohibitivum, unde hoc "Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris"; aliud affirmativum, unde in Evangelio "Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, eadem facite illis". Primum de malis removendis, secundum de bonis adipiscendis».

²⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO I, Cost. dogm. *Dei Filius*, c. 2. Cfr. anche *At* 14, 16-17: «Egli, nelle generazioni passate, ha lasciato che ogni popolo seguisse la sua strada; ma non ha cessato di dar prova di sé beneficandovi, concedendovi dal cielo piogge e stagioni ricche di frutti, fornendovi di cibo e riempiendo di letizia i vostri cuori».

San Paolo afferma l'esistenza di una legge morale non scritta, che è inscritta nei loro cuori²⁷. Essa consente di discernere da se stessi il bene e il male. «Quando i pagani, che non hanno la Legge, per natura agiscono secondo la Legge, essi, pur non avendo Legge, sono legge a se stessi. Essi dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro

cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano, ora li difendono» (Rm 2, 14-15).

La conoscenza della legge però non basta da sé per condurre una vita giusta²⁸. Questi testi di San Paolo hanno avuto un'influenza determinante sulla riflessione cristiana relativa alla legge naturale.

1.4. Gli sviluppi della tradizione cristiana

26. Per i Padri della Chiesa il *sequi naturam* e la *sequela Christi* non si oppongono. Al contrario, essi adottano generalmente l'idea stoica secondo la quale la natura e la ragione ci indicano quali sono i nostri doveri morali. Seguirle è seguire il *Logos* personale, il Verbo di Dio. Infatti la dottrina della legge naturale fornisce una base per completare la morale biblica. Essa inoltre consente di spiegare perché i pagani, indipendentemente dalla rivelazione biblica, possiedono una concezione morale positiva. Questa è indicata loro dalla natura e corrisponde all'insegnamento della Rivelazione: «Da Dio sono la legge della natura e la legge della rivelazione, che fanno un tutt'uno»²⁹. Tuttavia i Padri della Chiesa non adottano puramente e semplicemente la dottrina stoica, ma la modificano e la sviluppano. Da una parte, l'antropologia di ispirazione biblica che vede l'uomo come l'*imago Dei*, la cui piena verità è manifestata in Cristo, vieta di ridurre la persona umana a un semplice elemento del cosmo: chiamata alla

comunione con il Dio vivente, essa trascende il cosmo pur integrandosi in esso. D'altra parte, l'armonia della natura e della ragione non si fonda più sulla visione immanentista di un cosmo panteista, ma sul comune riferimento alla sapienza trascendente del Creatore. Comportarsi in modo conforme alla ragione significa seguire gli orientamenti che Cristo, come *Logos* divino, ha deposto grazie ai *logoi spermatikoi* nella ragione umana. Agire contro la ragione è una colpa contro questi orientamenti. È molto significativa la definizione di Sant'Agostino: «La legge eterna è la ragione divina o la volontà di Dio, che ordina di conservare l'ordine naturale e proibisce di turbarlo»³⁰. Più precisamente, per Sant'Agostino le norme della vita retta e della giustizia sono espresse nel Verbo di Dio, che le imprime poi nel cuore dell'uomo «alla maniera di un sigillo che da un anello passa alla cera, ma senza lasciare l'anello»³¹. Inoltre, nei Padri la legge naturale è ormai compresa nell'ambito di una storia della salvezza che con-

²⁷ In Filone di Alessandria si trova l'idea secondo la quale Abramo, senza la Legge scritta, conduceva già «per natura» una vita conforme alla Legge. Cfr. FILONE DI ALESSANDRIA, *De Abrahamo*, §275-276 (Introduzione, traduzione e note di J. GOREZ, «Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 20», Paris, 1966, 132-135): «Mosè dice: Quest'uomo [Abramo] ha osservato la legge divina e tutti gli ordini divini (Gen 26, 5). E non aveva ricevuto un insegnamento di testi scritti. Ma, spinto dalla natura – non scritta – pone il suo zelo nel seguire da vicino slanci sani e senza difetto».

²⁸ Cfr. Rm 7, 22-23: «Nel mio intimo io acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione (*to nomo tou noos mou*) e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra».

²⁹ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, I, c. 29, 182, 1 [«Sources chrétiennes», 30, 176].

³⁰ Agostino, S., *Contra Faustum*, XXII, c. 27 [PL 42, col. 418]: «*Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbare vetans*». Ad esempio, Sant'Agostino condanna la menzogna, perché va direttamente contro la natura del linguaggio e la sua vocazione ad essere il segno del pensiero; cfr. *Enchiridion*, VII, 22 [*Corpus christianorum*, series latina, 46, 62]: «La parola non è stata data agli uomini per ingannarsi reciprocamente, ma per portare bene i loro pensieri alla conoscenza degli altri. Servirsi della parola per ingannare e non per il suo fine normale è dunque un peccato (*Et utique verba propterea sunt instituta non per quae invicem se homines fallant sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est*)».

³¹ AGOSTINO, S., *De Trinitate*, XIV, XV, 21 [*Corpus christianorum*, series latina, 50 A, 451]: «Queste regole dove sono scritte? L'uomo, anche ingiusto, dove riconosce ciò che è giusto? Dove vede che bisogna avere ciò che egli non ha? Dove sono scritte, se non nel libro di quel lume che si chiama la Verità? Là è scritta ogni legge giusta, di là essa passa nel cuore dell'uomo che pratica la giustizia; non emigra in lui, ma vi mette la sua impronta, come un sigillo che da un anello passa nella cera, ma senza lasciare l'anello (*Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustum agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur, unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit?*)».

duce a distinguere diversi stati della natura (natura originale, natura decaduta, natura restaurata), nei quali la legge naturale si realizza in modi diversi. La dottrina patristica della legge naturale è stata trasmessa al Medioevo, insieme alla concezione, molto vicina, del «diritto delle genti (*ius gentium*)», secondo la quale esistono, fuori del diritto romano (*ius civile*), principi universali di diritto che regolano le relazioni tra i popoli e sono obbligatori per tutti³².

27. Nel Medioevo la dottrina della legge naturale raggiunge una certa maturità e assume una forma «classica», che costituisce il sottofondo di tutte le discussioni ulteriori. Essa si caratterizza per quattro elementi. In primo luogo, in conformità con la natura del pensiero scolastico che cerca di raccogliere la verità dovunque si trovi, assume le riflessioni anteriori sulla legge naturale, pagane o cristiane, e tenta di proporne una sintesi. In secondo luogo, in conformità con la natura sistematica del pensiero scolastico, collo-

ca la legge naturale in un quadro metafisico e teologico generale. La legge naturale è intesa come partecipazione della creatura razionale alla legge divina eterna, grazie alla quale entra in modo consapevole e libero nei disegni della Provvidenza. Non è un insieme chiuso e completo di norme morali, ma una fonte di ispirazione costante, presente e operante nelle diverse tappe dell'economia della salvezza. In terzo luogo, con la presa di coscienza della densità propria della natura, che è in parte legata alla riscoperta del pensiero di Aristotele, la dottrina scolastica della legge naturale considera l'ordine etico e politico come un ordine razionale, opera dell'intelligenza umana. Definisce per essa uno spazio di autonomia, una distinzione senza separazione, in rapporto all'ordine della rivelazione religiosa³³. Infine, agli occhi dei teologi e dei giuristi scolastici, la legge naturale costituisce un punto di riferimento e un criterio alla luce del quale essi valutano la legittimità delle leggi positive e dei costumi particolari.

1.5. Evoluzioni ulteriori

28. La storia moderna dell'idea della legge naturale si presenta per certi aspetti come un legittimo sviluppo dell'insegnamento della scolastica medievale in un contesto culturale più complesso, segnato in particolare da un senso più vivo della soggettività morale. Tra questi sviluppi, segnaliamo l'opera dei teologi spagnoli del XVI secolo che, alla maniera del domenicano Francesco de Vitoria, sono ricorsi alla legge naturale per contestare l'ideologia imperialista di alcuni Stati cristiani d'Europa e per difendere i diritti dei popoli non cristiani d'America. Infatti tali diritti sono inerenti alla natura umana e non dipendono dalla situazione concreta nei confronti della fede cristiana. L'idea di legge naturale ha inoltre consentito ai teologi spagnoli di porre le

basi di un diritto internazionale, cioè di una norma universale che regoli le relazioni dei popoli e degli Stati tra loro.

29. Ma, per altri aspetti, nell'epoca moderna l'idea della legge naturale ha assunto orientamenti e forme che contribuiscono a renderla difficilmente accettabile oggi. Negli ultimi secoli del Medioevo, si è sviluppata nella scolastica una corrente volontarista, la cui egemonia culturale ha modificato profondamente l'idea di legge naturale. Il volontarismo si propone di valorizzare la trascendenza del soggetto libero in rapporto a tutti i condizionamenti. Contro il naturalismo, che tendeva ad assoggettare Dio alle leggi della natura, sottolineava unilateralmente l'assoluta

³² Cfr. GAIUS, *Instituta*, I, 1 (II sec. d.C.) (ed. J. Reinach, «Collection des universités de France», Paris, 1950, I): «*Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Populus itaque romanus partim suo proprio, partim communium omnium hominum iure utitur.*».

³³ San Tommaso d'Aquino distingue nettamente l'ordine politico naturale fondato sulla ragione e l'ordine religioso soprannaturale fondato sulla grazia della rivelazione. Egli si oppone ai filosofi musulmani ed ebrei medievali che attribuivano alla rivelazione religiosa un ruolo essenzialmente politico. Cfr. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, a. 3, ad 11: «La società degli uomini, in quanto è ordinata al fine della vita eterna può conservarsi soltanto con la giustizia della fede, il cui principio è la profezia. [...] Ma poiché questo fine è soprannaturale, sia la sua giustizia ordinata a tale fine sia la profezia che è il suo principio saranno soprannaturali. Invece la giustizia con la quale è governata la società umana in ordine al bene civile, si può ottenere quanto basta con i principi del diritto naturale posti nell'uomo (*Societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius principium est prophetia.*) [...] *Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia iuris naturalis homini indita.*».

libertà di Dio, con il rischio di comprometterne la sapienza e di renderne arbitrarie le decisioni. Inoltre, contro l'intellettualismo, sospettato di assoggettare la persona umana all'ordine del mondo, esalta una libertà di indifferenza intesa come puro potere di scegliere i contrari, con il rischio di staccare la persona dalle sue inclinazioni naturali e dal bene oggettivo³⁴.

30. Le conseguenze del volontarismo sulla dottrina della legge naturale sono numerose. Anzitutto, mentre in Tommaso d'Aquino la legge è intesa come opera di ragione ed espressione di una sapienza, il volontarismo conduce a legare la legge alla sola volontà, e ad una volontà staccata dal suo ordinamento intrinseco al bene. Allora tutta la forza della legge risiede nella sola volontà del legislatore. La legge è così espropriata della sua intelligibilità intrinseca. In tali condizioni, la morale si riduce all'obbedienza ai comandamenti, che manifestano la volontà del legislatore. Thomas Hobbes dichiarerà quindi: «È l'autorità e non la verità che fa la legge (*authoritas, non veritas, facit legem*)»³⁵. L'uomo moderno, amante dell'autonomia, non poteva non insorgere contro una tale visione della legge. Poi, con il pretesto di preservare l'assoluta sovranità di Dio sulla natura, il volontarismo priva questa di ogni intelligibilità interna. La tesi della *potentia Dei absoluta*, secondo la quale Dio potrebbe agire indipendentemente dalla sua sapienza e dalla sua bontà, relativizza tutte le strutture intelligibili esistenti e indeboli-

sce la conoscenza naturale che l'uomo ne può avere. La natura cessa di essere un criterio per conoscere la sapiente volontà di Dio: l'uomo può ricevere tale conoscenza soltanto da una rivelazione.

31. D'altra parte, parecchi fattori hanno condotto alla secolarizzazione della nozione di legge naturale. Tra questi, si può ricordare il crescente divorzio tra la fede e la ragione che caratterizza la fine del Medioevo, o ancora alcuni aspetti della Riforma³⁶, ma soprattutto la volontà di superare i violenti conflitti religiosi che hanno insanguinato l'Europa all'alba dei tempi moderni. Si è giunti a voler fondare l'unità politica delle comunità umane mettendo tra parentesi la confessione religiosa. Ormai la dottrina della legge naturale prescinde da ogni rivelazione religiosa particolare, e dunque da ogni teologia confessante. Essa pretende di fondarsi unicamente sui lumi della ragione comune a tutti gli uomini e si presenta come la norma ultima nel campo secolare.

32. Inoltre, il razionalismo moderno pone l'esistenza di un ordine assoluto e normativo delle essenze intelligibili accessibile alla ragione e insieme relativizza il riferimento a Dio come fondamento ultimo della legge naturale. L'ordine necessario, eterno e immutabile delle essenze dev'essere certamente attualizzato dal Creatore, ma, si crede, possiede già in se stesso la sua coerenza e la sua razionalità. Il riferimento a Dio

³⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso tenuto a Ratisbona in occasione dell'incontro con i rappresentanti del mondo della scienza* (12 settembre 2006): AAS 98 (2006), 733: «Alla fine del Medioevo si sono sviluppate nella teologia tendenze che hanno manifestato questa sintesi tra lo spirito greco e lo spirito cristiano. Di fronte a quello che è detto l'intellettualismo agostiniano e tomista, inizia con Duns Scoto la teoria del volontarismo che, nei suoi sviluppi ulteriori, ha condotto a dire che noi possiamo conoscere di Dio soltanto la sua *voluntas ordinata*. Al di là di questa, ci sarebbe la libertà di Dio, in virtù della quale Egli avrebbe potuto creare e anche fare il contrario di ciò che ha fatto. Qui si stabiliscono posizioni che possono [...] tendere verso l'immagine di un Dio arbitrario, che non è più legato né al vero né al bene. La trascendenza e l'alterità di Dio sono poste così in alto che anche la nostra ragione e il nostro senso del vero e del bene non sono più un autentico specchio di Dio, le cui immense possibilità, dietro alle sue effettive decisioni, rimangono per noi eternamente inaccessibili e nascoste».

³⁵ TH. HOBBS, *Leviathan*, Parte II, c. 26 (tr. F. Tricaud, Paris, 1971, 295, nota 81): «In una città costituita, l'interpretazione delle leggi di natura non dipende dai dottori, dagli scrittori che hanno trattato di filosofia morale, ma dall'autorità civile. Infatti le dottrine possono essere vere: ma è l'autorità, non la verità, che fa la legge».

³⁶ La posizione dei Riformatori di fronte alla legge naturale non è monolitica. Più di Martin Lutero, Giovanni Calvino, fondandosi su San Paolo, riconosce l'esistenza della legge naturale come norma etica, anche se è radicalmente incapace di giustificare l'uomo. «È una cosa volgare che l'uomo sia sufficientemente istruito nella retta regola del vivere bene da quella legge naturale di cui parla l'Apostolo [...]». Il fine della legge naturale è di rendere l'uomo inescusabile; perciò la possiamo definire propriamente così: è un sentimento della coscienza, con cui essa distingue sufficientemente tra il bene e il male, per togliere all'uomo la copertura dell'ignoranza, in quanto è rimproverato dalla sua stessa testimonianza» (*L'Istituzione cristiana*, libro II, c. 2, 22). Nei tre secoli successivi alla Riforma, per i protestanti la legge naturale è servita da fondamento alla giurisprudenza. Soltanto con la secolarizzazione della legge naturale, nel XIX secolo, la teologia protestante ne ha preso le distanze. Solamente a partire da tale epoca, si manifesta dunque l'opposizione delle opinioni cattolica e protestante sulla questione della legge naturale. Ma oggi l'etica protestante sembra manifestare un nuovo interesse per questa nozione.

dev'essere dunque opzionale. La legge naturale si imporrebbe a tutti «anche se Dio non esistesse (*etsi Deus non daretur*)»³⁷.

33. Il modello razionalista moderno della legge naturale è caratterizzato:

1) dalla credenza essenzialista in una natura umana immutabile e a-storica, di cui la ragione può cogliere perfettamente la definizione e le proprietà essenziali;

2) dal mettere tra parentesi la situazione concreta delle persone umane nella storia della salvezza, segnata dal peccato e dalla grazia, la cui influenza sulla conoscenza e sulla pratica della legge naturale è però decisiva;

3) dall'idea che è possibile per la ragione dedurre *a priori* i precetti della legge naturale a partire dalla definizione dell'essenza dell'essere umano;

4) dalla massima estensione data ai principi

così dedotti, tanto che la legge naturale appare come un codice di leggi già fatte che regola la quasi-totalità dei comportamenti.

Questa tendenza ad estendere il campo delle determinazioni della legge naturale è stata all'origine di una grave crisi quando, in particolare con il progresso delle scienze umane, il pensiero occidentale ha preso maggiormente coscienza della storicità delle istituzioni umane e della relatività culturale di numerosi comportamenti che a volte si giustificavano richiamandosi all'evidenza della legge naturale. Questo scarto tra una teoria massimalista e la complessità dei dati empirici spiega in parte la disaffezione per l'idea stessa di legge naturale. Perché la nozione di legge naturale possa servire all'elaborazione di un'etica universale in una società secolarizzata e pluralista come la nostra, bisogna dunque evitare di presentarla nella forma rigida che ha assunto, in particolare nel razionalismo moderno.

1.6. Il Magistero della Chiesa e la legge naturale

34. Prima del XIII secolo, poiché la distinzione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale non era chiaramente elaborata, la legge naturale era generalmente assimilata alla morale cristiana. Così il Decreto di Graziano, che fornisce la norma canonica di base nel XII secolo, inizia affermando: «La legge naturale è ciò che è contenuto nella Legge e nel Vangelo». Identifica poi il contenuto della legge naturale con la regola d'oro e precisa che le leggi divine corrispondono alla natura³⁸. I Padri della Chiesa sono dunque ricorsi alla legge naturale e alla Sacra Scrittura per fondare il comportamento morale dei cristiani, ma il Magistero della Chiesa, nei primi tempi, ebbe poco da intervenire per troncane le dispute sul contenuto della legge morale.

Quando il Magistero della Chiesa fu condotto non solo a risolvere discussioni morali particolari, ma anche a giustificare la propria posizione di fronte a un mondo secolarizzato, si richiamò più esplicitamente alla nozione di legge naturale. Nel XIX secolo, specialmente sotto il Pontificato di Leone XIII, il ricorso alla legge naturale si impone negli atti del Magistero. La pre-

sentazione più esplicita si trova nell'Enciclica *Libertas praestantissimum* (1888). Leone XIII si riferisce alla legge naturale per identificare la fonte dell'autorità civile e fissarne i limiti. Ricorda con forza che bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini quando le autorità civili comandano e riconoscono qualche cosa che è contrario alla legge divina o alla legge naturale. Ma ricorre pure alla legge naturale per proteggere la proprietà privata contro il socialismo o ancora per difendere il diritto dei lavoratori a procurarsi con il lavoro ciò che è necessario per il sostentamento della loro vita. In questa stessa linea, Giovanni XXIII si riferisce alla legge naturale per fondare i diritti e i doveri dell'uomo (Enciclica *Pacem in terris* [1963]). Con Pio XI (Enciclica *Casti connubii* [1930]) e Paolo VI (Enciclica *Humanae vitae* [1968]), la legge naturale si rivela un criterio decisivo nelle questioni relative alla morale coniugale. Certamente, la legge naturale è di diritto accessibile alla ragione umana, comune ai credenti e ai non credenti, e la Chiesa non ne ha l'esclusiva, ma, poiché la Rivelazione assume le esigenze della legge naturale, il Magistero della Chiesa ne è co-

³⁷ L'espressione ha origine in HUGO GROTIIUS, *De iure belli et pacis*, Prolegomena: «*Haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent, etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum*».

³⁸ GRAZIANO, *Concordantia discordantium canonum*, pars I, dist. 1 [PL 187, col. 29]: «*Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. [...] Omnes leges aut divinae sunt aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant, ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent*».

stituito il garante e l'interprete³⁹. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) e l'Enciclica *Veritatis splendor* (1993) assegnano un posto determinante alla legge naturale nell'esposizione della morale cristiana⁴⁰.

35. Oggi la Chiesa cattolica invoca la legge naturale in quattro contesti principali. In primo luogo, dinanzi al dilagare di una cultura che limita la razionalità alle scienze positive e abbandona al relativismo la vita morale, insiste sulla capacità naturale che hanno gli uomini di cogliere con la ragione «il messaggio etico contenuto nell'essere»⁴¹ e di conoscere nelle loro grandi linee le norme fondamentali di un agire giusto conforme alla loro natura e alla loro dignità. La legge naturale risponde così all'esigenza di fondare sulla ragione i diritti dell'uomo⁴² e rende possibile un dialogo interculturale e interreligioso in grado di favorire la pace universale e di evitare lo «scontro delle civiltà». In secondo luogo, dinanzi all'individualismo relativista, il quale ritiene che ogni individuo sia la fonte dei propri valori e che la società risulti da un puro contratto stipulato tra individui che scelgono di fissarne essi stessi tutte le norme, ricorda il carattere non convenzionale ma naturale e oggettivo delle norme fondamentali che regolano la vita sociale e politica. In partico-

lare, la forma democratica di governo è intrinsecamente legata a valori etici stabili, che hanno la fonte nelle esigenze della legge naturale e quindi non dipendono dalle fluttuazioni del consenso di una maggioranza aritmetica. In terzo luogo, dinanzi a un laicismo aggressivo che vuole escludere i credenti dal pubblico dibattito, la Chiesa fa notare che gli interventi dei cristiani nella vita pubblica, su argomenti che riguardano la legge naturale (difesa dei diritti degli oppressi, giustizia nelle relazioni internazionali, difesa della vita e della famiglia, libertà religiosa e libertà di educazione, ...), non sono di per sé di natura confessionale, ma derivano dalla cura che ogni cittadino deve avere per il bene comune della società. In quarto luogo, dinanzi alle minacce di abuso del potere, e anche di totalitarismo, che il positivismo giuridico nasconde e che certe ideologie trasmettono, la Chiesa ricorda che le leggi civili non obbligano in coscienza quando sono in contraddizione con la legge naturale, e chiede il riconoscimento dell'obiezione di coscienza, come pure il dovere della disobbedienza in nome dell'obbedienza a una legge più alta⁴³. Il riferimento alla legge naturale non solo non produce il conformismo, ma garantisce la libertà personale e difende gli emarginati e gli oppressi da strutture sociali dimentiche del bene comune.

CAPITOLO SECONDO

LA PERCEZIONE DEI VALORI MORALI

36. L'esame delle grandi tradizioni di sapienza morale condotto nel capitolo primo mostra che alcuni tipi di comportamenti umani sono riconosciuti, nella maggior parte delle culture, come espressione di una certa eccellenza nel modo in cui l'essere umano vive e realizza la propria umanità: atti di coraggio, pazienza nelle prove e nelle difficoltà della vita, compassione per i deboli, moderazione nell'uso dei beni materiali, atteggiamento responsabile nei confronti dell'ambiente,

dedizione al bene comune, ... Tali comportamenti etici definiscono le grandi linee di un ideale propriamente morale di una vita «secondo natura», cioè conforme all'essere profondo del soggetto umano. D'altra parte, alcuni comportamenti sono universalmente riconosciuti come oggetto di riprovazione: uccisione, furto, menzogna, collera, cupidigia, avarizia, ... Questi appaiono come attentati alla dignità della persona umana e alle giuste esigenze della vita in società. Si è giustificati

³⁹ Cfr. PAOLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 4: AAS 60 (1968), 483.

⁴⁰ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1954-1960; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 40-53.

⁴¹ BENEDETTO XVI, *Discorso al Congresso Internazionale sulla legge morale naturale organizzato dalla Pontificia Università Lateranense* (12 febbraio 2007): L.c., 243.

⁴² Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso davanti all'Assemblea Generale dell'ONU* (18 aprile 2008): «Questi diritti [i diritti dell'uomo] trovano il loro fondamento nella legge naturale inscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà. Separare i diritti umani da tale contesto significherebbe limitare la loro portata e cedere a una concezione relativista, per la quale il senso e l'interpretazione dei diritti potrebbe variare e la loro universalità potrebbe essere negata in nome delle diverse concezioni culturali, politiche, sociali e anche religiose».

⁴³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Evangelium vitae*, 73-74.

dunque nel vedere, attraverso tali consensi, una manifestazione di ciò che, al di là delle diverse culture, è l'umano nell'essere umano, cioè la «natura umana». Ma, al tempo stesso, si deve constatare che tale accordo sulla qualità morale di alcuni comportamenti coesiste con una grande varietà di teorie esplicative. Si tratti delle dottrine fondamentali degli *Upanishads* per l'induismo, o delle quattro «nobili verità» per il buddhismo, o del *Dào* di Lao-Tse, o della «natura» degli stoici, ogni sapienza o ogni sistema filosofico comprende l'agire morale all'interno di un quadro esplicativo generale che intende legittimare la distinzione tra ciò che è bene e ciò che è male. Abbiamo a che fare con una varietà di giustificazioni che rende difficile il dialogo e la fondazione di norme morali.

2.1. Il ruolo della società e della cultura

38. La persona umana soltanto progressivamente accede all'esperienza morale e diventa capace di dare a se stessa i precetti che devono guidare il suo agire. Vi giunge nella misura in cui, fin dalla nascita, è stata inserita in una rete di relazioni umane, a cominciare dalla famiglia, che le hanno consentito, a poco a poco, di prendere coscienza di se stessa e del reale che la circonda. Ciò avviene in particolare con l'apprendimento di una lingua – la lingua materna – che insegna a nominare le cose e consente di diventare un soggetto consapevole di sé. Orientata dalle persone che la circondano, impregnata dalla cultura in cui è immersa, la persona riconosce certi modi di comportarsi e di pensare come valori da perseguire, leggi da osservare, esempi da imitare, visioni del mondo da accogliere. Il contesto sociale

37. Tuttavia, indipendentemente dalle giustificazioni teoriche del concetto di legge naturale, è possibile scoprire i dati immediati della coscienza di cui esso vuole rendere conto. L'oggetto di questo capitolo è precisamente mostrare come si colgano i valori morali comuni che costituiscono la legge naturale. Vedremo poi come il concetto di legge naturale si basi su un quadro esplicativo che fonda e legittima i valori morali, in modo da poter essere condiviso da molti. Per fare questo, appare particolarmente pertinente la presentazione della legge naturale in San Tommaso d'Aquino, perché, fra l'altro, colloca la legge naturale all'interno di una morale che sostiene la dignità della persona umana e riconosce la sua capacità di discernimento⁴⁴.

e culturale esercita dunque un ruolo decisivo nell'educazione ai valori morali. Tuttavia non si possono opporre tali condizionamenti alla libertà umana. Questi piuttosto la rendono possibile, perché attraverso di essi la persona può accedere all'esperienza morale, che eventualmente le consentirà di rivedere alcune delle «evidenze» che aveva interiorizzato nel corso del suo apprendimento morale. D'altra parte, nel contesto della globalizzazione attuale, le società e le culture stesse devono inevitabilmente praticare un dialogo e uno scambio sinceri, fondati sulla corresponsabilità di tutti nei confronti del bene comune del pianeta: devono lasciare da parte gli interessi particolari per accedere ai valori morali che tutti sono chiamati a condividere.

2.2. L'esperienza morale: «Bisogna fare il bene»

39. Ogni essere umano che accede alla coscienza e alla responsabilità fa l'esperienza di una chiamata interiore a compiere il bene. Scopre di essere fondamentalmente un essere morale, capace di percepire e di esprimere il richiamo che, come si è visto, si trova all'interno di tutte le

culture: «Bisogna fare il bene ed evitare il male». Su tale precetto si fondano tutti gli altri precetti della legge naturale⁴⁵. Questo primo precetto è conosciuto naturalmente, immediatamente, con la ragione pratica, così come il principio di non contraddizione (l'intelligenza non può, simulta-

⁴⁴ Cfr. Enc. *Veritatis splendor*, 44: «La Chiesa si è riferita spesso alla dottrina tomista della legge naturale, integrandola nel suo insegnamento morale».

⁴⁵ TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 2: «Il primo precetto della legge è che si deve fare e perseguire il bene ed evitare il male. Su questo si fondano tutti gli altri precetti della legge di natura, che cioè si deve fare ed evitare tutto ciò che riguarda i precetti della legge di natura, che la ragione pratica riconosce naturalmente come beni umani (*Hoc est primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana*)».

neamente e sotto il medesimo aspetto, affermare e negare una cosa di un soggetto), che è alla base di ogni ragionamento speculativo, è colto intuitivamente, naturalmente, con la ragione teorica, quando il soggetto comprende il senso dei termini usati. Tradizionalmente, tale conoscenza del principio primo della vita morale è attribuita a una disposizione intellettuale innata che si chiama la *sinderesi*⁴⁶.

40. Con questo principio, ci collochiamo immediatamente nell'ambito della moralità. Il bene che così si impone alla persona è infatti il bene morale, cioè un comportamento che, superando le categorie dell'utile, va nel senso della realizzazione autentica di quell'essere, insieme uno e diversificato, che è la persona umana. L'attività umana è irriducibile a una semplice questione di adattamento all'«ecosistema»: essere umano significa esistere e collocarsi all'interno di un quadro più ampio che definisce un senso, valori e responsabilità. Ricercando il bene morale, la persona contribuisce alla realizzazione della sua natura, al di là degli impulsi dell'istinto o della ricerca di un piacere particolare. Questo bene rende testimonianza a se stesso ed è compreso a partire da se stesso⁴⁷.

41. Il bene morale corrisponde al desiderio profondo della persona umana che – come ogni essere – tende spontaneamente, naturalmente, verso ciò che la realizza pienamente, verso ciò che le consente di raggiungere la perfezione che le è propria, la felicità. Purtroppo il soggetto può sempre lasciarsi trascinare da desideri particolari e scegliere beni o porre gesti che vanno contro il bene morale che riconosce. Può rifiutare di superarsi. È il prezzo di una libertà limitata in se

stessa e indebolita dal peccato, una libertà che incontra soltanto beni particolari, nessuno dei quali può soddisfare pienamente il cuore dell'essere umano. Spetta alla ragione del soggetto esaminare se questi beni particolari possono integrarsi nella realizzazione autentica della persona: in tal caso saranno giudicati moralmente buoni e, in caso contrario, moralmente cattivi.

42. Quest'ultima affermazione è capitale. Fonda la possibilità di un dialogo con le persone appartenenti ad altri orizzonti culturali o religiosi. Valorizza l'eminente dignità di ogni persona umana sottolineandone la naturale disposizione a conoscere il bene morale che deve compiere. Come ogni creatura, la persona umana si definisce con un fascio di dinamicismi e di finalità che è anteriore alle libere scelte della volontà. Ma, a differenza degli esseri che non sono dotati di ragione, essa è capace di conoscere e di interiorizzare tali finalità e, quindi, di valutare, in funzione di esse, ciò che per lei è buono o cattivo. Così riconosce la legge eterna, cioè il piano di Dio sul creato, e partecipa alla provvidenza di Dio in modo particolarmente eccellente, guidando se stesso e guidando gli altri⁴⁸. Questa insistenza sulla dignità del soggetto morale e sulla sua relativa autonomia si fonda sul riconoscimento dell'autonomia delle realtà create e raggiunge un dato fondamentale della cultura contemporanea⁴⁹.

43. L'obbligo morale che il soggetto riconosce non proviene dunque da una legge che gli sarebbe esteriore (pura eteronomia), ma si afferma a partire da lui stesso. Infatti, come indica la massima che abbiamo citato – «Bisogna fare il bene ed evitare il male» –, il bene morale determinato dalla

⁴⁶ Cfr. Ivi, Ia, q. 79, a. 12; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1780.

⁴⁷ Cfr. R. GUARDINI, *Liberté, grâce et destinée* (tr. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1969, 46-47): «Compiere il bene significa pure compiere ciò che rende feconda e ricca l'esistenza. Così, il bene è ciò che preserva la vita e la conduce alla sua pienezza, ma soltanto quando è compiuto per se stesso».

⁴⁸ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 91, a. 2: «Fra tutti gli esseri, la creatura ragionevole è soggetta alla provvidenza divina in modo più eccellente, poiché essa stessa è partecipe di questa provvidenza, provvedendo a sé e agli altri. In questa creatura c'è dunque una partecipazione alla ragione eterna, secondo la quale essa possiede un'inclinazione naturale al modo di agire e al fine che sono dovuti. Questa partecipazione alla legge eterna nella creatura razionale si dice legge naturale (*Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*)». Questo testo è citato in Enc. *Veritatis splendor*, 43. Cfr. pure CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*, 3: «La norma suprema della vita umana è la stessa legge divina eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio con un suo disegno di sapienza e amore ordina, dirige e governa il mondo intero e le vie della comunità umana. E Dio rende partecipe l'uomo di questa legge, cosicché l'uomo, per soave disposizione della provvidenza divina, possa conoscere sempre più l'immutabile verità».

⁴⁹ CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 36.

ragione «si impone» al soggetto. Esso «deve» essere compiuto. Riveste un carattere di obbligazione e di legge. Ma il termine «legge» qui non rinvia né alle leggi scientifiche, che si limitano a descrivere le costanti di fatto del mondo fisico o sociale, né a un imperativo imposto arbitrariamente dall'esterno al soggetto morale. La legge designa qui un orientamento della ragione pratica che indica al soggetto morale quale tipo di agire

sia conforme al dinamismo innato e necessario del suo essere che tende alla sua piena realizzazione. Questa legge è normativa in virtù di un'esigenza interna allo spirito. Essa nasce dal cuore stesso del nostro essere come un invito alla realizzazione e al superamento di sé. Non si tratta dunque di sottomettersi alla legge di un altro, ma di accogliere la legge del proprio essere.

2.3. La scoperta dei precetti della legge naturale: universalità della legge naturale

44. Una volta posta l'affermazione di base che introduce nell'ordine morale – «Bisogna fare il bene ed evitare il male» – vediamo come avviene nel soggetto il riconoscimento delle leggi fondamentali che devono regolare l'agire umano. Tale riconoscimento non consiste in una considerazione astratta della natura umana, e neppure nello sforzo di concettualizzazione, che poi sarà proprio della teorizzazione filosofica e teologica. La percezione dei beni morali fondamentali è immediata, vitale, fondata sulla connaturalità dello spirito con i valori e impegna sia l'affettività sia l'intelligenza, sia il cuore sia lo spirito. È un'acquisizione spesso imperfetta, ancora oscura e crepuscolare, ma che ha la profondità dell'immediatezza. Si tratta qui di dati dell'esperienza più semplice e più comune, che sono impliciti nell'agire concreto delle persone.

45. Nella sua ricerca del bene morale, la persona umana si mette in ascolto di ciò che essa è e prende coscienza delle inclinazioni fondamentali della sua natura, le quali sono altra cosa che semplici spinte cieche del desiderio. Avvertendo che i beni verso i quali tende per natura sono necessari alla sua realizzazione morale, formula a se stessa, sotto la forma di comandi pratici, il dovere morale di attuarli nella propria vita. Esprime a se stessa un certo numero di precetti molto generali che condivide con tutti gli esseri umani e che costituiscono il contenuto di quella che si chiama legge naturale.

2.4. I precetti della legge naturale

48. Abbiamo identificato nella persona umana una prima inclinazione, che essa condivide con tutti gli esseri: l'inclinazione a conservare e a sviluppare la propria esistenza. Nei viventi c'è abi-

46. Si distinguono tradizionalmente tre grandi insiemi di dinamismi naturali che agiscono nella persona umana⁵⁰. Il primo, che le è comune con ogni essere sostanziale, comprende essenzialmente l'inclinazione a conservare ed a sviluppare la propria esistenza. Il secondo, che le è comune con tutti i viventi, comprende l'inclinazione a riprodursi per perpetuare la specie. Il terzo, che le è proprio come essere razionale, comporta l'inclinazione a conoscere la verità su Dio e a vivere in società. A partire da queste inclinazioni si possono formulare i precetti primi della legge naturale, conosciuti naturalmente. Tali precetti sono molto generali, ma formano come un primo substrato che è alla base di tutta la riflessione ulteriore sul bene da praticare e sul male da evitare.

47. Per uscire da questa generalità e chiarire le scelte concrete da fare, bisogna ricorrere alla ragione discorsiva, che determina quali sono i beni morali concreti in grado di realizzare la persona – e l'umanità – e formula precetti più concreti capaci di guidare il suo agire. In questa nuova tappa la conoscenza del bene morale procede per ragionamento. Esso all'origine è molto semplice: gli è sufficiente una limitata esperienza di vita e si mantiene all'interno delle possibilità intellettuali di ciascuno. Si parla qui dei «precetti secondi» della legge naturale, scoperti grazie a una più o meno lunga considerazione della ragione pratica, per contrasto con i precetti generali fondamentali che la ragione coglie spontaneamente e che sono chiamati «precetti primi»⁵¹.

tualmente una reazione spontanea dinanzi a una minaccia imminente di morte: si sfugge ad essa, si difende l'integrità della propria esistenza, si lotta per sopravvivere. La vita fisica appare natu-

⁵⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 2.

⁵¹ Cfr. *Ivi*, Ia-IIae, q. 94, a. 6.

ralmente come un bene fondamentale, essenziale, primordiale: da qui il precetto di proteggere la propria vita. Sotto l'enunciazione della conservazione della vita si profilano inclinazioni verso tutto ciò che contribuisce, in modo proprio all'uomo, al mantenimento e alla qualità della vita biologica: integrità del corpo; uso dei beni esterni che assicurano la sussistenza e l'integrità della vita, come il nutrimento, il vestito, l'alloggio, il lavoro; la qualità dell'ambiente biologico... A partire da queste inclinazioni, l'essere umano si propone fini da realizzare, che contribuiscono allo sviluppo armonioso e responsabile del proprio essere e, quindi, gli appaiono come beni morali, valori da perseguire, obblighi da compiere e anche diritti da far valere. Infatti il dovere di preservare la propria vita ha come correlativo il diritto di esigere ciò che è necessario alla sua conservazione in un ambiente favorevole⁵².

49. La seconda inclinazione, che è comune a tutti i viventi, riguarda la sopravvivenza della specie che si realizza con la procreazione. La generazione si iscrive nel prolungamento della tendenza a perseverare nell'essere. Se la perpetuità dell'esistenza biologica è impossibile all'individuo, è possibile per la specie e così, in una certa misura, si supera il limite inerente a ogni essere fisico. Il bene della specie appare così come una delle aspirazioni fondamentali presenti nella persona. Ne prendiamo coscienza in particolare nel nostro tempo, quando certe prospettive come il riscaldamento climatico ravvivano il nostro senso di responsabilità dinanzi al pianeta come tale e alla specie umana in particolare. Questa apertura a un certo bene comune della specie annuncia già alcune aspirazioni proprie dell'uomo. Il dinamismo verso la procreazione è intrinsecamente legato all'inclinazione naturale che conduce l'uomo verso la donna e la donna verso l'uomo, dato universale riconosciuto in tutte le società. Lo stesso avviene per l'inclinazione a prendersi cura dei figli e ad educarli. Tali inclinazioni implicano che la permanenza della coppia dell'uomo e della donna e anche la loro fedeltà reciproca sono già valori da perseguire, anche se potranno manifestarsi pienamente soltanto nell'ordine spirituale della comunione interpersonale⁵³.

50. Il terzo insieme di inclinazioni è specifico dell'essere umano come essere spirituale, dotato

di ragione, capace di conoscere la verità, di entrare in dialogo con gli altri e di stringere relazioni di amicizia. Perciò bisogna riconoscerli una particolare importanza. L'inclinazione a vivere in società deriva anzitutto dal fatto che l'essere umano ha bisogno degli altri per superare i propri limiti individuali intrinseci e raggiungere la maturità nei diversi ambiti della sua esistenza. Ma per manifestare pienamente la sua natura spirituale, ha bisogno di stringere con i suoi simili relazioni di amicizia generosa e di sviluppare un'intensa cooperazione per la ricerca della verità. Il suo bene integrale è così intimamente legato alla vita in comunità, che si organizza in società politica in forza di un'inclinazione naturale e non di una semplice convenzione⁵⁴. Il carattere relazionale della persona si esprime anche con la tendenza a vivere in comunione con Dio o l'Assoluto. Essa si manifesta nel sentimento religioso e nel desiderio di conoscere Dio. Certamente, può essere negata da coloro che rifiutano di ammettere l'esistenza di un Dio personale, ma rimane implicitamente presente nella ricerca della verità e del senso presente in ogni essere umano.

51. A queste tendenze specifiche dell'uomo corrisponde l'esigenza avvertita dalla ragione di realizzare concretamente questa vita di relazione e di costruire la vita in società su basi giuste che corrispondano al diritto naturale. Ciò implica il riconoscimento della pari dignità di ogni individuo della specie umana, al di là delle differenze di razza e di cultura, e un grande rispetto per l'umanità dove essa si trova, anche nel più piccolo e nel più disprezzato dei suoi membri. «Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te». Ritroviamo qui la regola d'oro, che oggi è posta come principio stesso di una morale della reciprocità. Il primo capitolo ci ha consentito di trovare la presenza di questa regola nella maggior parte delle sapienze come anche nel Vangelo stesso. San Girolamo manifestava l'universalità di parecchi precetti morali riferendosi a una formulazione negativa della regola d'oro. «È giusto il giudizio che Dio scrive nel cuore del genere umano: "Ciò che non vuoi sia fatto a te, non farlo ad altri". Chi non sa che l'omicidio, l'adulterio, i furti e ogni tipo di cupidigia sono il male, poiché non vorremmo che ciò fosse fatto a noi? Se non sapessimo che queste cose sono cattive, non ci lamenteremmo mai quando ci sono inflitte»⁵⁵. Alla

⁵² Cfr. *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, art. 3. 5. 17. 22.

⁵³ Cfr. *Ivi*, art. 16.

⁵⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2 (1253 a 2-3); *Gaudium et spes*, 12 §4.

⁵⁵ GIROLAMO, S., *Epistolae* 121, 8 [PL 22, col. 1024].

regola d'oro si collegano diversi comandamenti del Decalogo, come pure molti precetti buddhisti, e anche molte delle regole confuciane, o ancora la maggior parte degli orientamenti delle grandi Carte che indicano i diritti della persona.

52. Al termine di questa rapida esposizione dei principi morali che derivano dalla presa in considerazione, da parte della ragione, delle inclinazioni fondamentali della persona umana, siamo in presenza di un insieme di precetti e di valori che, almeno nella loro formulazione generale, si possono considerare come universali, poiché si applicano a tutta l'umanità. Essi inoltre rivestono un carattere di immutabilità nella misura in cui derivano da una natura umana le cui componenti essenziali rimangono identiche nel corso della storia. Tuttavia può accadere che siano oscurate o anche cancellate dal cuore

umano a motivo del peccato e dei condizionamenti culturali e storici che possono influenzare negativamente la vita morale personale: ideologie e propagande insidiose, relativismo generalizzato, strutture di peccato⁵⁶, ... Bisogna dunque essere modesti e prudenti quando si invoca l'«evidenza» dei precetti della legge naturale. Ma si deve ugualmente riconoscere in questi precetti il fondo comune su cui si può basare un dialogo in vista di un'etica universale. I protagonisti di questo dialogo però devono imparare a non considerare i propri interessi particolari per aprirsi ai bisogni degli altri e lasciarsi interpellare dai valori morali comuni. In una società pluralista, in cui è difficile intendersi sui fondamenti filosofici, questo dialogo è assolutamente necessario. La dottrina della legge naturale può portare il suo contributo a tale dialogo.

2.5. L'applicazione dei precetti comuni: storicità della legge naturale

53. È impossibile rimanere al livello generale che è quello dei principi primi della legge naturale. Infatti la riflessione morale ha bisogno di calarsi nel concreto dell'azione per gettarvi la sua luce. Ma quanto più affronta situazioni concrete, tanto più le sue conclusioni sono caratterizzate da una nota di variabilità e di incertezza. Non è strano quindi che l'applicazione concreta dei precetti della legge naturale possa assumere forme differenti nelle diverse culture, o anche in epoche diverse all'interno di una stessa cultura. È sufficiente ricordare l'evoluzione della riflessione morale su questioni come la schiavitù, il prestito a interesse, il duello o la pena di morte. A volte, tale evoluzione conduce a una migliore comprensione della richiesta morale. A volte anche, l'evoluzione della situazione politica o economica conduce a una nuova valutazione di norme particolari che erano state stabilite precedentemente. Infatti la morale si occupa di realtà contingenti

che si evolvono nel tempo. Benché sia vissuto in un'epoca di cristianità, un teologo come San Tommaso d'Aquino ne aveva una percezione molto netta. «La ragione pratica – scriveva nella *Summa Theologiae* – si occupa di realtà contingenti, nelle quali si attuano le azioni umane. Perciò, benché nei principi generali ci sia qualche necessità, quanto più si affrontano le cose particolari, tanto più c'è indeterminazione [...]. Nell'ambito dell'azione la verità o la rettitudine pratica non sono le stesse in tutti nelle applicazioni particolari, ma soltanto nei principi generali; e in coloro per i quali la rettitudine è identica nelle proprie azioni, essa non è conosciuta ugualmente da tutti. [...] E qui, quanto più si scende nei particolari, tanto più aumenta l'indeterminazione»⁵⁷.

54. Tale prospettiva rende conto della storicità della legge naturale, le cui applicazioni concrete possono variare nel tempo. Nello stesso tempo,

⁵⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 6: «Quanto ai precetti secondi, la legge naturale può essere cancellata dal cuore degli uomini, sia per cattive esortazioni, come nelle scienze speculative si insinuano errori riguardo a conclusioni necessarie, sia per cattive abitudini e comportamenti viziosi, come alcuni non consideravano peccati le rapine e neppure i vizi contro natura, come dice San Paolo (Rm 1, 24). (*Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravos consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, ad Rom. 1, 24*)».

⁵⁷ TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 4: «Ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus [...]. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quod est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. [...] Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur».

apre una porta alla riflessione dei moralisti, invitando al dialogo e alla discussione. Questo è tanto più necessario, perché in morale la pura deduzione per sillogismo non è adeguata. Quanto più il moralista affronta situazioni concrete, tanto più deve ricorrere alla sapienza dell'esperienza, un'esperienza che integra i contributi delle altre scienze e cresce al contatto con le donne e gli uomini impegnati nell'azione. Soltanto questa saggezza dell'esperienza consente di considerare la molteplicità delle circostanze e di giungere a un

orientamento sul modo di compiere ciò che è bene *hic et nunc*. Il moralista (questa è la difficoltà del suo lavoro) deve ricorrere alle risorse combinate della teologia, della filosofia, come pure delle scienze umane, economiche e biologiche per riconoscere bene i dati della situazione e identificare correttamente le esigenze concrete della dignità umana. Al tempo stesso, egli dev'essere particolarmente attento a salvaguardare i dati di base espressi con i precetti della legge naturale che rimangono al di là delle variazioni culturali.

2.6. Le disposizioni morali della persona e il suo agire concreto

55. Per giungere a una giusta valutazione delle cose da fare, il soggetto morale dev'essere dotato di un certo numero di disposizioni interiori che gli consentano di essere aperto alle richieste della legge naturale e insieme ben informato sui dati della situazione concreta. Nel contesto del pluralismo, che è il nostro, siamo sempre più consapevoli del fatto che non si può elaborare una morale fondata sulla legge naturale senza invirvi una riflessione sulle disposizioni interiori o virtù che rendono il moralista adatto a elaborare un'adeguata norma di azione. Ciò è ancora più vero per il soggetto impegnato personalmente nell'azione e che deve formulare un giudizio di coscienza. Perciò non è strano che oggi si assista alla rinascita di una «morale delle virtù» ispirata alla tradizione aristotelica. Insistendo così sulle qualità morali richieste per una riflessione morale adeguata, si comprende il ruolo importante che le diverse culture attribuiscono alla figura del saggio. Egli gode di una particolare capacità di discernimento nella misura in cui possiede le disposizioni morali interiori che gli consentono di formulare un giudizio etico adeguato. Un discernimento di questo tipo deve caratterizzare il moralista quando si sforza di concretizzare i precetti della legge naturale, come pure ogni soggetto autonomo incaricato di fornire un giudizio di coscienza e di

formulare la norma immediata e concreta della sua azione.

56. La morale non può dunque limitarsi a produrre norme. Deve anche favorire la formazione del soggetto, affinché questo, impegnato nell'azione, sia in grado di adattare i precetti universali della legge naturale alle condizioni concrete dell'esistenza nei diversi contesti culturali. Tale capacità è assicurata dalle virtù morali, in particolare dalla prudenza che integra la singolarità per guidare l'azione concreta. L'uomo prudente deve possedere non soltanto la conoscenza dell'universale ma anche quella del particolare. Per indicare bene il carattere proprio di questa virtù, San Tommaso d'Aquino non esita a dire: «Se non ha che una sola delle due conoscenze, è preferibile che questa sia la conoscenza delle realtà particolari che riguardano più da vicino l'operare»⁵⁸. Con la prudenza si tratta di penetrare una contingenza che è sempre misteriosa per la ragione, di modellarsi sulla realtà nel modo più esatto possibile, di assimilare la molteplicità delle circostanze, di registrare il più fedelmente possibile una situazione originale e indescrivibile. Un tale obiettivo richiede diverse operazioni e abilità che la prudenza deve attuare.

57. Tuttavia l'individuo non deve perdersi nel concreto e nell'individuale, come è stato rimpro-

⁵⁸ Cfr. *Sententia libri Ethicorum*, Lib. VI, 6 (ed. Leonina, t. XLVII, 353-354): «La prudenza non considera soltanto l'universale, in cui non c'è azione; ma deve conoscere il singolare, poiché è attiva, cioè principio di azione. Ora, l'azione è sul singolare. Perciò alcuni che non hanno una scienza universale sono più attivi in alcune realtà particolari di quelli che hanno una scienza universale, perché hanno l'esperienza delle realtà particolari. [...] Poiché dunque la prudenza è una ragione attiva, bisogna che l'uomo prudente abbia entrambe le conoscenze, cioè l'universale e la particolare; oppure, se ne ha una sola, è meglio che abbia la conoscenza del particolare, che è più vicina all'operazione (*Prudentia enim non considerat solum universalis, in quibus non est actio; sed oportet quod cognoscat singularia, eo quod est activa, id est principium agendi. Actio autem est circa singularia. Et inde est, quod quidam non habentes scientiam universalium sunt magis activi circa aliqua particularia, quam illi qui habent universalem scientiam, eo quod sunt in aliis particularibus experti. [...] Quia igitur prudentia est ratio activa, oportet quod prudens habeat utramque notitiam, scilicet et universalium et particularium; vel, si alteram solum contingat ipsum habere, magis debet habere hanc, scilicet notitiam particularium quae sunt propinquiora operationi*)».

verato all'«etica della situazione». Deve scoprire la «retta regola dell'agire» e stabilire un'adeguata norma di azione. Questa retta regola deriva da principi preliminari. Si pensa qui ai principi primi della ragione pratica, ma spetta anche alle virtù morali aprire e rendere connaturali la volontà e l'affettività sensibile ai diversi beni umani, e così indicare all'uomo prudente quali fini deve perseguire nel flusso del quotidiano. A questo punto l'individuo sarà in grado di formulare la norma concreta che si impone e di conferire all'azione data un raggio di giustizia, di forza o di temperanza. Si può parlare qui dell'esercizio di una «intelligenza emozionale»: le potenze razionali, senza perdere la loro specificità, si esercitano all'interno del campo affettivo, così che la totalità della persona è impegnata nell'azione morale.

58. La prudenza è indispensabile al soggetto morale a motivo della flessibilità richiesta dall'adattamento dei principi morali universali alle diverse situazioni. Ma tale flessibilità non autorizza a vedere nella prudenza una sorta di facile compromesso nei confronti dei valori morali.

Al contrario, proprio attraverso le decisioni della prudenza si esprimono per un soggetto le esigenze concrete della verità morale. La prudenza è un passaggio necessario per l'obbligo morale autentico.

59. C'è qui una prospettiva che, all'interno di una società pluralista come la nostra, riveste un'importanza che non si può sottovalutare senza subirne notevoli danni. Infatti essa nasce dal fatto che la scienza morale non può fornire al soggetto agente una norma che si applichi adeguatamente e quasi automaticamente alla situazione concreta; soltanto la coscienza del soggetto, il giudizio della sua ragione pratica, può formulare la norma immediata dell'azione. Ma al tempo stesso essa non abbandona mai la coscienza alla sola soggettività: si apre alla verità morale in modo tale che il suo giudizio sia adeguato. La legge naturale non può dunque essere presentata come un insieme già costituito di regole che si impongono *a priori* al soggetto morale, ma è una fonte di ispirazione oggettiva per il suo processo, eminentemente personale, di presa di decisione.

CAPITOLO TERZO

I FONDAMENTI TEORICI DELLA LEGGE NATURALE

3.1. Dall'esperienza alla teoria

60. L'acquisizione spontanea dei valori etici fondamentali, che si esprimono nei precetti della legge naturale, costituisce il punto di partenza del processo che conduce poi il soggetto morale fino al giudizio di coscienza, nel quale enuncia quali sono le esigenze morali che gli si impongono nella sua situazione concreta. È compito del teologo e del filosofo riprendere questa esperienza dell'acquisizione dei principi primi dell'etica, per provarne il valore e fondarla sulla ragione. Il riconoscimento di questi fondamenti filosofici o teologici non condiziona però l'adesione spontanea ai valori comuni. Infatti il soggetto morale può attuare praticamente gli orientamenti della legge naturale senza essere capace, a motivo di particolari condizionamenti intellettuali, di comprenderne esplicitamente i fondamenti teorici ultimi.

61. La giustificazione filosofica della legge naturale presenta due livelli di coerenza e di profondità. L'idea di una legge naturale si giustifica anzitutto sul piano dell'osservazione riflessa delle costanti antropologiche che caratterizzano una umanizzazione riuscita della persona e una vita sociale armoniosa. L'esperienza riflessa, veicolata dalle sapienze tradizionali, dalle filosofie o dalle scienze umane, consente di determinare alcune delle condizioni richieste perché ciascuno dimostri al meglio le proprie capacità umane nella sua vita personale e comunitaria⁵⁹. Così si riconosce che certi comportamenti esprimono un'esemplare eccellenza nel modo di vivere e di realizzare la propria umanità. Essi definiscono le grandi linee di un ideale propriamente morale di una vita virtuosa «secondo la natura», cioè in modo conforme alla natura profonda del soggetto umano⁶⁰.

⁵⁹ Ad esempio, la psicologia sperimentale sottolinea l'importanza della presenza attiva dei genitori dell'uno e dell'altro sesso per lo sviluppo armonioso della personalità del bambino, o ancora il ruolo decisivo dell'autorità paterna per la costruzione della sua identità. La storia politica suggerisce che la partecipazione di tutti alle decisioni che riguardano l'insieme della comunità è generalmente un fattore di pace sociale e di stabilità politica.

⁶⁰ A questo primo livello, l'espressione della legge naturale talvolta fa astrazione da un riferimento esplicito a Dio. Certamente, l'apertura alla trascendenza fa parte dei comportamenti virtuosi che ci si devono attendere dal-

62. Tuttavia, soltanto l'assunzione della dimensione metafisica del reale può dare alla legge naturale la sua piena e completa giustificazione filosofica. Infatti la metafisica consente di comprendere che l'universo non ha in se stesso la propria ragione ultima di essere e manifesta la struttura fondamentale del reale: la distinzione tra Dio, l'Essere stesso sussistente, e gli altri esseri posti da Lui nell'esistenza. Dio è il Creatore, la fonte libera e trascendente di tutti gli altri esseri. Questi ricevono da Lui, «con misura, calcolo e peso» (Sap 11, 20), l'esistenza secondo una natura che li definisce. Le creature sono dunque l'epifania di una sapienza creatrice personale, di un *Logos* fondatore che si esprime e si manifesta in esse. «Ogni creatura è verbo divino, perché è parola di Dio», scrive San Bonaventura⁶¹.

63. Il Creatore non è soltanto il principio delle creature ma anche il fine trascendente verso il quale esse tendono per natura. Così le creature sono animate da un dinamismo che le porta a realizzarsi, ciascuna a modo suo, nell'unione con

Dio. Tale dinamismo è trascendente, nella misura in cui procede dalla legge eterna, cioè dal piano di provvidenza divino che esiste nello spirito del Creatore⁶². Ma è anche immanente, perché non è imposto dall'esterno alle creature, ma è inscritto nella loro stessa natura. Le creature puramente materiali realizzano spontaneamente la legge del loro essere, mentre le creature spirituali la realizzano in modo personale. Infatti interiorizzano i dinamismi che le definiscono e li orientano liberamente verso la propria completa realizzazione. Li formulano a se stesse come norme fondamentali del loro agire morale – è la legge morale propriamente detta – e si sforzano di realizzarli liberamente. La legge naturale si definisce perciò come una partecipazione alla legge eterna⁶³. Essa è mediata, da una parte, dalle inclinazioni della natura, espressioni della sapienza creatrice, e, d'altra parte, dalla luce della ragione umana che le interpreta e che è essa stessa una partecipazione creata alla luce dell'intelligenza divina. L'etica si presenta così come una «teonomia partecipata»⁶⁴.

3.2. Natura, persona e libertà

64. La nozione di natura è particolarmente complessa e non è affatto univoca. In filosofia, il pensiero greco della *physis* gioca un ruolo accertato. In esso la natura designa il principio dell'identità ontologica specifica di un soggetto, cioè la sua essenza che si definisce con un insieme di

caratteristiche intelligibili stabili. Tale essenza prende il nome di natura soprattutto quando è intesa come il principio interno del movimento che orienta il soggetto verso la sua realizzazione. La nozione di natura non rinvia a un dato statico, ma significa il principio dinamico reale dello svi-

l'uomo realizzato, ma Dio non è ancora necessariamente riconosciuto come il fondamento e la fonte della legge naturale né come il fine ultimo che mobilita e gerarchizza i diversi comportamenti virtuosi. Questo non riconoscimento esplicito di Dio come norma morale ultima sembra che impedisca all'approccio «empirico» alla legge naturale di costituirsi in dottrina propriamente morale.

⁶¹ BONAVENTURA, S., *Commentarius in Ecclesiasten*, cap. 1 («Opera omnia, VI», ed. Quaracchi, 1893, p. 16): «*Verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur*».

⁶² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 91, a. 1: «La legge non è altro che una prescrizione della ragione pratica nel principe che governa una comunità perfetta. Ora, è manifesto – essendo ammesso che il mondo è governato dalla provvidenza divina – che tutta la comunità dell'universo è governata da un piano divino. Perciò il piano del governo delle cose che è in Dio come nel capo dell'universo ha valore di legge. E poiché il piano divino non concepisce nulla nel tempo ma ha una concezione eterna [...], ne segue che tale legge deve dirsi eterna (*Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur [...], quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum [...], inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam*)».

⁶³ Cfr. Ivi, Ia-IIae, q. 91, a. 2: «*Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*».

⁶⁴ Enc. *Veritatis splendor*, 41: «L'insegnamento sulla legge naturale come fondamento dell'etica è accessibile di diritto alla ragione naturale. La storia lo attesta. Ma, di fatto, questo insegnamento ha raggiunto la piena maturità soltanto sotto l'influenza della rivelazione cristiana. Anzitutto perché la comprensione della legge naturale come partecipazione alla legge eterna è strettamente legata a una metafisica della creazione. Ora, questa, benché sia di diritto accessibile alla ragione filosofica, è stata veramente presentata e spiegata soltanto sotto l'influenza del monoteismo biblico. E poi perché la Rivelazione, ad esempio attraverso il Decalogo, spiega, conferma, purifica e completa i principi fondamentali della legge naturale».

luppo del soggetto e delle sue attività specifiche. La nozione di natura è stata formata anzitutto per pensare le realtà materiali e sensibili, ma non si limita a tale ambito «fisico» e si applica analogicamente alle realtà spirituali.

65. L'idea secondo la quale gli esseri possiedono una natura si impone allo spirito quando esso vuole rendere ragione della finalità immanente agli esseri e della regolarità che percepisce nei loro modi di agire e di reagire⁶⁵. Considerare gli esseri come nature significa riconoscere loro una consistenza propria e affermare che sono centri relativamente autonomi nell'ordine dell'essere e dell'agire, e non semplici illusioni o costruzioni temporanee della coscienza. Queste «nature» non sono però unità ontologiche chiuse in se stesse e semplicemente giustapposte le une alle altre. Esse agiscono le une sulle altre, intrattenendo fra loro complessi rapporti di causalità. Nell'ordine spirituale, le persone intrecciano relazioni intersoggettive. Le nature formano dunque una rete e, in ultima analisi, un ordine, cioè una serie unificata dal riferimento a un principio⁶⁶.

66. Con il Cristianesimo, la *physis* degli antichi è ripensata e integrata in una visione più ampia e più profonda della realtà. Da una parte, il Dio della rivelazione cristiana non è una semplice componente dell'universo, un elemento del grande Tutto della natura. Al contrario, è il Creatore, trascendente e libero, dell'universo. Infatti l'universo finito non può fondare se stesso, ma punta verso il mistero di un Dio infinito, che per amore lo ha creato *ex nihilo* e dimora libero di intervenire nel corso della natura ogni volta che vuole. D'altra parte, il mistero trascendente di Dio si riflette nel mistero della persona umana come immagine di Dio. La persona umana è capace di conoscenza e di amore; è dotata di libertà, è capace di entrare in comunione con altri ed è chiamata da Dio a un destino che trascende le finalità della natura fisica. Essa si compie in una libera e gratuita relazione di amore con Dio che si realizza in una storia.

67. Con la sua insistenza sulla libertà come condizione della risposta dell'uomo all'iniziativa dell'amore di Dio, il Cristianesimo ha contribuito in modo determinante a dare il posto dovuto alla nozione di persona nel discorso filosofico, così da avere un'influenza decisiva sulle dottrine etiche. Inoltre, l'esplorazione teologica del mistero cristiano ha condotto a un approfondimento molto significativo del tema filosofico della persona. Da una parte, la nozione di persona serve a designare nella loro distinzione il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nel mistero infinito dell'una natura divina. D'altra parte, la persona è il punto in cui, nel rispetto della distinzione e della distanza tra le due nature, divina e umana, si stabilisce l'unità ontologica dell'Uomo-Dio, Gesù Cristo. Nella tradizione teologica cristiana, la persona presenta due aspetti complementari. Da una parte, secondo la definizione di Boezio, ripresa dalla teologia scolastica, la persona è una «sostanza (sussistente) individuale di natura razionale»⁶⁷. Essa rinvia all'unicità di un soggetto ontologico che, essendo di natura spirituale, gode di una dignità e di un'autonomia che si manifesta nella coscienza di sé e nella libera padronanza del proprio agire. D'altra parte, la persona si manifesta nella sua capacità di entrare in relazione: essa esercita la sua azione nell'ordine dell'intersoggettività e della comunione nell'amore.

68. La persona non si oppone alla natura. Al contrario, natura e persona sono due nozioni che si completano. Da una parte, ogni persona umana è una realizzazione unica della natura umana intesa in senso metafisico. D'altra parte, la persona umana, nelle libere scelte con cui risponde nel concreto del suo «qui e ora» alla propria vocazione unica e trascendente, assume gli orientamenti dati dalla sua natura. Infatti la natura pone le condizioni di esercizio della libertà e indica un orientamento per le scelte che la persona deve compiere. Scrutando l'intelligibilità della sua natura, la persona scopre così le vie della propria realizzazione.

⁶⁵ La teoria dell'evoluzione, che tende a ridurre la specie a un equilibrio precario e provvisorio nel flusso del divenire, non rimette forse in questione radicalmente il concetto stesso di natura? Infatti, qualunque sia il suo valore sul piano della descrizione biologica empirica, la nozione di specie risponde a un'esigenza permanente della spiegazione filosofica del vivente. Soltanto il ricorso a una specificità formale, irriducibile alla somma delle proprietà materiali, consente di dare ragione dell'intelligibilità del funzionamento interno di un organismo vivente considerato come un tutto coerente.

⁶⁶ La dottrina teologica del peccato originale sottolinea fortemente l'unità reale della natura umana. Questa non può ridursi a una semplice astrazione né a una somma di realtà individuali. Essa indica piuttosto una totalità che abbraccia tutti gli uomini che condividono uno stesso destino. Il semplice fatto di essere nati (*nasci*) ci pone in relazioni durevoli di solidarietà con tutti gli altri uomini.

⁶⁷ BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, c. 3 [PL 64, col. 1344]: «*Persona est rationalis naturae individua substantia*». Cfr. BONAVENTURA, S., *Commentaria in librum I Sententiarum*, d. 25, a. 1, q. 2; TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia, q. 29, a. 1.

3.3. La natura, l'uomo e Dio: dall'armonia al conflitto

69. Il concetto di legge naturale suppone l'idea che la natura sia per l'uomo portatrice di un messaggio etico e costituisca una norma morale implicita che la ragione umana attualizza. La visione del mondo, all'interno della quale la dottrina della legge naturale si è sviluppata e trova ancora oggi il suo senso, implica perciò la convinzione ragionata che esiste un'armonia fra le tre sostanze che sono Dio, l'uomo e la natura. In tale prospettiva, il mondo è percepito come un tutto intelligibile, unificato dal comune riferimento degli esseri che lo compongono a un principio divino fondatore, a un *Logos*. Al di là del *Logos* impersonale ed immanente scoperto dallo stoicismo e presupposto dalle scienze moderne della natura, il Cristianesimo afferma che c'è il *Logos* personale, trascendente e creatore. «Non sono gli elementi del cosmo, le leggi della materia che, in definitiva, governano il mondo e l'uomo, ma un Dio personale governa le stelle, cioè l'universo; non le leggi della materia e dell'evoluzione sono l'ultima istanza, ma la ragione, la volontà, l'amore – una Persona»⁶⁸. Il *Logos* divino personale – Sapienza e Parola di Dio – è non soltanto l'Origine e il Modello intelligibile trascendente dell'universo, ma anche Colui che lo mantiene in una unità armoniosa e lo conduce verso il suo fine⁶⁹. Con il dinamismo che il Verbo creatore ha inscritto nell'intimo degli esseri, Egli li orienta verso la loro piena realizzazione. Questo orientamento dinamico non è altro che il governo divino, che attua nel tempo il piano della provvidenza, cioè della legge eterna.

70. Ogni creatura partecipa a modo suo al *Logos*. L'uomo, poiché si definisce con la ragione o *logos*, vi partecipa in modo eminente. Infatti, con la ragione, è in grado di interiorizzare liberamente le intenzioni divine manifestate nella natura delle cose. Egli le formula per sé sotto la forma di una legge morale che ispira e orienta la propria azione. In tale prospettiva, l'uomo non è «l'altro» della natura. Al contrario, stabilisce con il cosmo un vincolo di familiarità fondato su una comune partecipazione al *Logos* divino.

71. Per diversi motivi storici e culturali, che si ricollegano in particolare all'evoluzione delle

idee durante il tardo Medioevo, tale visione del mondo ha perduto la sua preminenza culturale. La natura delle cose non è più legge per l'uomo moderno e non è più un riferimento per l'etica. Sul piano metafisico, la sostituzione dei pensieri dell'univocità dell'essere ai pensieri dell'analogia dell'essere e poi il nominalismo hanno minato i fondamenti della dottrina della creazione come partecipazione al *Logos* che rendeva ragione di una certa unità fra l'uomo e la natura. L'universo nominalista di Guglielmo di Ockham si riduce così a una giustapposizione di realtà individuali senza profondità, poiché ogni universo reale, cioè ogni principio di comunione tra gli esseri, è denunciato come un'illusione linguistica. Sul piano antropologico, gli sviluppi del volontarismo e la correlativa esaltazione della soggettività, definita come la libertà di indifferenza di fronte a ogni inclinazione naturale, hanno scavato un fossato tra il soggetto umano e la natura. Ormai, alcuni ritengono che la libertà umana sia essenzialmente il ritenere che non conta nulla ciò che l'uomo è per natura. Il soggetto dovrebbe perciò rifiutare qualunque significato a ciò che non ha scelto personalmente e decidere da sé che cos'è essere uomo. L'uomo dunque ha sempre più compreso se stesso come un «animale denaturato», un essere antinaturale che tanto più si afferma quanto più si oppone alla natura. La cultura, propria dell'uomo, è allora definita non come una umanizzazione o una trasfigurazione della natura con lo spirito, ma come una negazione pura e semplice della natura. Il principale risultato di tali evoluzioni è stata la scissione del reale in tre sfere separate, anzi opposte: la natura, la soggettività umana e Dio.

72. Con l'eclissi della metafisica dell'essere, la sola capace di fondare sulla ragione l'unità differenziata dello spirito e della realtà materiale, e con la crescita del volontarismo, il regno dello spirito è stato radicalmente opposto al regno della natura. La natura non è più considerata come un'epifania del *Logos*, ma come «l'altra» dello spirito. È ridotta all'ambito della corporeità e della stretta necessità, e di una corporeità senza profondità, perché il mondo dei corpi è identificato con l'estensione, certamente rego-

⁶⁸ BENEDETTO XVI, Enc. *Spe salvi*, 5.

⁶⁹ Cfr. pure ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Traité contre les païens*, 42 [«Sources chrétiennes», 18, 195]: «Come un musicista che accorda la lira unisce con la sua arte le note gravi con le note acute, le note medie con le altre, per eseguire una sola melodia: così la Sapienza di Dio, il Verbo, tenendo l'universo come una lira, unisce gli esseri dell'aria con quelli della terra, e gli esseri del cielo con quelli dell'aria; combina l'insieme con le parti; conduce tutto con il suo comando e con la sua volontà; produce così, nella bellezza e nell'armonia, un solo mondo e un solo ordine del mondo».

lata da leggi matematiche intelligibili, ma priva di qualunque teleologia o finalità immanente. La fisica cartesiana e poi la fisica newtoniana hanno diffuso l'immagine di una materia inerte, che obbedisce passivamente alle leggi del determinismo universale che lo Spirito divino le impone e che la ragione umana può conoscere e padroneggiare perfettamente⁷⁰. Soltanto l'uomo può infondere un senso e un progetto in questa massa amorfa e insignificante che egli manipola con la tecnica per i propri fini. La natura cessa di essere padrona della vita e della sapienza, per diventare il luogo in cui si afferma la potenza prometeica dell'uomo. Questa visione sembra dare valore alla libertà umana, ma di fatto, opponendo libertà e natura, priva la libertà umana di qualunque norma oggettiva per la sua condotta. Essa conduce all'idea di una creazione umana del tutto arbitraria, anzi al puro e semplice nichilismo.

73. In tale contesto, in cui la natura non nasconde più alcuna razionalità teleologica immanente e sembra aver perduto ogni affinità o parentela con il mondo dello spirito, il passaggio dalla conoscenza delle strutture dell'essere al dovere morale che ne sembra derivare diventa effettivamente impossibile e cade sotto la critica del «sofismo o paralogismo naturalista (*naturalistic fallacy*)», denunciato da David Hume e poi da George Edward Moore nei suoi *Principia*

Ethica (1903). Infatti il bene è diviso dall'essere e dal vero. L'etica è separata dalla metafisica.

74. L'evoluzione della comprensione del rapporto dell'uomo con la natura si traduce pure nella rinascita di un dualismo antropologico radicale che oppone lo spirito e il corpo, poiché il corpo è in qualche modo la «natura» in ciascuno di noi⁷¹. Tale dualismo si manifesta nel rifiuto di riconoscere qualunque significato umano ed etico alle inclinazioni naturali che precedono le scelte della ragione individuale. Il corpo, realtà giudicata estranea alla soggettività, diventa un puro «avere», un oggetto manipolato dalla tecnica in funzione degli interessi della soggettività individuale⁷².

75. Inoltre, per l'emergere di una concezione metafisica in cui l'azione umana e l'azione divina entrano in concorrenza, perché sono intese in modo univoco e poste, a torto, sullo stesso piano, l'affermazione, legittima, dell'autonomia del soggetto umano implica che Dio sia escluso dalla sfera della soggettività umana. Ogni riferimento a una normativa proveniente da Dio o dalla natura come espressione della sapienza di Dio, cioè ogni «eteronomia», è percepita come una minaccia per l'autonomia del soggetto. La nozione di legge naturale appare allora incompatibile con l'autentica dignità del soggetto.

3.4. Vie verso una riconciliazione

76. Per rendere tutto il suo senso e tutta la sua forza alla nozione di legge naturale come fondamento di un'etica universale, bisogna rivolgere

uno sguardo di sapienza, di ordine propriamente metafisico, capace di abbracciare simultaneamente Dio, il cosmo e la persona umana per

⁷⁰ La *physis* degli antichi, prendendo atto dell'esistenza di un certo non-essere (la materia), preservava la contingenza delle realtà terrestri e opponeva una resistenza alle pretese della ragione umana di imporre all'insieme della realtà un ordine determinista puramente razionale. Così lasciava aperta la possibilità di un'azione effettiva della libertà umana nel mondo.

⁷¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, 19: «La filosofia, che ha enunciato il principio del *cogito, ergo sum*, "penso, dunque sono", ha pure impresso nella concezione moderna dell'uomo il carattere dualista che la distingue. È proprio del razionalismo opporre radicalmente nell'uomo lo spirito al corpo e il corpo allo spirito. Al contrario, l'uomo è una persona nell'unità del suo corpo e del suo spirito. Il corpo non può mai essere ridotto a una pura materia: è un corpo «spiritualizzato», come lo spirito è così profondamente unito al corpo che si può dire uno spirito «incarnato».

⁷² L'ideologia del *gender*, che nega ogni significato antropologico e morale alla differenza naturale dei sessi, si iscrive in questa prospettiva dualista. Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 2: «Per evitare ogni supremazia dell'uno o dell'altro sesso, si tende a cancellare le loro differenze, considerate come semplici effetti di un condizionamento storico e culturale. In questo livellamento, la differenza corporale chiamata sesso è minimizzata, mentre la dimensione puramente culturale, chiamata genere, è sottolineata al massimo e considerata come primordiale. [...] La radice immediata di questa tendenza si trova nell'ambito della questione della donna, ma la sua motivazione più profonda dev'essere ricercata nel tentativo della persona umana di liberarsi dai suoi condizionamenti biologici. Secondo questa prospettiva antropologica, la natura umana non avrebbe in sé caratteristiche che si impongono in modo assoluto: ogni persona potrebbe o dovrebbe determinarsi secondo il suo buon volere, in quanto sarebbe libera da ogni predeterminazione legata alla sua costituzione essenziale».

riconciliarli nell'unità analogica dell'essere, grazie all'idea di creazione come partecipazione.

77. È anzitutto essenziale sviluppare un'idea non concorrenziale dell'articolazione tra la causalità divina e la libera attività del soggetto umano. Il soggetto umano realizza se stesso inseguendosi liberamente nell'azione provvidenziale di Dio, e non opponendosi ad essa. Deve scoprire con la ragione e poi assumere e condurre liberamente a realizzazione i dinamismi profondi che ne definiscono la natura. Infatti la natura umana si definisce con tutto un insieme di dinamismi, di tendenze, di orientamenti all'interno dei quali nasce la libertà. Infatti la libertà suppone che la volontà umana sia «messa sotto tensione» dal desiderio naturale del bene e del fine ultimo. Il libero arbitrio si esercita allora nella scelta degli oggetti finiti che consentono di raggiungere tale fine. Nel rapporto con questi beni, i quali esercitano un'attrattiva che non è determinante, la persona conserva la padronanza della propria scelta a motivo della sua apertura innata al Bene assoluto. La libertà non è dunque un assoluto autore di se stesso, ma una proprietà eminente di ogni soggetto umano.

78. Una filosofia della natura che prenda atto della profondità intelligibile del mondo sensibile e, soprattutto, una metafisica della creazione consentono poi di superare la tentazione dualista e gnostica di abbandonare la natura all'insignificanza morale. Da tale punto di vista, bisogna superare lo sguardo riduttivo che la cultura tecnica dominante conduce a rivolgere sulla natura, per riscoprire il messaggio morale di cui essa è portatrice come opera del *Logos*.

79. Tuttavia la riabilitazione della natura e della corporeità in etica non può equivalere a un qualunque «fiscismo». Infatti alcune presentazioni moderne della legge naturale hanno gravemente negato la necessaria integrazione delle inclinazioni naturali nell'unità della persona.

Trascurando di considerare l'unità della persona umana, esse assolutizzano le inclinazioni naturali delle diverse «parti» della natura umana, accostandole senza gerarchizzarle e tralasciando di integrarle nell'unità del progetto globale del soggetto. Ora, spiega Giovanni Paolo II, «le inclinazioni naturali non acquistano una qualità morale, se non in quanto si rapportano alla persona umana e alla sua realizzazione autentica»⁷³. Oggi dunque bisogna tenere presenti insieme due verità. Da una parte, il soggetto umano non è una unione o una giustapposizione di inclinazioni naturali diverse e autonome, ma un tutto sostanziale e personale chiamato a rispondere all'amore di Dio e ad unificarsi mediante un orientamento riconosciuto verso un fine ultimo, che gerarchizza i beni parziali manifestati dalle diverse tendenze naturali. Tale unificazione delle tendenze naturali in funzione dei fini superiori dello spirito, cioè tale umanizzazione dei dinamismi inscritti nella natura umana, non costituisce affatto una violenza che sarebbe loro fatta. Al contrario, è la realizzazione di una promessa già iscritta in essi⁷⁴. Ad esempio, l'alto valore spirituale che si manifesta nel dono di sé nel reciproco amore degli sposi è già iscritto nella natura stessa del corpo sessuato, che trova in questa realizzazione spirituale la sua ultima ragione di essere. D'altra parte, in questo tutto organico, ogni parte conserva un significato proprio e irriducibile, di cui la ragione deve tener conto nell'elaborazione del progetto globale della persona. La dottrina della legge morale naturale deve dunque affermare il ruolo centrale della ragione nell'attuazione di un progetto di vita propriamente umano, e insieme la consistenza e il significato proprio dei dinamismi naturali pre-razionali⁷⁵.

80. Il significato morale dei dinamismi naturali pre-razionali appare in piena luce nell'insegnamento sui peccati contro natura. Certamente, ogni peccato è contro natura in quanto si oppone

⁷³ Enc. *Veritatis splendor*, 50.

⁷⁴ Il dovere di umanizzare la natura nell'uomo è inseparabile dal dovere di umanizzare la natura esterna. Questo giustifica l'immenso sforzo compiuto dagli uomini per emanciparsi dalle coercizioni della natura fisica nella misura in cui esse ostacolano lo sviluppo dei valori propriamente umani. La lotta contro le malattie, la prevenzione dei fenomeni naturali ostili, il miglioramento delle condizioni di vita sono di per sé opere che attestano la grandezza dell'uomo chiamato a riempire la terra e a sottometterla (cfr. *Gen* 1, 28). Cfr. *Gaudium et spes*, 57.

⁷⁵ Reagendo al pericolo del fisicismo e insistendo giustamente sul ruolo decisivo della ragione nella elaborazione della legge naturale, alcune teorie contemporanee della legge naturale trascurano, anzi rifiutano, il significato morale dei dinamismi naturali pre-razionali. La legge naturale sarebbe detta «naturale» soltanto in riferimento alla ragione, che definirebbe il tutto della natura dell'uomo. Obbedire alla legge naturale si ridurrebbe dunque ad agire in modo ragionevole, cioè ad applicare all'insieme dei comportamenti un ideale univoco di razionalità generato dalla sola ragione pratica. Ciò significa identificare a torto la razionalità della legge naturale con la sola razionalità della ragione umana senza tener conto della razionalità immanente alla natura.

alla retta ragione e ostacola lo sviluppo autentico della persona umana. Tuttavia alcuni comportamenti sono giudicati in modo speciale peccati contro natura nella misura in cui contraddicono più direttamente il senso oggettivo dei dinamismi naturali che la persona deve assumere nell'unità della sua vita morale⁷⁶. Così il suicidio deliberato e voluto va contro l'inclinazione naturale a conservare e a far fruttificare la propria esistenza. Così alcune pratiche sessuali si oppongono direttamente alle finalità inscritte nel corpo sessuato dell'uomo. Perciò contraddicono anche i valori interpersonali che devono promuovere una vita sessuale responsabile e pienamente umana.

81. Il rischio di assolutizzare la natura, ridotta a pura componente fisica o biologica, e di trascurare la propria vocazione intrinseca ad essere integrato in un progetto spirituale minaccia oggi alcune tendenze radicali del movimento ecologico. Lo sfruttamento irresponsabile della natura da parte degli agenti umani che cercano soltanto il profitto economico e i pericoli che essa fa pesare sulla biosfera interpellano giustamente le coscienze. Tuttavia, l'«ecologia profonda (*deep ecology*)» costituisce una reazione eccessiva. Essa sostiene una supposta uguaglianza delle specie viventi, senza più riconoscere alcun ruolo particolare all'essere umano, e ciò, paradossalmente, indebolisce la responsabilità dell'uomo nei confronti della biosfera di cui fa parte. In

modo ancor più radicale, alcuni sono giunti a considerare l'essere umano come un *virus* distruttore che insidierebbe l'integrità della natura, e gli rifiutano ogni significato e ogni valore nella biosfera. Si giunge allora a una sorta di totalitarismo che esclude l'esistenza umana nella sua specificità e condanna il legittimo progresso umano.

82. Non ci può essere una risposta adeguata agli interrogativi complessi dell'ecologia, se non nel quadro di una comprensione più profonda della legge naturale, che dia valore al legame tra la persona umana, la società, la cultura e l'equilibrio della sfera bio-fisica nella quale si incarna la persona umana. Un'ecologia integrale deve promuovere ciò che è specificamente umano, valorizzando insieme il mondo della natura nella sua integrità fisica e biologica. Infatti, anche se l'uomo, come essere morale che cerca la verità e i beni ultimi, trascende il proprio ambiente immediato, lo fa accettando la missione speciale di vegliare sul mondo naturale e di vivere in armonia con esso, di difendere i valori vitali senza i quali non possono mantenersi né la vita umana né la biosfera di questo pianeta⁷⁷. Tale ecologia integrale interpellava ogni essere umano e ogni comunità in vista di una nuova responsabilità. Essa è inseparabile da un orientamento globale rispettoso delle esigenze della legge naturale.

CAPITOLO QUARTO LA LEGGE NATURALE E LA CITTÀ

4.1. La persona e il bene comune

83. Affrontando l'ordine politico della società, entriamo nello spazio regolato dal diritto. Infatti il diritto appare quando più persone entrano in relazione. Il passaggio dalla persona alla società illumina la distinzione essenziale tra legge naturale e diritto naturale.

84. La persona è al centro dell'ordine politico e sociale perché è un fine e non un mezzo. La persona è un essere sociale per natura, non per

scelta o in virtù di una pura convenzione contrattuale. Per realizzarsi in quanto persona ha bisogno dell'intreccio di relazioni che stabilisce con altre persone. Si trova così al centro di una rete formata da cerchi concentrici: la famiglia, l'ambiente in cui vive e il lavoro, la comunità di vicinato, la Nazione e infine l'umanità⁷⁸. La persona attinge da ciascuno di questi cerchi gli elementi necessari alla propria crescita, e al tempo stesso contribuisce al loro perfezionamento.

⁷⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 154, a. 11. La valutazione morale dei peccati contro natura deve tener conto non soltanto della loro gravità oggettiva ma anche delle disposizioni soggettive, spesso attenuanti, di coloro che li commettono.

⁷⁷ Cfr. Gen 2, 15.

⁷⁸ Cfr. *Gaudium et spes*, 73-74. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1882, precisa che «certe società, quali la famiglia e la comunità civica, sono più immediatamente rispondenti alla natura dell'uomo».

85. Poiché gli esseri umani hanno la vocazione a vivere in società con altri, hanno in comune un insieme di beni da perseguire e di valori da difendere. È ciò che si chiama il «bene comune». Se la persona è un fine in se stessa, la società ha il fine di promuovere, consolidare e sviluppare il suo bene comune. La ricerca del bene comune consente alla città di mobilitare le energie di tutti i suoi membri. A un primo livello, il bene comune si può intendere come l'insieme delle condizioni che consentono alla persona di essere sempre più persona umana⁷⁹. Pur articolandosi nei suoi aspetti esteriori — economia, sicurezza, giustizia

sociale, educazione, accesso al lavoro, ricerca spirituale e altri —, il bene comune è sempre un bene umano⁸⁰. A un secondo livello, il bene comune è ciò che finalizza l'ordine politico e la stessa città. Bene di tutti e di ciascuno in particolare, esso esprime la dimensione comunitaria del bene umano. Le società possono definirsi per il tipo di bene comune che intendono promuovere. Infatti se si tratta di esigenze essenziali al bene comune di ogni società, la visione del bene comune si evolve con le stesse società, in funzione delle concezioni della persona, della giustizia e del ruolo del potere pubblico.

4.2. La legge naturale, misura dell'ordine politico

86. La società organizzata in vista del bene comune dei suoi membri risponde a un'esigenza della natura sociale della persona. La legge naturale appare allora come l'orizzonte normativo nel quale l'ordine politico è chiamato a muoversi. Essa definisce l'insieme dei valori che appaiono come umanizzanti per una società. Quando ci si colloca nell'ambito sociale e politico, i valori non possono essere più di natura privata, ideologica o confessionale, ma riguardano tutti i cittadini. Essi esprimono non un vago consenso tra loro, ma si fondano sulle esigenze della loro comune umanità. Affinché la società adempia correttamente la propria missione di servizio della persona, deve promuovere la realizzazione delle sue inclinazioni naturali. La persona è dunque anteriore alla società, e la società è umanizzante soltanto se risponde alle attese inscritte nella persona in quanto essere sociale.

87. Tale ordine naturale della società al servizio della persona è connotato, secondo la dottrina sociale della Chiesa, da quattro valori che derivano dalle inclinazioni naturali dell'essere umano e che disegnano i contorni del bene comune che la società deve perseguire, cioè: la libertà, la verità, la giustizia e la solidarietà⁸¹.

Questi quattro valori corrispondono alle esigenze di un ordine etico conforme alla legge naturale. Se una di queste viene a mancare, la città tende verso l'anarchia o il regno del più forte. La libertà è la prima condizione di un ordine politico umanamente accettabile. Senza la libertà di seguire la propria coscienza, di esprimere le proprie opinioni e di perseguire i propri progetti, non c'è una città umana, anche se la ricerca dei beni privati deve sempre articolarsi alla promozione del bene comune della città. Senza la ricerca e il rispetto della verità, non c'è società ma la dittatura del più forte. La verità, che non è proprietà di nessuno, è in grado di far convergere gli esseri umani verso obiettivi comuni. Se la verità non si impone da sé, il più abile impone la «sua» verità. Senza giustizia non c'è società, ma il regno della violenza. La giustizia è il bene più alto che la città possa procurare. Essa suppone che si ricerchi sempre ciò che è giusto, e che il diritto sia applicato con l'attenzione al caso particolare, poiché l'equità è il massimo della giustizia. Infine, è necessario che la società sia regolata in modo solidale, assicurando il reciproco aiuto e la responsabilità per la sorte degli altri e facendo in modo che i beni di cui la società dispone possano rispondere ai bisogni di tutti.

4.3. Dalla legge naturale al diritto naturale

88. La legge naturale (*lex naturalis*) si esprime come diritto naturale (*ius naturale*) quando si considerano le relazioni di giustizia tra

gli esseri umani: relazioni tra le persone fisiche e morali, tra le persone e il potere pubblico, relazioni di tutti con la legge positiva. Si passa dalla

⁷⁹ Cfr. GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et magistra*, 65; *Gaudium et spes*, 26 §1; Dichiarazione *Dignitatis humanae*, 6.

⁸⁰ Cfr. GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 55.

⁸¹ Cfr. *Ivi*, 37; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, nn. 192-203.

categoria antropologica della legge naturale alla categoria giuridica e politica dell'organizzazione della città. Il diritto naturale è la misura inerente all'accordo tra i membri della società. È la regola e la misura immanente dei rapporti umani interpersonali e sociali.

89. Il diritto non è arbitrario: l'esigenza di giustizia, che deriva dalla legge naturale, è anteriore alla formulazione e alla emanazione del diritto. Non è il diritto che decide che cosa sia giusto. Neppure la politica è arbitraria: le norme della giustizia non risultano soltanto da un contratto stabilito tra gli uomini, ma provengono anzitutto dalla natura stessa degli esseri umani. Il diritto naturale è l'ancoraggio delle leggi umane alla legge naturale. È l'orizzonte in funzione del quale il legislatore umano deve regolarsi quando

emana norme nella sua missione di servizio al bene comune. In tal senso, egli onora la legge naturale, inerente all'umanità dell'uomo. Al contrario, quando il diritto naturale è negato, la sola volontà del legislatore fa la legge. Allora il legislatore non è più l'interprete di ciò che è giusto e buono, ma si attribuisce la prerogativa di essere il criterio ultimo del giusto.

90. Il diritto naturale non è mai una misura fissata una volta per tutte. È il risultato di una valutazione delle situazioni mutevoli in cui vivono gli uomini. Enuncia il giudizio della ragione pratica che stima ciò che è giusto. Il diritto naturale, espressione giuridica della legge naturale nell'ordine politico, appare così come la misura delle giuste relazioni tra i membri della comunità.

4.4. Diritto naturale e diritto positivo

91. Il diritto positivo deve sforzarsi di attuare le esigenze del diritto naturale. Lo fa sia in forma di conclusione (il diritto naturale vieta l'omicidio, il diritto positivo proibisce l'aborto), sia in forma di determinazione (il diritto naturale prescrive di punire i colpevoli, il diritto penale positivo determina le pene da applicare per ogni categoria di delitti)⁸². In quanto derivino veramente dal diritto naturale e quindi dalla legge eterna, le leggi umane positive obbligano in coscienza. Nel caso contrario non obbligano. «Se la legge non è giusta, non è neppure una legge»⁸³. Le leggi positive possono, anzi devono, cambiare per rimanere fedeli alla propria vocazione. Infatti, da una

parte, esiste un progresso della ragione umana che, a poco a poco, prende meglio coscienza di ciò che è più adatto al bene della comunità e, d'altra parte, le condizioni storiche della vita delle società si modificano (in bene o in male) e le leggi vi si devono adattare⁸⁴. Così il legislatore deve determinare ciò che è giusto nel concreto delle situazioni storiche⁸⁵.

92. I diritti naturali sono misure dei rapporti umani anteriori alla volontà del legislatore. Essi sono dati poiché gli uomini vivono in società. Il diritto naturale è ciò che è naturalmente giusto prima di ogni formulazione legale. Si esprime in

⁸² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 95, a. 2.

⁸³ AGOSTINO, S., *De libero arbitrio*, I, V, 11 [*Corpus christianorum*, series latina, 29, 217]: «Infatti non mi sembra legge, quella che non è giusta»; TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 93, a. 3, ad 2: «La legge umana ha ragione di legge in quanto è conforme alla retta ragione; a questo titolo, è manifesto che essa deriva dalla legge eterna. Ma, nella misura in cui si allontana dalla ragione, è dichiarata legge iniqua, quindi non ha più ragione di legge, ma è piuttosto una violenza (*Lex humana inquantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam*)»; Ia-IIae, q. 95, a. 2: «Ogni legge posta dagli uomini non ha ragione di legge che nella misura in cui deriva dalla legge naturale. Se in qualche punto si allontana dalla legge naturale, allora non è più una legge, ma una corruzione della legge (*Unde omnis lex humanitus posita inquantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordat, iam non erit lex sed legis corruptio*)».

⁸⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 97, a. 1.

⁸⁵ Per Sant'Agostino, il legislatore, per fare una buona opera, deve consultare la legge eterna; cfr. AGOSTINO, S., *De vera religione*, XXXI, 58 [*Corpus christianorum*, series latina, 32, 225]: «Il legislatore temporale, se è saggio e buono, consulta la legge eterna, che nessun uomo può giudicare, affinché secondo le sue norme immutabili possa riconoscere ciò che in quel momento conviene comandare o vietare (*Conditor tamen legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est; ut secundum eius immutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum vetandumque discernat*)». In una società secolarizzata, nella quale non tutti riconoscono il segno di questa legge eterna, la ricerca, la difesa e l'espressione del diritto naturale mediante la legge positiva ne garantiscono la legittimità.

particolare nei diritti soggettivi della persona, come il diritto al rispetto della propria vita, all'integrità della persona, alla libertà religiosa, alla libertà di pensiero, il diritto di fondare una famiglia e di educare i figli secondo le proprie convinzioni, il diritto di associarsi con altri, di partecipare alla vita della collettività, ... Questi diritti, ai quali il pensiero contemporaneo attribuisce grande importanza, hanno la loro fonte,

non nei desideri fluttuanti degli individui, ma nella struttura stessa degli esseri umani e delle loro relazioni umanizzanti. I diritti della persona umana emergono dunque dal giusto ordine che deve regnare nelle relazioni tra gli uomini. Riconoscere questi diritti naturali dell'uomo significa riconoscere l'ordine oggettivo delle relazioni umane fondate sulla legge naturale.

4.5. L'ordine politico non è l'ordine escatologico

93. Nella storia delle società umane, spesso l'ordine politico è stato inteso come il riflesso di un ordine trascendente e divino. Così gli antichi cosmologi fondavano e giustificavano teologie politiche nelle quali il sovrano assicurava il legame tra il cosmo e l'universo umano. Si trattava di far entrare l'universo degli uomini nell'armonia prestabilita del mondo. Con l'apparizione del monoteismo biblico, l'universo è inteso come obbediente alle leggi che il Creatore gli ha dato. L'ordine della città è raggiunto quando sono rispettate le leggi di Dio, del resto inscritte nei cuori. A lungo, forme di teocrazia hanno potuto prevalere in società che si organizzavano secondo principi e valori tratti dai loro libri santi. Non c'era distinzione tra la sfera della rivelazione religiosa e la sfera dell'organizzazione della città. Ma la Bibbia ha desacralizzato il potere umano, anche se diversi secoli di osmosi teocratica, pure in ambiente cristiano, hanno oscurato la distinzione essenziale tra ordine politico e ordine religioso. In proposito, bisogna distinguere bene la situazione della prima alleanza, in cui la legge divina data da Dio era anche la legge del popolo d'Israele, e quella della nuova alleanza, che introduce la distinzione e la relativa autonomia degli ordini religioso e politico.

94. La rivelazione biblica invita l'umanità a considerare che l'ordine della creazione è un ordine universale a cui partecipa tutta l'umanità, e che tale ordine è accessibile alla ragione.

Quando parliamo di legge naturale, si tratta di tale ordine voluto da Dio e compreso dalla natura umana. La Bibbia pone la distinzione fra tale ordine della creazione e l'ordine della grazia, alla quale dà accesso la fede in Cristo. Ora, l'ordine della città non è questo ordine definitivo ed escatologico. L'ambito della politica non è quello della città celeste, dono gratuito di Dio. Esso deriva dall'ordine imperfetto e transitorio in cui vivono gli uomini, pur avanzando verso la loro realizzazione nell'aldilà della storia. Secondo Sant'Agostino, il proprio della città terrestre è di essere mescolato: vi si affiancano i giusti e gli ingiusti, i credenti e i non credenti⁹⁶. Devono temporaneamente vivere insieme secondo le esigenze della loro natura e le capacità della loro ragione.

95. Lo Stato non può dunque erigersi a possessore del senso ultimo. Non può imporre né una ideologia globale, né una religione (anche secolare), né un pensiero unico. L'ambito del senso ultimo, nella società civile, è assunto dalle organizzazioni religiose, dalle filosofie e dalle spiritualità; esse devono contribuire al bene comune, rafforzare il vincolo sociale e promuovere i valori universali che fondano lo stesso ordine politico. Questo non ha il compito di trasportare sulla terra il regno di Dio che verrà. Lo può anticipare con i suoi progressi nell'ambito della giustizia, della solidarietà e della pace. Non può volerlo instaurare con la costrizione.

4.6. L'ordine politico è un ordine temporale e razionale

96. Se l'ordine politico non è l'ambito della verità ultima, deve però essere aperto alla continua ricerca di Dio, della verità e della giustizia. La «legittima e sana laicità dello Stato»⁹⁷ consiste nella distinzione tra l'ordine soprannaturale

della fede teologale e l'ordine politico. Quest'ultimo non si può mai confondere con l'ordine della grazia a cui gli uomini sono chiamati a aderire liberamente. È legato piuttosto all'etica umana universale inscritta nella natura umana.

⁹⁶ Cfr. AGOSTINO, S., *De Civitate Dei*, I, 35 [*Corpus christianorum*, series latina, 47, 34-35].

⁹⁷ Cfr. PIO XII, *Discorso del 23 marzo 1958*: AAS 25 (1958), 220.

La città deve così procurare alle persone che la compongono ciò che è necessario alla piena realizzazione della loro vita umana, e ciò include alcuni valori spirituali e religiosi, come la libertà per i cittadini di decidere nei confronti dell'Assoluto e dei beni supremi. Ma la città, il cui bene comune è di natura temporale, non può procurare i beni soprannaturali, che sono di un altro ordine.

97. Se Dio e ogni trascendenza dovessero essere esclusi dall'orizzonte della politica, non resterebbe che il potere dell'uomo sull'uomo. Infatti l'ordine politico si è spesso presentato come l'ultimo orizzonte di senso per l'umanità. Le ideologie ed i regimi totalitari hanno dimostrato che tale ordine politico, senza un orizzonte di trascendenza, non è umanamente accettabile. Questa trascendenza è legata a quella che noi chiamiamo legge naturale.

98. Le osmosi politico-religiose del passato, come le esperienze totalitarie del XX secolo, hanno condotto, grazie a una sana reazione, a rivalutare oggi il ruolo della ragione in politica, conferendo così una nuova pertinenza ai discorsi aristotelico-tomistici sulla legge naturale. La politica, cioè l'organizzazione della città e l'elaborazione dei suoi progetti collettivi, deriva dall'ordine naturale e deve attuare un dibattito razionale aperto alla trascendenza.

99. La legge naturale che è la base dell'ordine sociale e politico esige un'adesione non di fede ma di ragione. Certamente, la stessa ragione è spesso oscurata dalle passioni, da interessi contraddittori, da pregiudizi. Ma il costante riferimento alla legge naturale spinge a una continua purificazione della ragione. Soltanto così l'ordine politico evita l'insidia dell'arbitrario, degli interessi particolari, della menzogna organizzata, della manipolazione degli spiriti. Il riferimento alla legge naturale trattiene lo Stato dal cedere alla tentazione di assorbire la società civile e di sottomettere gli uomini a una ideologia. Gli evita pure di diventare uno Stato provvidenza che privi le persone e le comunità di ogni iniziativa e le deresponsabilizzi. La legge naturale contiene l'idea dello Stato di diritto, che si struttura secondo il principio di sussidiarietà, rispettando le persone e i corpi intermedi e regolando le loro interazioni⁸⁸.

100. I grandi miti politici sono stati smascherati con l'introduzione della regola della razionalità e il riconoscimento della trascendenza del Dio di amore che vieta di adorare l'ordine politico instaurato sulla terra. Il Dio della Bibbia ha voluto l'ordine della creazione affinché tutti gli uomini, conformandosi alla legge che gli è inerente, possano cercarlo liberamente e, dopo averlo trovato, proiettarlo sul mondo la luce della grazia che è il suo compimento.

CAPITOLO QUINTO

GESÙ CRISTO, COMPIMENTO DELLA LEGGE NATURALE

101. La grazia non distrugge la natura ma la risana, la conforta e la conduce alla sua piena realizzazione. Perciò, anche se la legge naturale è un'espressione della ragione comune a tutti gli uomini e può essere presentata in modo coerente e vero sul piano filosofico, non è estranea all'ordine della grazia. Le sue esigenze sono presenti e operanti nei diversi stati teologici che attraversa una umanità impegnata nella storia della salvezza.

102. Il disegno di salvezza di cui il Padre eterno ha l'iniziativa si realizza con la missione del Figlio che dà agli uomini la nuova Legge, la legge del Vangelo, che consiste principalmente

nella grazia dello Spirito Santo operante nel cuore dei credenti per santificarli. La Legge nuova tende anzitutto a procurare agli uomini la partecipazione alla comunione trinitaria delle persone divine, ma, nello stesso tempo, assume e realizza in modo eminente la legge naturale. Da una parte, essa richiama chiaramente le esigenze che possono essere oscurate dal peccato e dall'ignoranza. D'altra parte, liberandoli dalla legge del peccato, a causa del quale «c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo» (Rm 7, 18), dà agli uomini l'effettiva capacità di superare l'egoismo per attuare pienamente le esigenze umanizzanti della legge naturale.

⁸⁸ Cfr. Pio XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 79-80.

5.1. Il «Logos» incarnato, Legge vivente

103. Grazie alla luce naturale della ragione, che è una partecipazione alla Luce divina, gli uomini sono in grado di scrutare l'ordine intelligibile dell'universo per scoprirvi l'espressione della sapienza, della bellezza e della bontà del Creatore. A partire da questa conoscenza, possono inserirsi in tale ordine con il loro agire morale. Ora, grazie a uno sguardo più profondo sul disegno di Dio di cui l'atto creatore è il preludio, la Scrittura insegna ai credenti che questo mondo è stato creato nel *Logos*, da Lui e per Lui, il Verbo di Dio, il Figlio diletto del Padre, la Sapienza increata, e che il mondo ha in Lui la vita e la sussistenza. Infatti il Figlio è «immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, poiché in lui (*en auto*) furono create tutte le cose, nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili [...]. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui (*di' auton*) e in vista di lui (*eis auton*). Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui (*en auto*)» (Col 1, 15-17)⁸⁹. Il *Logos* è dunque la chiave della creazione. L'uomo, creato a immagine di Dio, porta in sé un'impronta speciale di questo *Logos* personale. Perciò è chiamato ad essere conforme e assimilato al Figlio, «il primogenito tra molti fratelli» (Rm 8, 29).

104. Ma a causa del peccato l'uomo ha fatto un cattivo uso della sua libertà e si è allontanato dalla fonte della sapienza. Facendo così, ha falsato la conoscenza che poteva avere dell'ordine oggettivo delle cose, anche sul piano naturale. Gli uomini, sapendo che le loro opere sono cattive, odiano la luce ed elaborano false teorie per giustificare i loro peccati⁹⁰. Così l'immagine di Dio nell'uomo è gravemente oscurata. Anche se la loro natura li rinvia ancora a una realizzazione in Dio al di là di loro stessi (la creatura non può pervertirsi al punto di non riconoscere più le testimonianze che il Creatore offre di sé nella creazione), di fatto gli uomini sono così grave-

mente colpiti dal peccato che non riconoscono il senso profondo del mondo e lo interpretano in termini di piacere, di denaro o di potere.

105. Con la sua incarnazione salvifica, il *Logos*, assumendo una natura umana, ha restaurato l'immagine di Dio e ha restituito l'uomo a se stesso. Così Gesù Cristo, nuovo Adamo, porta a compimento il disegno originario del Padre sull'uomo e quindi rivela l'uomo a lui stesso: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione. [...] «Egli è immagine del Dio invisibile» (Col 1, 15). È l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deformata già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime»⁹¹. Gesù Cristo manifesta dunque nella sua persona una vita umana esemplare, pienamente conforme alla legge naturale. Perciò egli è il criterio ultimo per decifrare correttamente quali sono i desideri naturali autentici dell'uomo, quando non sono celati dalle distorsioni introdotte dal peccato e dalle passioni disordinate.

106. L'incarnazione del Figlio è stata preparata dall'economia della Legge antica, segno dell'amore di Dio per il suo popolo Israele. Secondo alcuni Padri, uno dei motivi per cui Dio ha dato a Mosè una legge scritta fu di ricordare agli uomini le esigenze della legge naturalmente scritte nel loro cuore ma parzialmente oscurate e cancellate dal peccato⁹². Questa Legge, che il giudaismo ha identificato con la Sapienza preesi-

⁸⁹ Cfr. anche Gv 1, 3-4; 1Cor 8, 6; Eb 1, 2-3.

⁹⁰ Cfr. Gv 3, 19-20; Rm 1, 24-25.

⁹¹ *Gaudium et spes*, 22. Cfr. IRENEO DI LIONE, S., *Contro le eresie*, V, 16, 2 [Sources chrétiennes, 153, 216-217]: «Nei tempi anteriori, si diceva certamente che l'uomo era stato fatto a immagine di Dio, ma ciò non appariva, perché il Verbo era ancora invisibile, egli a cui immagine l'uomo era stato fatto: del resto, per questo motivo la somiglianza si era facilmente perduta. Ma quando il Verbo di Dio si è fatto carne, ha confermato l'una e l'altra: ha fatto apparire l'immagine in tutta la sua verità, diventando egli stesso quello che era la sua immagine, e ha ristabilito la somiglianza in modo stabile, rendendo l'uomo del tutto simile al Padre invisibile per mezzo del Verbo da allora visibile».

⁹² Cfr. AGOSTINO, S., *Enarrationes in Psalmos*, LVII, 1 [Corpus christianorum, series latina, 39, 708]: «Per mano del Creatore, la Verità ha scritto nei nostri cuori queste parole: "Non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te". Nessuno poteva ignorare questo principio, anche prima che fosse data la legge, perché doveva servire a giudicare proprio quelli a cui la Legge non era stata data. Ma per impedire agli uomini di lamentarsi e di dire che

stente che presiede ai destini dell'universo⁹³, metteva così alla portata degli uomini segnati dal peccato la pratica concreta della vera sapienza, che consiste nell'amore di Dio e del prossimo. Essa conteneva precetti liturgici e giuridici positivi ma anche prescrizioni morali, riassunte nel Decalogo, che corrispondevano alle implicazioni della legge naturale. Così la tradizione cristiana ha visto nel Decalogo un'espressione privilegiata e sempre valida della legge naturale⁹⁴.

107. Gesù Cristo non è «venuto per abolire ma per dare pieno compimento» alla Legge (Mt 5, 17)⁹⁵. Come appare dai testi evangelici, Gesù «insegnava come uno che ha autorità e non come gli scribi» (Mc 1, 22) e non esitava a relativizzare, o anche ad abolire, alcune disposizioni particolari e temporanee della Legge. Ma ne ha pure confermato il contenuto essenziale e, nella sua persona, ha portato a perfezione la pratica della Legge, assumendo per amore i diversi tipi di precetti – morali, culturali e giudiziari – della Legge mosaica, che corrispondono alle tre funzioni di profeta, sacerdote e re. San Paolo afferma che Cristo è il fine (*telos*) della Legge (Rm 10,4). *Telos* ha qui un doppio senso. Cristo è il «fine» della Legge, nel senso che la Legge è un mezzo pedagogico che doveva condurre gli uomini fino a Cristo. Ma inoltre, per tutti quelli che per la fede vivono in lui dello Spirito di amore, Cristo «mette un termine» agli obblighi

positivi della Legge aggiunti alle esigenze della legge naturale⁹⁶.

108. Infatti Gesù ha valorizzato in diversi modi il primato etico della carità, che unisce inseparabilmente l'amore di Dio e l'amore del prossimo⁹⁷. La carità è il «comandamento nuovo» (Gv 13, 34) che ricapitola tutta la Legge e ne dà la chiave di interpretazione: «Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti» (Mt 22, 40). Essa rivela anche il senso profondo della regola d'oro. «Non fare a nessuno ciò che non vuoi che sia fatto a te» (Tb 4, 15) diventa con Cristo il comandamento dell'amore senza limite. Il contesto in cui Gesù cita la regola d'oro ne determina in profondità la comprensione. Si trova al centro di una sezione che inizia con il comandamento: «Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano» e culmina nell'esortazione: «Siate misericordiosi come è misericordioso il vostro Padre celeste»⁹⁸. Al di là di una regola di giustizia commutativa, essa ha la forma di una sfida: invita a prendere l'iniziativa di un amore che è dono di sé. La parabola del buon samaritano è caratteristica di questa applicazione cristiana della regola d'oro: il centro di interesse passa dalla cura di sé alla cura dell'altro⁹⁹. Le Beatitudini e il discorso della montagna spiegano il modo in cui si deve vivere il comandamento dell'amore, nella gratuità e nel senso dell'altro, elementi propri della nuova prospettiva assunta dal-

era loro mancato qualche cosa, si è scritto anche nelle tavole quello che essi non leggevano più nei loro cuori. Non è che non lo possedessero come scritto, ma non volevano leggerlo. Si pose perciò sotto i loro occhi quello che sarebbero obbligati a vedere nella propria coscienza: la voce che Dio ha fatto sentire dal di fuori ha costretto l'uomo a rientrare in se stesso (*Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris scripsit: "Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri". Hoc et antequam lex daretur nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicaretur et quibus lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in conscientia videre cogebantur; et quasi forinsecus admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est*). Cfr. TOMMASO D' AQUINO, S., *In III Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1: «*Necessarium fuit ea quae naturalis ratio dictat, quae dicuntur ad legem naturae pertinere, populo in praeceptum dari, et in scriptum redigi [...] quia per contrariam consuetudinem, qua multi in peccato praecipitabantur, iam apud multos ratio naturalis, in qua scripta erant, obtenebrata erat*»; *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 98, a. 6.

⁹³ Cfr. Sir 24, 23 (Vulgata: 24, 32-33).

⁹⁴ Cfr. TOMMASO D' AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 100.

⁹⁵ La liturgia bizantina di San Giovanni Crisostomo esprime bene la convinzione cristiana quando mette sulla bocca del sacerdote che benedice il diacono nel ringraziamento dopo la Comunione: «Cristo nostro Dio, che sei il compimento della Legge e dei Profeti e che hai compiuto tutta la missione ricevuta dal Padre, riempi i nostri cuori di gioia e di letizia, in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen».

⁹⁶ Cfr. Gal 3, 24-26: «Così la Legge è per noi come un pedagogo che ci ha condotti a Cristo, perché fossimo giudicati per la fede. Ma appena è giunta la fede, noi non siamo più sotto un pedagogo. Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Gesù Cristo». Sulla nozione teologica di compimento, cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, specialmente n. 21.

⁹⁷ Cfr. Mt 22, 37-40; Mc 12, 29-31; Lc 10, 27.

⁹⁸ Cfr. Lc 6, 27-36.

⁹⁹ Cfr. Lc 10, 25-37.

l'amore cristiano. Così la pratica dell'amore supera ogni chiusura e ogni limite. Acquista una dimensione universale e una forza ineguagliabile, poiché rende la persona capace di fare quello che sarebbe impossibile senza l'amore.

109. Ma soprattutto nel mistero della sua santa Passione Gesù porta a compimento la legge dell'amore. Qui, come Amore incarnato, rivela in modo pienamente umano che cos'è l'amore e che cosa esso implica: dare la vita per quelli che si

amano¹⁰⁰. «Dopo avere amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv 13,1). Per l'obbedienza di amore al Padre e per il desiderio della sua gloria che consiste nella salvezza degli uomini, Gesù accetta la sofferenza e la morte di croce in favore dei peccatori. La Persona stessa di Cristo, *Logos* e Sapienza incarnati, diventano così la legge vivente, la norma suprema per ogni etica cristiana. La *sequela Christi*, l'*imitatio Christi* sono le vie concrete per realizzare la Legge in tutte le sue dimensioni.

5.2. Lo Spirito Santo e la nuova Legge di libertà

110. Gesù Cristo non è soltanto un modello etico da imitare ma, con il suo mistero e nel suo mistero pasquale, è il Salvatore che dà agli uomini la possibilità reale di attuare la legge di amore. Infatti il mistero pasquale culmina nel dono dello Spirito Santo, lo Spirito di amore comune al Padre e al Figlio, che unisce i discepoli tra loro, a Cristo e infine al Padre. «Poiché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo» (Rm 5, 5), lo Spirito Santo diventa il principio interiore e la regola suprema dell'azione dei credenti. Fa loro adempiere spontaneamente e in modo giusto tutte le esigenze dell'amore. «Camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare il desiderio della carne» (Gal 5, 16). Così si compie la promessa: «Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme» (Ez 36, 26-27)¹⁰¹.

111. La grazia dello Spirito Santo costituisce l'elemento principale della nuova Legge o Legge del Vangelo¹⁰². La predicazione della Chiesa, la celebrazione dei sacramenti, le disposizioni prese dalla Chiesa per favorire tra i suoi membri lo sviluppo della vita nello Spirito sono totalmente riferite alla crescita personale di ogni credente nella santità dell'amore. Con la nuova Legge, che è una legge essenzialmente interiore, «la legge perfetta, la legge della libertà» (Gc 1, 25), il desiderio di autonomia e di libertà nella verità che è presente nel cuore dell'uomo raggiunge qui la più perfetta realizzazione. Dal più intimo della persona, dove Cristo è presente e che lo Spirito trasforma, nasce il suo agire morale¹⁰³. Ma questa libertà è al servizio dell'amore: «Voi fratelli, infatti, siete stati chiamati a libertà. Che questa libertà non divenga però un pretesto per la carne; mediante l'amore siate a servizio gli uni degli altri» (Gal 5, 13).

112. La nuova Legge del Vangelo include, assume e porta a compimento le esigenze della

¹⁰⁰ Cfr. Gv 15, 13.

¹⁰¹ Cfr. anche Ger 31, 33-34.

¹⁰² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, S., *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 106, a. 1: «La cosa principale nella legge della nuova alleanza, in cui risiede tutta la sua forza, è la grazia dello Spirito Santo che è data per la fede in Cristo. Ecco perché la nuova legge è principalmente la grazia stessa dello Spirito Santo, che è data a quelli che credono in Cristo (*Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus*)».

¹⁰³ Cfr. Ivi, Ia-IIae, q. 108, a. 1, ad 2: «Poiché la grazia dello Spirito Santo è come un abito interiore infuso in noi, che ci inclina ad operare rettamente, ci fa compiere liberamente le opere che convengono alla grazia ed evitare quelle che le sono contrarie. Così dunque, la nuova legge è detta doppiamente legge della libertà. Anzitutto perché non ci costringe a compiere o ad evitare se non gli atti di per sé necessari o contrari alla salvezza, che sono comandati o vietati dalla legge. Poi perché ci fa compiere liberamente questi comandi o divieti, in quanto li compiamo per lo stimolo interiore della grazia. Per questi due motivi, la nuova legge è detta "legge perfetta, legge della libertà" (Gc 1, 25) (*Quia igitur gratia Spiritus Sancti est sicut habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad faciendum vel vitandum aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia salutis, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, in quantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur lex perfectae libertatis, Iac 1, 25*)».

legge naturale. Gli orientamenti della legge naturale non sono dunque istanze normative esterne rispetto alla nuova Legge. Sono una parte costitutiva di questa, anche se seconda e ordinata all'elemento principale, che è la grazia di Cristo¹⁰⁴. Perciò è alla luce della ragione illuminata ormai dalla fede viva che l'uomo riconosce meglio gli orientamenti della legge naturale,

che gli indicano la via del pieno sviluppo della sua umanità. Così, la legge naturale, da una parte, mantiene «un legame fondamentale con la nuova legge dello Spirito di vita in Cristo Gesù e, d'altra parte, offre un'ampia base di dialogo con le persone di altro orientamento o di altra formazione, in vista della ricerca del bene comune»¹⁰⁵.

CONCLUSIONE

113. La Chiesa cattolica, consapevole della necessità per gli uomini di ricercare in comune le regole di un vivere insieme nella giustizia e nella pace, desidera condividere con le religioni, le sapienze e le filosofie del nostro tempo le risorse del concetto di legge naturale. Chiamiamo legge naturale il fondamento di un'etica universale che cerchiamo di ricavare dall'osservazione e dalla riflessione sulla nostra comune natura umana. Essa è la legge morale inscritta nel cuore degli uomini e di cui l'umanità prende sempre più coscienza via via che avanza nella storia. Questa legge naturale non ha niente di statico nella sua espressione; non consiste in una lista di precetti definitivi e immutabili. È una fonte di ispirazione che zampilla sempre nella ricerca di un fondamento obiettivo a un'etica universale.

114. La nostra convinzione di fede è che Cristo rivela la pienezza dell'umano realizzandola nella sua persona. Ma tale rivelazione, per quanto specifica, raggiunge e conferma elementi già presenti nel pensiero razionale delle sapienze dell'umanità. Il concetto di legge naturale è dunque anzitutto filosofico e, come tale, consente un dialogo che, nel rispetto delle convinzioni religiose di ciascuno, fa appello a quello che c'è di universalmente umano in ogni essere umano. Uno scambio sul piano della ragione è possibile quando si tratta di sperimentare e di dire ciò che è comune a tutti gli uomini dotati di ragione e di stabilire le esigenze della vita in società.

115. La scoperta della legge naturale risponde alla ricerca di una umanità che da sempre si sforza di darsi regole per la vita morale e per la vita in

società. Questa vita in società riguarda un arco di relazioni che va dalla cellula familiare fino alle relazioni internazionali, passando per la vita economica, la società civile, la comunità politica. Per poter essere riconosciute da tutti gli uomini e in tutte le culture, le norme del comportamento in società devono avere la loro fonte nella stessa persona umana, nei suoi bisogni, nelle sue inclinazioni. Tali norme, elaborate con la riflessione e sostenute dal diritto, possono così essere interiorizzate da tutti. Dopo la seconda guerra mondiale, le Nazioni di tutto il mondo hanno saputo darsi una *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, la quale suggerisce implicitamente che la fonte dei diritti umani inalienabili si trova nella dignità di ogni persona umana. Il presente contributo non aveva altro fine che aiutare a riflettere su questa fonte della moralità personale e collettiva.

116. Offrendo il nostro contributo alla ricerca di un'etica universale, e proponendone un fondamento razionalmente giustificabile, desideriamo invitare gli esperti e i portavoce delle grandi tradizioni religiose, sapienziali e filosofiche dell'umanità a procedere a un lavoro analogo a partire dalle loro fonti, per giungere a un riconoscimento comune di norme morali universali fondate su un approccio razionale alla realtà. Questo lavoro è necessario e urgente. Dobbiamo arrivare a dirci, al di là delle nostre convinzioni religiose e della diversità dei nostri presupposti culturali, quali sono i valori fondamentali per la nostra comune umanità, in modo da lavorare insieme a promuovere comprensione, riconoscimento reciproco e cooperazione pacifica fra tutte le componenti della famiglia umana.

¹⁰⁴ Id., *Quodlibeta*, IV, q. 8, a. 2: «La nuova legge, legge della libertà è costituita dai precetti morali della legge naturale, dagli articoli di fede e dai Sacramenti della grazia (*Lex nova, quae est lex libertatis [...] est contenta praeceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae*)».

¹⁰⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 18 gennaio 2002*: AAS 94 (2002), 334.

Atti della Conferenza Episcopale Italiana

DOCUMENTO COMUNE PER UN INDIRIZZO PASTORALE DEI MATRIMONI TRA CATTOLICI E BATTISTI IN ITALIA

Martedì 30 giugno 2009, nella sede della Conferenza Episcopale Italiana in Roma, il Presidente della Conferenza Episcopale Italiana, Card. Angelo Bagnasco, e la Presidente dell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia, Pastora Anna Maffei, hanno sottoscritto il *Documento comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e battisti in Italia*.

Il *Documento* prende le mosse dall'analogo *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, sottoscritto il 16 giugno 1997 (in *RDT* 74 [1997], 799-816), integrato dal *Testo applicativo* firmato il 25 agosto 2000 (in *RDT* 77 [2000], 1253-1266). Per la parte cattolica, è stato approvato nel corso della LIX Assemblea Generale dei Vescovi italiani (Roma, 25-29 maggio 2009).

In appendice al testo del *Documento* vengono pubblicate le dichiarazioni del Presidente della Conferenza Episcopale Italiana e della Presidente dell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia.

TESTO DEL DOCUMENTO

INTRODUZIONE GENERALE

La volontà delle Chiese battiste di accedere a un'Intesa per i matrimoni con i cattolici è di vecchia data. Risale, infatti, al 16 giugno 1997, al momento della firma del *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia* da parte del Card. Camillo Ruini, Presidente della Conferenza Episcopale Italiana (C.E.I.), dell'ing. Gianni Rostan, Moderatore della Tavola Valdese, e del pastore Valdo Benecchi, Presidente dell'Opera per le Chiese metodiste in Italia. Visti i rapporti di reciproco riconoscimento esistenti fra le Chiese battiste, metodiste e valdesi in Italia, fu chiesto al Card. Ruini se era possibile estendere anche alle Chiese battiste italiane il contenuto del *Testo comune*. La risposta fu molto limpida e nello stesso tempo attenta alle diversità teologiche ed ecclesiologiche comunque presenti fra le Chiese battiste da una parte, e metodiste e valdesi dall'altra: se le Chiese battiste possono convenire interamente sulle affermazioni teologiche ed ecclesiologiche presenti nel *Testo comune*, la firma può essere apposta anche subito. Se invece esistono riserve o comunque visioni diverse su alcune posizioni teologiche ed ecclesiologiche, è bene preparare un nuovo testo, che tenga conto delle convinzioni presenti nelle Chiese battiste.

L'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia (U.C.E.B.I.) ha così avuto il tempo per riflettere sulla materia, ha nominato una Commissione di studio, composta dal past. Domenico Tomasetto (coordinatore), dal past. Franco Scaramuccia, dal past. Massimo Aprile e dal past. Italo Benedetti (membri), per preparare un proprio *Documento sul matrimonio (DM)* che, discusso in prima istanza nell'ambito del Collegio Pastorale Battista, è stato poi presentato in Assemblea Generale dell'U.C.E.B.I., che l'ha approvato con Atto 32/AG/2004.

In seguito a questa approvazione, la Presidente dell'U.C.E.B.I., past. Anna Maffei, scriveva all'allora Presidente della C.E.I., Card. Camillo Ruini, in data 11 gennaio 2005, chiedendo di poter addivenire a un accordo sui matrimoni interconfessionali fra nubendi appartenenti alla Chiesa cattolica e alla Chiese battiste italiane, parallelo a quello intervenuto fra la stessa Conferenza Episcopale e la Tavola Valdese. La risposta del Presidente della C.E.I., con lettera del 21 marzo 2005, mentre esprimeva la disponibilità della C.E.I. a una Intesa simile a quella conclusa con la Tavola Valdese, comunicava che la Commissione Episcopale per l'ecumenismo e il dialogo, alla quale è delegato il rapporto con le altre comunità cristiane, era scaduta per termini regolamentari e si doveva aspettare la nomina della nuova Commissione da parte dell'Assemblea Generale della C.E.I.

Avuta notizia dell'avvenuta nomina della nuova Commissione Episcopale per l'ecumenismo e il dialogo, presieduta da S.E. Mons. Vincenzo Paglia, la Presidente dell'U.C.E.B.I., in data 6 settembre 2005, scriveva a Mons. Paglia per avviare i colloqui fra le due Commissioni per arrivare a una bozza di un testo comune. Nel frattempo il Comitato Esecutivo dell'U.C.E.B.I. nominava una Commissione di lavoro, composta dal past. Domenico Tomasetto (coordinatore), dal past. Massimo Aprile, dalla past. Lidia Maggi, dal past. Martin Ibarra y Perez e dal past. Franco Scaramuccia, scomparso nel 2007 (membri). Nel contempo, il Consiglio Episcopale Permanente della C.E.I. nominava la propria Commissione, composta da S.E. Mons. Vincenzo Paglia (presidente), da S.E. Mons. Francesco Coccopalmerio (durante i lavori è stato nominato Presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi e non sostituito), da mons. Domenico Falco, dal prof. Giorgio Feliciani, da don Angelo Maffei e da mons. Mauro Rivella (membri).

I lavori congiunti delle due Commissioni sono iniziati presso la sede della C.E.I. il 12 maggio 2006. In quella occasione, oltre a momenti di fraternità, di reciproca conoscenza e di primo scambio di informazioni, si è convenuto che il lavoro da fare avrebbe seguito le procedure già sperimentate per l'accordo fra la C.E.I. e la Tavola Valdese e che il testo del nuovo Documento, con le opportune variazioni, avrebbe assunto come riferimento il *Testo comune*, già approvato dall'Assemblea Generale della C.E.I. e dal Sinodo Valdese. Nello stesso tempo si è convenuto che i successivi incontri si sarebbero tenuti in sedi alterne, fino alla redazione di una bozza che le due Commissioni avrebbero presentato ai rispettivi organi istituzionali.

La Commissione congiunta, dando inizio ai lavori con la nomina a co-presidenti di S.E. Mons. Vincenzo Paglia e del past. Domenico Tomasetto, ha esplicitato i motivi di fondo che spingono all'Intesa: da una parte, la necessità di sgombrare la materia da problematiche determinate da lunghi periodi di divisione fra le Chiese cristiane che hanno portato a incomprensioni, tensioni e possibili conflitti fra i nubendi (talora anche solo a livello di coscienza personale o del vissuto psicologico), fra le loro famiglie e le rispettive Chiese di appartenenza, spesso risolti con grave disagio di uno o dell'altro coniuge. In questo senso, ci si è impegnati a sottolineare la comprensione comune del matrimonio celebrato in una Chiesa cristiana, a precisare la portata delle convergenze, a chiarire ed appianare le divergenze fra le rispettive comprensioni del matrimonio, senza per questo modificare le relative discipline. Nello stesso tempo, si è inteso far emergere da una parte le responsabilità cui i nubendi vanno incontro, e dall'altra le responsabilità che le Chiese devono assumersi nel preparare la coppia al matrimonio.

Si è anche cercato di far emergere e valorizzare sino in fondo l'incidenza dei matrimoni interconfessionali sul percorso ecumenico, quali occasioni per un ripensamento e una spinta nel processo ecumenico dei singoli e delle rispettive comunità di fede.

La Commissione congiunta ha inoltre espresso la comune persuasione che l'unione delle persone e la comunione di vita nel matrimonio sono più agevolmente assicurate quando i due coniugi condividono la stessa fede. Si è tuttavia concordemente riconosciuto che i matrimoni interconfessionali presentano anche aspetti positivi, sia per elementi di intrinseco valore, sia per l'apporto che possono dare al percorso ecumenico dei singoli e delle rispettive comunità di fede di appartenenza.

Per questi motivi, le due delegazioni hanno concordemente espresso il parere che il matrimonio interconfessionale possa essere un luogo importante del cammino ecumenico, anche perché sostenuto dalla grazia divina, donata ai coniugi nel matrimonio stesso. In questa prospettiva da parte battista ci si è richiamati al n. 33 del *Documento sul Matrimonio*, che recita: «Le Chiese aventi parte nell'U.C.E.B.I. ... per potenziare e rendere ancor più visibile quello spirito ecumenico che le anima, auspicano che si pervenga al riconoscimento reciproco delle forme di certificazione delle singole liturgie delle diverse Chiese cristiane».

Contestualmente a queste prime fondamentali osservazioni, è stato tuttavia rilevato che la retta impostazione del cammino ecumenico nel seno della famiglia non può essere realizzata dalla sola buona volontà degli sposi. Essi hanno bisogno del sostegno pastorale delle rispettive comunità, sia nella fase di preparazione che nel corso della vita coniugale. Ciò esige che le due comunità di fede di appartenenza dei coniugi siano pronte a dare la loro collaborazione congiunta alla coppia nella sua vicenda matrimoniale.

In tale prospettiva, è stato espresso il convincimento che detta collaborazione potrebbe essere facilitata da una linea di comportamento che, approvata dagli organi responsabili a livello italiano delle rispettive comunità religiose, favorisca un'Intesa nell'indirizzo pastorale dei matrimoni interconfessionali a livello locale da parte delle Diocesi cattoliche e delle Chiese battiste.

Il presente Documento è indirizzato alle comunità locali, in particolare ai parroci e ai pastori, responsabili delle comunità stesse, perché sappiano accompagnare, con rispetto e chiarezza, le scelte dei futuri coniugi; è rivolto altresì alle coppie stesse, perché siano agevolate nel cammino verso il matrimonio e nella vita coniugale e familiare, nella consapevolezza dei loro diritti e doveri e del rapporto di comunione che li lega alla rispettiva Chiesa di appartenenza.

Esso si articola in una premessa, quattro parti e una conclusione.

La *prima parte* presenta ciò che come cristiani possiamo dire insieme sul matrimonio dal punto di vista teologico, malgrado le differenze e divergenze confessionali che ci caratterizzano. Non si tratta ovviamente di un'esposizione completa della dottrina matrimoniale delle due Chiese: ci si limita qui a dire l'essenziale per fondare un'indicazione sul modo cristiano di vivere il matrimonio e per impostare in prospettiva ecumenica un discorso comune, per quanto possibile, sulla pastorale dei matrimoni interconfessionali.

Nella *seconda parte* vengono indicati i più significativi punti teologici di divergenza nel modo di intendere il matrimonio, la loro incidenza sulla comunione coniugale, il loro riflesso sulla disciplina dei matrimoni interconfessionali, circa la celebrazione nuziale e così via.

La *terza parte* è di indole pastorale: offre agli sposi appartenenti a confessioni cristiane diverse, alle loro famiglie, nonché ai ministri delle due comunità religiose, indicazioni e orientamenti circa la preparazione, la celebrazione e la pastorale dei matrimoni interconfessionali.

Nella *quarta parte* si presentano in dettaglio i vari aspetti pratici dei diversi momenti relativi alla preparazione, alla celebrazione e agli effetti del matrimonio interconfessionale.

Il presente Documento comune ha lo scopo di applicare in concreto i documenti specifici predisposti dalle rispettive Chiese a livello nazionale, quali, da una parte, il *Documento sul matrimonio*, approvato dall'Assemblea Generale dell'U.C.E.B.I. con Atto 32/AG/2004, e dall'altra, il *Codice di Diritto Canonico* del 1983, il *Decreto generale sul matrimonio canonico*, promulgato dalla Conferenza Episcopale Italiana il 5 novembre 1990, nonché il *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, pubblicato dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani il 25 marzo 1993. Come criterio metodologico, la Commissione congiunta ha convenuto che la "lettura autentica" dei singoli documenti è quella che viene fatta dalla parte che li ha emanati o approvati.

Dal punto di vista terminologico, per le Chiese battiste il *matrimonio misto* è quello fra due nubendi di cui uno solo è un cristiano, mentre il *matrimonio interconfessionale* è quello fra due nubendi, entrambi cristiani, che appartengono a confessioni diverse. La Chiesa cattolica, invece, con l'espressione *matrimonio misto* intende il matrimonio fra due cristiani, di cui uno solo è cattolico. In questo Documento, l'espressione *matrimonio interconfessionale* è utilizzata in genere per indicare il matrimonio fra due cristiani, di cui uno cattolico e l'altro battista.

Si è anche convenuto:

- che le abbreviazioni dei libri biblici seguano la Traduzione interconfessionale in lingua corrente;
- che con l'espressione "Chiese battiste" si intendono quelle Chiese che hanno parte nell'U.C.E.B.I.

Le indicazioni del Documento comune sono state approvate dalle rispettive Assemblee Generali: per l'U.C.E.B.I., la XL Assemblea Generale, tenuta a Bellaria dal 12 al 15 giugno 2008; per la C.E.I., la LIX Assemblea Generale, tenuta a Roma dal 25 al 29 maggio 2009. I competenti organi delle due confessioni daranno opportune disposizioni per l'attuazione del Documento comune nei rispettivi ordinamenti.

PREMESSA

La Conferenza Episcopale Italiana (C.E.I.), unione permanente dei Vescovi delle Diocesi cattoliche italiane,

e

l'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia (U.C.E.B.I.), in rappresentanza delle Chiese battiste che hanno parte in essa,

nel prendere in considerazione i matrimoni fra credenti cattolici e battisti hanno cercato di chiarire i problemi e risolvere i conflitti che si vengono a creare in questo tipo di matrimoni. Nello stesso tempo si sono anche proposte di affrontare le sfide teologiche e gli impegni pastorali che le diverse appartenenze confessionali possono costituire nella vita familiare, in quella ecclesiale e nella coscienza dei singoli. Per pervenire a questi risultati, la C.E.I., a nome delle Diocesi cattoliche italiane, e l'U.C.E.B.I., a nome delle Chiese battiste che hanno parte in essa, approvano, secondo i rispettivi ordinamenti, il presente *Documento comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e battisti in Italia*.

PARTE PRIMA

LINEAMENTI COMUNI SUL MATRIMONIO

1. 1. La creazione dell'uomo e della donna nella loro diversità e reciprocità

«Dio creò l'uomo simile a sé; lo creò a immagine di Dio; maschio e femmina li creò» (Gen 1, 27). «Dio, il Signore, prese dal suolo un po' di terra e, con quella, plasmò l'uomo» (Gen 2, 7). «Dio, il Signore, formò la donna e la condusse all'uomo» (Gen 2, 22).

La creazione dell'uomo e della donna, nella loro diversità e reciprocità, è di per sé un invito alla comunicazione, all'incontro, al dialogo, vincendo la solitudine. «Non è bene che l'uomo sia solo; gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (Gen 2, 19).

L'uomo e la donna sono tanto simili da rendere possibile una comunione reale e profonda, e tanto diversi perché, nell'incontro, si arricchiscono l'un l'altro, senza perdersi l'uno nell'altro.

1. 2. Il matrimonio

La coppia umana è parte della buona creazione di Dio. Dio ha formato l'uomo e la donna, ciascuno in vista dell'altro.

È questo l'evento fondamentale, voluto dal Dio Creatore, che caratterizza il matrimonio, cioè l'unione della coppia nel vincolo di amore coniugale. Il matrimonio è vissuto come risposta gioiosa (Gen 2, 23) dell'uomo e della donna alla loro vocazione di creature e si costituisce laddove un uomo e una donna, secondo il disegno divino e nella loro piena libertà, mediante il reciproco consenso, si uniscono come marito e moglie.

Il matrimonio rende la comunicazione nella coppia completa e stabile. «Saranno una stessa carne» (Gen 2, 24) significa l'unione dei corpi, ma anche dei destini personali. L'uomo e la donna, come coppia coniugale, non vivono più due storie parallele, ma un'unica storia comune. In essa ciascuno è chiamato a vivere la pienezza dell'amore in un rapporto di completa reciprocità e uguaglianza nei diritti e nei doveri.

La Bibbia, non a caso, proprio in questo testo, parla di aiuto reciproco. In questa solidarietà operosa e duratura si manifesta in concreto la consistenza dell'amore coniugale.

La creazione della coppia rivela la fondamentale natura dialogica dell'essere umano e il matrimonio come spazio, strumento e scuola di comunione.

1. 3. Parabola dell'alleanza

La Parola di Dio manifesta il livello profondo in cui al credente è dato di vivere il matrimonio quando lo presenta come parabola dell'alleanza tra Dio e il suo popolo (Os 2, 16-19) e segno presente dell'unione tra Cristo e la Chiesa (Ef 5, 31-32).

Il riferimento all'alleanza e l'indicazione paolina del "mistero grande" rivela la vocazione iscritta nel rapporto uomo-donna secondo la Parola di Dio, e cioè la qualità e l'intensità dell'amore che governa la vita coniugale alla luce della salvezza che ci è data in Cristo.

1. 4. Amore coniugale

Il matrimonio, secondo la parola del Signore, che riprende ed esplicita una parola presente nel racconto della creazione (Gen 2, 24), si esprime nell'unità della coppia, per cui marito e moglie non sono più due, ma uno (Mc 10, 8).

Tale unione investe la totalità delle loro persone in una comunità di amore vissuta l'uno per l'altra, in reciproco rispetto e lealtà, sostanziata di dono e di perdono, nella sottomissione all'amore di Cristo (*Ef* 5, 21ss.).

L'amore coniugale vive la differenza e la reciproca attrazione sessuale come un dono di Dio per il bene dell'uomo e della donna, nella loro comunione di vita e di amore.

I coniugi credenti vivono nel matrimonio la propria sessualità con gioia e riconoscenza, senza esaltazioni né repressioni, rispettando la dignità e la libertà di ciascuno.

1. 5. Fedeltà

Dal momento che il matrimonio è un patto di comunione di tutta la vita, la fedeltà ne è un elemento costitutivo e qualificante, e l'impegno alla fedeltà è la necessaria conseguenza. Il matrimonio è un rapporto "esclusivo" fra coniugi e un rapporto privilegiato rispetto ad altri rapporti.

Amare una persona significa esserle fedele e onorare con lealtà questa promessa, poiché una dichiarazione di amore è un impegno di fedeltà e un progetto di vita.

L'ambito della fedeltà coniugale non è circoscritto alla sfera sessuale, ma riguarda i vari momenti della vita in comune, proprio perché il matrimonio è anche un crescere insieme in tutti gli aspetti della propria personalità.

Oggi il problema della fedeltà acquista aspetti inediti poiché marito e moglie, spesso inseriti in ambiti professionali e sociali diversi, stabiliscono relazioni molteplici. Questo intrecciarsi di nuovi rapporti fra uomini e donne va visto di per sé positivamente, perché sviluppando le diversità e i doni di ciascuno, favorisce l'adempimento delle responsabilità sociali dei singoli e la comunione della coppia.

Diversamente si porrebbero le cose quando si ritenesse che l'amore coniugale possa dar luogo contemporaneamente a molte fedeltà parallele, che non si escluderebbero, ma potrebbero convivere e persino completarsi. L'analogia biblica del patto che illumina l'unione di Cristo con la Chiesa fornisce però un'indicazione diversa: la fedeltà al coniuge non ammette rapporti paralleli sullo stesso piano.

La fedeltà coniugale si esprime nella fiducia e nella lealtà reciproca, e da queste derivano e sono sostenute anche la responsabilità e la serenità dei rapporti che i singoli coniugi hanno sul piano sociale e professionale. L'amore coniugale, infatti, non annulla né comprime la personalità dei coniugi, ma l'accetta e la rinvigorisce. Gioire del reciproco inserimento nel mondo del lavoro e nella società e della migliore realizzazione delle rispettive doti e aspirazioni, rimanendo leali e fedeli al proprio coniuge, contribuisce a un più consapevole e maturo rapporto coniugale.

1. 6. Durata

Il matrimonio è un patto per la vita. Il rapporto coniugale, comportando il dono totale dell'uomo e della donna nell'unione dei corpi e dei destini personali, non ha dunque un termine. La permanenza del vincolo matrimoniale è affermata con forza al momento della creazione: «Saranno una sola carne» (*Gen* 2, 24), e confermata da una parola di Gesù: «Non sono più due, ma una sola carne»; «l'uomo non separi ciò che Dio ha unito» (*Mt* 19, 6). Questa è la volontà originaria del Creatore.

Quando un uomo e una donna credenti si uniscono in matrimonio, lo fanno nella persuasione, nutrita di speranza e di preghiera, che il loro vincolo, sul quale la Chiesa invoca la benedizione di Dio, li associa e impegna per la vita. Essi ricevono come dono del Creatore la realtà dell'unione coniugale, chiamata a durare per il tempo della loro esistenza terrena.

Ogni autentico rapporto d'amore reca in sé – quasi come un riflesso dell'amore di Dio – la promessa della durata nella lealtà e nella fedeltà.

1. 7. Famiglia e figli

La coppia coniugale è chiamata a diffondere la vita sulla terra (*Gen* 1, 28) ed è aperta alla procreazione; un uomo e una donna si uniscono in matrimonio perché si amano e il loro amore è carico di molte promesse e speranze, fra cui in particolare quella dei figli.

Pur dovendosi distinguere l'istituzione matrimoniale da quella familiare, ciascuna dotata di valori e finalità propri, le due realtà sono intimamente collegate tra loro.

Il matrimonio si manifesta fecondo, oltre che nella procreazione, anche in modi diversi, sia nella dimensione familiare, sia in quella sociale, come spazio, strumento e scuola di comunione operosa tra gli esseri umani (ad esempio nell'adozione, nell'affiliazione, nell'affidamento, nell'accoglienza e nell'ospitalità).

Va infine affermata con forza la responsabilità dei genitori anche verso i figli nati fuori del matrimonio, prima o durante il vincolo, ai quali va assicurata una pari intensità e qualità di amore.

1. 8. Famiglia, società, Chiesa

La famiglia è chiamata a svolgere nella società un ruolo di edificazione, di coesione e di sviluppo, nel rispetto della persona umana e nella promozione della sua dignità.

Come cellula-base nella comunità cristiana, la famiglia ha il compito di testimoniare, quale esempio vivente di un rapporto di comunione, l'amore di Cristo per la sua Chiesa (*Ef* 5, 21ss.) e di rivolgere il primo annuncio dell'Evangelo alle nuove generazioni.

1. 9. Matrimonio interconfessionale

Un matrimonio tra cristiani appartenenti a confessioni diverse, avviene «nel Signore» (*1 Cor* 7, 39) e quindi nel suo corpo, che è la Chiesa.

I coniugi rimangono inseriti nella loro comunità di fede con le rispettive particolarità confessionali. La diversità e la separazione delle comunità di appartenenza possono pesare negativamente sul rapporto di coppia; d'altra parte, la coppia interconfessionale, in quanto tale, può contribuire ad avvicinare le comunità, creando occasioni di incontro, dialogo, scambio e, se possibile, momenti di preghiera e di comunione ecclesiale.

Le comunità sono chiamate, a loro volta, ad aiutare le coppie interconfessionali promuovendo lo spirito ecumenico ciascuna al proprio interno e nei loro reciproci rapporti, e a offrire occasione per rimuovere, per quanto possibile, impedimenti e ostacoli di varia natura che rendono difficile, a coniugi di diversa confessione, vivere insieme la loro vocazione cristiana.

Quel che va comunque affermato e valorizzato è il radicamento di ambedue i coniugi nella fede del comune Signore. Questo radicamento assume di fatto forme e contenuti diversi nell'apertura alle sollecitazioni dello Spirito verso l'unità, così da poter auspicare, nella prospettiva di un cammino ecumenico, realizzato senza forzature o strumentalizzazioni, la reciproca disponibilità di ogni coniuge a partecipare ad alcune iniziative o momenti di vita della comunità religiosa del coniuge.

È importante che i coniugi non solo non allentino i vincoli con le rispettive comunità di fede, ma anzi li rinsaldino. La loro esperienza, insieme ad altre, può diventare luogo di verifica e occasione di stimolo per la presa di coscienza ecumenica delle Chiese. La coppia interconfessionale, perciò, vive e testimonia la propria fede nell'unico Signore, che rivela il volto del Padre ed effonde lo Spirito, fonte ed artefice dell'unità di tutti i cristiani.

PARTE SECONDA

DIFFERENZE E DIVERGENZE

Nella prima parte è stato presentato ciò che la Chiesa cattolica e le Chiese battiste italiane oggi possono dire insieme sul matrimonio. Si tratta di punti fondamentali e qualificanti sui quali il coniuge cattolico e quello evangelico di una coppia interconfessionale potranno trovare un solido terreno d'incontro e motivi di vera comunione. Ciò non toglie che tra la concezione cattolica del matrimonio e quella evangelica permangano differenze e divergenze, che devono essere conosciute e attentamente meditate in occasione della celebrazione di un matrimonio misto o interconfessionale.

2. 1. Sacramentalità

La differenza maggiore tra le due confessioni circa la dottrina del matrimonio riguarda la sua natura di Sacramento (o meno).

Secondo la Chiesa cattolica il matrimonio è uno dei «sette Sacramenti della Nuova Legge, istituiti da nostro Signore Gesù Cristo» (Concilio di Trento, Sessione VI, *Decreto sui Sacramenti*, can. 1), per cui esso non appartiene solo all'ordine naturale della creazione, ma anche a quello della redenzione. Il matrimonio fra due battezzati è una realtà soprannaturale in quanto segno e strumento dell'amore redentivo di Cristo e, come tale, fonda la famiglia cristiana, cellula primaria della comunità ecclesiale. Secondo la dottrina cattolica il fondamento della sacramentalità del matrimonio è il Battesimo: perciò ogni matrimonio fra due battezzati è considerato Sacramento. A motivo di questa sacramentalità la Chiesa cattolica riconosce di avere la competenza per regolare, con una propria disciplina, il matrimonio di quanti le appartengono. La normativa sui matrimoni misti ne è un aspetto.

Sebbene nelle Chiese battiste il matrimonio non sia considerato un Sacramento, esso è comunque una realtà della buona creazione di Dio, diventata un'istituzione fondamentale della società umana, che i credenti ricevono e vivono come un «dono» (1 Cor 7, 7). «Nella fede il matrimonio è stato ed è vissuto come un dono di Dio, in cui i due coniugi realizzano un progetto unitario di vita come loro comune vocazione» (DM, n. 2). «Nella fede il matrimonio è assunto dalla Parola di Dio come segno dell'amore e del patto che lega Dio al suo popolo (Is 54, 4-10; Ez 16, 8) e come parabola dell'amore fra il Signore e la sua Chiesa (Ef 5, 29. 32)» (DM, n. 3).

La differenza dottrinale tra le due confessioni religiose dipende dalla diversa comprensione dei Sacramenti e della Chiesa, nonché del loro ruolo nell'esperienza ecclesiale e dalla diversità dei linguaggi che ne è derivata. Questa diversa concezione del matrimonio non è priva di conseguenze di varia natura: i coniugi dovranno esserne consapevoli. La diversità può essere fonte di tensioni, ma anche occasione di reciproco arricchimento spirituale e umano.

Ciascun coniuge si sentirà impegnato a rispettare l'altro nelle sue convinzioni e a non coartare in alcun modo, diretto o indiretto, la sua coscienza. Piuttosto cercherà di comprenderne le posizioni, mettendole in dialogo con le proprie, e ponendo le une e le altre a confronto con la Parola di Dio.

D'altra parte, la diversa concezione della natura sacramentale o meno del matrimonio non impedisce a una coppia interconfessionale di vivere cristianamente la propria unione, nella comune fede nel Signore, nell'amore, nella speranza, nella preghiera comune e nell'ascolto costante della Parola divina – parola ecumenica per eccellenza. Ciascun coniuge manterrà un rapporto vivo e leale con la propria comunità e cercherà – ove possibile – di condividere nella Chiesa del coniuge momenti di preghiera e di riflessione biblica.

Facendo della loro vita in comune uno spazio aperto di comunione, dialogo e servizio al prossimo, i coniugi di una coppia interconfessionale formano una piccola ma viva cellula aperta al cammino ecumenico, significativa non solo per le loro comunità di appartenenza, ma anche per la più grande comunità umana.

La Chiesa cattolica e le Chiese battiste si impegnano ad aiutare le coppie interconfessionali nella ricerca di una piena comunione di fede nella vita matrimoniale e nell'educazione dei figli.

2. 2. Indissolubilità

Una seconda divergenza dottrinale e disciplinare riguarda l'indissolubilità del patto coniugale.

Concordemente si riconosce che il matrimonio è un patto per la vita che non prevede scadenze, anche se diverse sono le conseguenze che se ne traggono da parte cattolica e da parte evangelica.

Secondo la Chiesa cattolica il patto d'amore coniugale, configurato da Dio nella creazione ed elevato nella fede a significare ed attuare il mistero dell'amore di Cristo, è necessariamente caratterizzato dall'indissolubilità, la quale comporta tra i contraenti il vincolo dell'amore reciproco nel dono perpetuo della propria vita. Non è quindi ammesso il diritto al divorzio, né sono possibili le seconde nozze conseguenti a esso.

Anche le Chiese battiste affermano che la vocazione rivolta alla coppia unita in matrimonio, è di una «unione stabile e duratura di una donna e di un uomo» (*DM*, n. 1). Nello stesso tempo riconoscono che le coppie possono incontrare crisi che minacciano l'unione. Alcune di queste, se superate eventualmente con il consiglio e l'assistenza di una attenta cura pastorale, possono costituire occasione di crescita comune. Ma si possono dare situazioni che distruggono irreversibilmente il rapporto coniugale, in quanto la comune volontà di vivere un progetto di vita condiviso, la fedeltà e la lealtà reciproca sono venute meno per la «durezza del cuore» indicata da Gesù in *Mt* 19, 6, e i due coniugi non vedono più nell'altro il rispettivo completamento di quel legame umano e spirituale che all'inizio li ha uniti. In questi casi, quando la convivenza diventa difficile per i coniugi e problematica per l'educazione della prole, non è possibile imporre la rinuncia alla separazione in nome dell'Evangelo. In tali situazioni «i credenti e le Chiese aventi parte nell'U.C.E.B.I., ritengono che una volta esauritosi il vincolo matrimoniale, una separazione è umanamente e spiritualmente più accettabile di una convivenza forzata» (*DM*, n. 50), ed è anche possibile il divorzio e il passaggio a nuove nozze.

Pertanto, la possibilità di nuove nozze da parte di divorziati non è esclusa, ma è convenientemente disciplinata: da una parte si offre una particolare cura pastorale che prevede perdono, comprensione reciproca e rispetto degli obblighi derivanti dal divorzio; dall'altra, le Chiese battiste non riconoscono provvedimenti di organi ecclesiastici cattolici, che dichiarino la nullità di matrimoni o concedano lo scioglimento a norma del diritto canonico. Tuttavia celebrano le nuove nozze di coloro che abbiano usufruito di tali provvedimenti – con le stesse modalità previste per i divorziati – qualora lo stato libero degli interessati sia certificato da organi dello Stato.

La diversità a livello dottrinale e disciplinare tra la Chiesa cattolica e quelle battiste in ordine all'indissolubilità, nulla toglie alla comune volontà dei coniugi di una coppia interconfessionale di costruire un rapporto d'amore e di comunione che duri tutta la vita, tanto più nella condivisione della stessa fede in Cristo e nella comune volontà di vivere secondo le indicazioni dell'Evangelo: «L'uomo non separi ciò che Dio ha unito» (*Mt* 19, 6). Sia per la Chiesa cattolica sia per le Chiese battiste la prospettiva della rottura del vincolo esula dal consenso dato nella fede al momento delle nozze.

Dal punto di vista cattolico la diversità dottrinale e disciplinare non influisce necessariamente sulla validità del matrimonio, a meno che uno o ambedue i coniugi, con atto positivo della volontà, escludano fin dal momento delle nozze l'indissolubilità, ossia un patto coniugale stabile e duraturo per tutta la vita.

La volontà dei coniugi di edificare una comunione stabile di vita e di amore nel comune riferimento a Cristo li incoraggerà ad approfondire insieme il senso e la portata delle posizioni diverse delle loro rispettive confessioni su questo e altri aspetti della dottrina matrimoniale, nella prospettiva di un cammino ecumenico da percorrere con fiducia, nell'attesa che l'unità dei credenti, già presente in Cristo quale dono benevolo di Dio e invocata per la potenza dello Spirito, diventi realtà vissuta da tutte le Chiese che da Cristo prendono il nome.

2. 3. Fecondità e procreazione

In questo ambito le divergenze sono sostanzialmente due. La prima riguarda la procreazione. Secondo la dottrina condivisa dalle Chiese battiste e dalla Chiesa cattolica, l'apertura alla vita è iscritta nella trama stessa dell'amore coniugale. Tuttavia, a differenza delle Chiese battiste, la Chiesa cattolica ritiene che l'esclusione della prole con atto positivo di volontà di uno o di ambedue i coniugi al momento della celebrazione renda nullo il matrimonio.

La divergenza, considerata a livello puramente dottrinale, non mette in questione da parte cattolica la validità dei matrimoni interconfessionali tra evangelici e cattolici, se la coppia si costituisce per realizzare il suo proposito d'amore (che secondo il disegno divino – Gen 1, 28 – è aperto alla procreazione e ad essa legato da una generosa disponibilità alla vita) e se non esclude, con un atto positivo di volontà, la prole. Se quest'ultima condizione non fosse osservata, il vincolo sarebbe considerato nullo da parte cattolica.

La seconda divergenza riguarda la regolazione delle nascite. Entrambe le Chiese condividono il principio secondo cui la regolamentazione delle nascite rientra nel campo della responsabilità umana e cristiana degli sposi. Vi è però diversità di giudizio circa la liceità morale di alcuni metodi di regolazione delle nascite.

La questione non riguarda la natura del matrimonio, né i suoi fini e le proprietà essenziali e, come tale, non incide sulla validità del matrimonio. Essa tuttavia va presa in seria considerazione, perché tocca un aspetto importante della vita matrimoniale: è quindi opportuno che i coniugi l'affrontino e la chiariscano prima delle nozze. Questo tipo di decisioni rientra nell'ambito della responsabilità e della libertà dei coniugi in ogni momento della loro vita matrimoniale. Come per altre questioni della vita di coppia, così deve valere anche per questa il principio del rispetto da parte di ciascun coniuge della coscienza dell'altro, escludendo ogni costrizione o imposizione e cercando insieme nella libertà e nella carità, soluzioni soddisfacenti per entrambi.

2. 4. Educazione religiosa dei figli

Il problema dell'educazione religiosa dei figli delle coppie interconfessionali presenta aspetti molto delicati, che richiedono l'impegno dei credenti e delle Chiese sul piano dei rapporti ecumenici.

La disciplina della Chiesa cattolica è espressa dal can. 226 §2 del *Codice di Diritto Canonico*, il quale – ispirandosi alle enunciazioni del Decreto *Gravissimum educationis* del Concilio Vaticano II – afferma: «I genitori, poiché hanno dato ai figli la vita, hanno l'obbligo gravissimo e il diritto di educarli; perciò spetta primariamente ai genitori cristiani curare l'educazione cristiana dei figli secondo la dottrina insegnata dalla Chiesa». In attuazione di questo principio, la Chiesa cattolica richiede ai nubendi cattolici, che si decidono per un matrimonio interconfessionale, la formale promessa di «fare quanto è in loro potere

perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica». Tale promessa non è altro che la sanzione del diritto naturale dei genitori. Il *Codice di Diritto Canonico* prevede che essa sia fatta conoscere alla parte non cattolica (cfr. can. 1125, 1°-2°).

Anche le Chiese battiste riconoscono che «i genitori sono gli unici responsabili dinanzi a Dio degli impegni che hanno verso di Lui circa i loro figli, ad essi spetta ogni decisione riguardo all'educazione cristiana dei figli nati in un matrimonio interconfessionale». Tuttavia «le Chiese aventi parte nell'U.C.E.B.I. non richiedono garanzie, ma sostengono, assistono e confortano i genitori cristiani nell'adempimento dei loro doveri» (*DM*, n. 27).

Per entrambe le Chiese l'educazione dei figli è un diritto-dovere dei genitori, da assumere in libertà e responsabilità. Ognuno di essi deve tener presente l'analogo diritto-dovere del coniuge e il diritto dei figli di ricevere tale educazione in un quadro pedagogicamente valido, cioè in un ambiente di concordia e di comunione familiare e non di contesa e di contrasto, che potrebbe provocare in loro uno stato di indifferenza religiosa. Entrambe le Chiese sono consapevoli che nei matrimoni interconfessionali i coniugi possono vivere con disagio e sofferenza spirituale le implicazioni delle divisioni della cristianità che si ripercuotono nella loro unione e li esortano, rimanendo fedeli alle proprie convinzioni e onorando le rispettive appartenenze confessionali, a impegnarsi a non farne motivo di rimprovero reciproco, ma a valorizzare le diversità con il dialogo e l'ascolto reciproco.

L'educazione cristiana, che si realizza primariamente attraverso la testimonianza nella famiglia e nella Chiesa, dovrà essere impartita fin dai primi anni di vita e non potrà essere rimandata al periodo di maggiore età dei figli. La questione relativa all'educazione religiosa dei figli delle coppie interconfessionali dovrà quindi essere affrontata dalle due parti fin dalla fase di preparazione alle nozze. In nessun caso dovrà essere privilegiata una linea agnostica, neutrale o confusa, anche se adottata con l'intenzione di rimettere in seguito la soluzione del problema alla libera decisione dei figli.

Il tema dovrà essere affrontato con grande senso di responsabilità, in una visione dinamica sia della vicenda coniugale dei genitori, sia della progressiva maturazione di coscienza dei figli, valutando attentamente le ragioni e le conseguenze degli indirizzi che si assumono, e procurando che l'educazione stessa risulti, per quanto possibile, armonica e completa.

È fondamentale che l'educazione cristiana dei figli nati in un matrimonio interconfessionale sia svolta con spirito ecumenico, e consista primariamente nella presentazione dell'opera di Dio, quale è testimoniata nella Parola biblica, avente il suo centro in Cristo, che è e rimane il punto di riferimento della fede di ciascuno.

La necessità, alla luce delle considerazioni che precedono, di un indirizzo armonico e non confuso, comporterà l'assunzione di un impegno particolare da parte di uno dei due genitori. Dovrà però, in ogni caso, essere rispettato il diritto-dovere dell'altro di testimoniare la propria fede con la parola e con l'esempio, anche come impegno educativo, in modo da rendere tutti i membri della famiglia in grado di cogliere il valore della propria confessione religiosa.

In questa prospettiva la Chiesa cattolica e le Chiese battiste ricordano a entrambi i coniugi il loro impegno verso il Signore che li ha chiamati al suo servizio, e ricordano altresì al coniuge membro della propria comunità i suoi impegni verso la comunità stessa, la sua dottrina e la sua disciplina. Nel contempo esse escludono ogni forma di pressione da parte loro sulle coscienze dei coniugi e da parte di ciascun coniuge sulla coscienza dell'altro, e si impegnano a rispettare di conseguenza le decisioni che essi, nell'esercizio responsabile del loro diritto, prenderanno in ordine al Battesimo e all'educazione religiosa dei figli.

2. 5. Prassi battesimale e relativa certificazione

Quanto allo *status* ecclesiastico dei nubendi, la Chiesa cattolica e le Chiese battiste concordano che esso venga certificato dalla Chiesa di appartenenza di ciascun nubendo, e nello stesso tempo riconoscono di avere standard diversi relativi all'appartenenza dei pro-

pri membri. Alla base di ciò sta la diversa prassi battesimale: mentre la Chiesa cattolica amministra in via ordinaria il Battesimo agli infanti e ai bambini, le Chiese battiste praticano il Battesimo dei credenti adulti. Alla luce di questa prassi battesimale, le Chiese battiste prevedono *status* ecclesiastici di appartenenza diversi, distinguendo fra *membri comunicanti* (quanti hanno ricevuto il Battesimo), *simpatizzanti* (i familiari frequentanti e i catecumeni) e la *popolazione ecclesiastica* (persone non ancora in grado di assumere responsabilmente gli impegni del Battesimo e membri assenti da tempo dalla vita della Chiesa). Può, perciò, capitare che uno dei nubendi, che ha parte in una Chiesa battista, sia un catecumeno non ancora battezzato. Per le Chiese battiste questa situazione particolare non si configura come "matrimonio misto" (quello cioè fra un cristiano e un non-cristiano), bensì fra cristiani, uno dei quali con *status* ecclesiastico diverso da quello di membro effettivo, ma sempre avente parte nella Chiesa.

Per la Chiesa cattolica un siffatto matrimonio, essendo contratto fra un battezzato e un non battezzato, può essere celebrato validamente solo in presenza della dispensa concessa dall'Ordinario. Ai fini della concessione di tale dispensa, la Chiesa cattolica si impegna a prendere in attenta considerazione il fatto che la persona non battezzata è impegnata in un percorso di fede in una Chiesa battista ed è dalla stessa considerata come avente parte in essa.

2. 6. Effetti pratici derivanti dalle divergenze dottrinali e disciplinari

Le divergenze dottrinali tra la Chiesa cattolica e le Chiese battiste in ordine al matrimonio in generale e al matrimonio interconfessionale in particolare hanno dato luogo in passato a discipline notevolmente contrastanti, creando molte difficoltà alla celebrazione dei matrimoni fra cattolici e battisti e non di rado hanno creato sofferenza a uno o all'altro coniuge, o a entrambi.

La disciplina cattolica attuale si limita a chiedere ai propri fedeli di dichiararsi pronti ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede e di promettere sinceramente di fare quanto è in loro potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica (cfr. can. 1125, 1°).

Per il resto, la legislazione vigente non contempla disposizioni che non siano già previste anche per i matrimoni tra cattolici:

a) la "procedura investigativa prematrimoniale", al fine di verificare eventuali ostacoli alla validità e alla liceità del matrimonio e accertare le disposizioni della parte cattolica per una fruttuosa celebrazione;

b) la "forma canonica", per esprimere la dimensione religiosa delle nozze e certificarne la celebrazione;

c) la licenza dell'Ordinario, in analogia a quanto richiesto per casi di matrimoni che possono presentare difficoltà particolari.

Queste disposizioni, coerenti con il concetto di corpo sociale e giuridico che la Chiesa cattolica ha di se stessa e con la visione ecclesiale-sacramentale del matrimonio, riguardano direttamente la sola parte cattolica, ma indirettamente coinvolgono anche la parte non cattolica per l'intrinseca unitarietà del patto matrimoniale.

Le Chiese battiste italiane, pur disciplinando con proprie norme la certificazione del matrimonio, non prevedono procedure che coinvolgano il coniuge cattolico. In effetti, «le Chiese aventi parte nell'U.C.E.B.I., oltre alla predisposizione di liturgie specifiche e del *Documento sul matrimonio*, non prevedono né l'ordinamento, né una normativa particolare per il matrimonio. Esse ritengono che sia compito dello Stato regolare con sue leggi l'istituto, cercando di eliminare le cause sociali ed economiche che lo insidiano e sviluppando quelle condizioni che lo favoriscano» (DM, n. 15). «Poiché il matrimonio

è la libera determinazione degli sposi, le Chiese aventi parte nell'U.C.E.B.I., nel pieno rispetto delle leggi fondamentali dello Stato, non riconoscono che la diversità di etnia, di nazionalità, di condizioni sociali, di riferimenti culturali e/o ideologici o di confessione religiosa dei nubendi, possano costituire impedimenti per la validità o legittimità del matrimonio. Esse pertanto non richiedono né rilasciano alcuna dispensa per un matrimonio da celebrarsi secondo le proprie liturgie» (DM, n. 16). Le Chiese battiste rispettano «la coscienza della parte non evangelica di obbedire alla propria disciplina ecclesiastica» (DM, n. 30).

Il diverso contenuto delle due discipline può far sorgere difficoltà, le quali tuttavia potranno essere superate, nel rapporto ecumenico tra le due Chiese, alla luce del fondamentale principio della mutua comprensione nella «reciprocità». Stante l'asimmetria tra le due discipline, cioè la non perfetta corrispondenza di diritti e doveri, le due Chiese si impegnano a tener conto per quanto possibile delle specificità di ciascuna e ad agire perché ciascuno dei due coniugi goda di pari dignità, riconoscendo all'altro gli stessi diritti e gli stessi obblighi che rivendica a se stesso.

Quanto alla forma di celebrazione del matrimonio, i nubendi raggiungeranno un accordo circa la forma più adatta ad impostare la loro vita coniugale nello spirito di fede e nell'intento di realizzare un cammino ecumenico tra loro e nella famiglia. Tale accordo sarà accolto con gradimento dalle rispettive comunità. Da parte cattolica, l'Ordinario terrà conto della decisione delle parti in vista della concessione alla parte cattolica della dispensa dalla forma canonica.

Per i matrimoni interconfessionali, entrambe le Chiese riconoscono reciprocamente le rispettive forme di celebrazione.

Il coniuge cattolico e il coniuge battista avranno cura che il loro matrimonio venga registrato presso la propria comunità religiosa, ove ciò sia richiesto e in conformità alla disciplina di quest'ultima. Va tuttavia tenuto presente che allo stato attuale non è possibile il riconoscimento reciproco di tutti i matrimoni celebrati nelle rispettive Chiese, a causa del diverso giudizio sulla loro validità. Così non è consentito all'Ordinario cattolico di permettere il matrimonio se vi sono impedimenti da cui egli non può dispensare (ad esempio: precedente vincolo, Ordine sacro) o qualora emergano motivi di nullità secondo la dottrina cattolica (esclusione dell'indissolubilità, della prole, ecc.) anche se tali matrimoni sono consentiti nelle Chiese battiste italiane.

Per converso, le Chiese battiste non attribuiscono rilevanza ai matrimoni privi di effetti civili, la cui celebrazione è consentita in casi eccezionali dalla normativa cattolica. In base alla specifica concezione dei rapporti con lo Stato, le Chiese battiste non consentono infatti alla celebrazione di un matrimonio in mancanza del relativo nulla-osta civile o al quale non segua la trascrizione presso l'ufficio di stato civile e non riconoscono come legame matrimoniale quello non certificato dall'ufficio di stato civile.

PARTE TERZA

LA PASTORALE DEI MATRIMONI INTERCONFESSIONALI

3. 1. L'impegno delle Chiese

Il confronto stabilito fra la Chiesa cattolica e le Chiese battiste nei capitoli precedenti ha messo in luce il fatto che, pur rimanendo le difficoltà dovute alle diversità confessionali, i matrimoni interconfessionali possono oggi essere visti nel loro aspetto positivo per l'apporto che possono arrecare al movimento ecumenico, specialmente quando ambedue i coniugi sono fedeli alla vocazione cristiana nella loro Chiesa.

È auspicabile, quindi, che si sviluppi un'intesa pastorale che impegni non soltanto i ministri delle due Chiese, ma le stesse comunità, creando un ambiente spirituale che garantisca un'autentica testimonianza della comune fede nell'Evangelo, un chiaro confronto dinanzi alle diversità confessionali e una ricerca serena delle soluzioni migliori dei problemi che si possono porre in casi particolari.

Questa intesa pastorale potrà abbracciare le diverse fasi attraverso le quali si realizza il progetto di un matrimonio interconfessionale.

3. 2. Preparazione al matrimonio

La Chiesa cattolica e le Chiese battiste italiane ritengono che il matrimonio celebrato nella fede cristiana è risposta a una vocazione del Signore e, come tale, richiede un'adeguata informazione e preparazione nel corso dell'*iter* formativo di ogni credente.

È necessario che ciò avvenga già nella catechesi delle Chiese locali, con particolare riguardo al problema dei matrimoni interconfessionali: è la comunità intera che deve essere informata e preparata al riguardo.

Quando, poi, un membro della comunità cattolica o di quella battista annuncia alla propria comunità la sua intenzione di contrarre matrimonio con una persona dell'altra confessione cristiana, è anzitutto necessario far presente che sia per l'una che per l'altra Chiesa l'esperienza dell'unione coniugale va vissuta nel quadro della fede, in quanto segno del «mistero grande», cioè dell'amore di Cristo per la sua Chiesa (Ef 5, 23). L'unione coniugale così compresa realizza un'intima comunione di vita e di amore, aperta alla solidarietà e alla corresponsabilità nella società religiosa e civile.

Fatte presenti le difficoltà che emergono in un matrimonio interconfessionale – difficoltà che possono ripercuotersi sull'andamento della vita familiare e sull'educazione della prole –, saranno indicati gli aspetti positivi per il reciproco arricchimento nella fede dei coniugi e per l'apporto al movimento ecumenico. Sarà loro ricordato che entrambe le Chiese li accompagneranno sempre con la loro solidarietà.

Poste queste premesse, i nubendi saranno esortati a non trarre motivo dalle loro difficoltà per intiepidirsi nella fede e trascurare la partecipazione alla vita della loro comunità. La fede comune in Cristo li sosterrà nel loro amore reciproco.

Il ministro di culto, a cui uno o ambedue i nubendi si saranno rivolti per chiedere informazioni sul loro progettato matrimonio, inviterà gli interessati a prendere contatto col ministro di culto dell'altra confessione religiosa non ancora interpellato.

Di fronte alla volontà espressa da ambedue i nubendi di celebrare un matrimonio che sia riconosciuto da entrambe le Chiese, i ministri procederanno in pieno accordo alla loro preparazione al matrimonio, nel rispetto delle disposizioni delle proprie comunità, in un'atmosfera di fraterna e reciproca collaborazione.

Ognuno di essi inviterà i nubendi a un colloquio preparatorio in ordine agli adempimenti previsti dalla propria comunità, nella consapevolezza che tali adempimenti possono coinvolgere indirettamente anche il membro dell'altra confessione, il quale, se lo desidera, potrà far partecipare al colloquio il proprio ministro.

In questo contesto il ministro cattolico verifica che non vi sia un atto di volontà da parte dei nubendi che escluda, al momento delle nozze, l'indissolubilità del proprio matrimonio.

I rispettivi ministri di culto, se lo riterranno opportuno, potranno curare la realizzazione di alcuni incontri comuni, per disporre i nubendi ad avviare, nella loro vita coniugale, un cammino ecumenico.

Le difficoltà che eventualmente emergessero circa la scelta della forma della celebrazione e dell'educazione della prole saranno risolte secondo le linee determinate nella quarta parte del presente Documento.

3. 3. La celebrazione del matrimonio

Le Chiese battiste non pongono obblighi relativamente alla forma che i nubendi scelgono per il loro matrimonio, «perché i credenti sanno che, dovunque esso avvenga, lo scambio di promesse avviene davanti a Dio ed è l'espressione della loro speranza di vivere nella fede il matrimonio stesso» (DM, n. 6). Le Chiese battiste predispongono una apposita liturgia per i matrimoni interconfessionali, in cui ricevono lo scambio dei consensi e ne danno pubblica certificazione.

La Chiesa cattolica richiede al contraente di confessione cattolica, come condizione per la validità del matrimonio stesso, di celebrarlo nella forma canonica, sia ai fini dell'accertamento delle nozze avvenute sia soprattutto per dare testimonianza al valore sacro, ecclesiale-sacramentale, del consenso matrimoniale. L'Ordinario può tuttavia concedere al proprio fedele la dispensa dalla forma canonica per i motivi precedentemente illustrati (cfr. n. 2. 6.).

Il matrimonio interconfessionale potrà quindi essere celebrato in diversi modi, che richiedono comunque da parte dei nubendi una preparazione umana e cristiana tale da far loro prendere coscienza del valore naturale e di fede della loro unione coniugale.

La Chiesa cattolica e quella battista auspicano che la celebrazione del matrimonio sia accompagnata e sostenuta dalla proclamazione della Parola di Dio e dalla professione di fede della comunità.

a) Matrimonio celebrato secondo la forma canonica

Il rito cattolico sarà abitualmente quello senza Messa, la cui celebrazione, nel caso di matrimoni interconfessionali, deve essere autorizzata dall'Ordinario. Nel caso previsto dal paragrafo 2. 5., quando cioè la parte battista, pur nata e cresciuta nell'ambito della Chiesa, non è stata ancora battezzata, si userà il rito del matrimonio tra una parte cattolica e una parte catecumena o non cristiana (*Rito del matrimonio*, capitolo III). La celebrazione della Parola esprime l'unità di fede dei coniugi e ne dà testimonianza di fronte a congiunti e amici, ai quali permette di ritrovarsi intorno a un'unica realtà, senza che alcuno si senta turbato da mancanza di rispetto della propria coscienza.

Se gli sposi lo chiedono, è ammessa e gradita la partecipazione alla liturgia nuziale, che non è concelebrazione, di un ministro o di una rappresentanza della Chiesa battista. In questo caso il solo ministro della Chiesa cattolica è autorizzato a ricevere il consenso degli sposi. La presenza del rappresentante della Chiesa battista esprime la sollecitudine pastorale della sua Chiesa nei confronti della nuova coppia. Tale presenza si potrà tradurre, per esempio, in una partecipazione alla liturgia della Parola e alla preghiera di intercessione.

b) Matrimonio celebrato secondo l'ordinamento battista

La celebrazione del matrimonio interconfessionale secondo l'ordinamento battista, dopo l'attuazione degli adempimenti previsti in ordine alla preparazione e dopo l'autorizzazione dell'Ordinario per la parte cattolica, avviene secondo la liturgia propria.

Se gli sposi lo chiedono, è ammessa e gradita la partecipazione alla liturgia del ministro cattolico, come segno di un servizio che si vuole rendere alla realizzazione di un progetto unitario di vita coniugale cristiana. In tal caso, il consenso sarà ricevuto dal ministro battista a ciò designato, mentre la presenza del ministro cattolico non si configura come concelebrazione, ma esprime la sollecitudine pastorale della Chiesa cattolica a favore della nuova coppia.

3. 4. Pastorale per le coppie interconfessionali

La presenza del Signore Gesù non si esaurisce nel momento della celebrazione delle nozze, ma con la grazia da Lui promessa accompagna gli sposi in tutta la loro vita coniugale, che essi devono realizzare come cammino proteso verso il traguardo di una perfetta unione.

È compito delle comunità cristiane educare e sostenere la coppia nell'atteggiamento di continua conversione, offrire ascolto, stimolarla a crescere insieme nella fede e a coltivare le virtù che rendono più ordinata e serena la vita in comune.

Con questo spirito la coppia si disporrà a vivere con generosità la speciale esperienza di donazione nella paternità e nella maternità di fronte alla nuova vita, che potrà scaturire come dono divino della loro unione.

Coloro che sono uniti in matrimonio nella fede hanno quotidianamente bisogno dell'ascolto della Parola di Dio, della preghiera in comune e del sostegno fraterno della comunità cristiana, anche di fronte ai problemi e alle responsabilità che insorgeranno nel corso della loro unione coniugale.

Si dovranno favorire, pertanto, i contatti con la comunità del coniuge, sia nella sede propria che negli incontri comuni di preghiera, in modo da offrire alla coppia interconfessionale il conforto di una comprensione e di un aiuto ispirato alla comune fede in Cristo e alla fiduciosa speranza nell'unità dei credenti, da invocarsi come dono dallo Spirito.

PARTE QUARTA INDICAZIONI APPLICATIVE

INTRODUZIONE

Questa parte intende offrire indicazioni applicative in relazione ai problemi che possono emergere in un matrimonio interconfessionale, alla luce dei chiarimenti teologici ed ecclesiologici contenuti nelle tre parti precedenti, con particolare attenzione agli aspetti liturgici, disciplinari, pastorali e amministrativi.

I. I PRELIMINARI

4. 1. Normative diverse

Le differenze e le divergenze tra la concezione cattolica e quella evangelica del matrimonio, evidenziate nella seconda parte, implicano, di conseguenza, una differenziazione delle disposizioni applicative qui di seguito elencate.

4. 2. Conoscenza, comprensione, applicazione

È opportuno che tali norme siano rese note agli sposi, siano comprese nel loro significato autentico e siano applicate correttamente, al fine di raggiungere l'obiettivo di assicurare il pieno riconoscimento da parte di ambedue le Chiese del matrimonio così celebrato.

4. 3. La normativa cattolica

Per quanto concerne la Chiesa cattolica, è necessario chiarire il senso delle disposizioni contenute nel *Codice di Diritto Canonico* e nel Decreto generale della C.E.I. sul matrimonio canonico, precisando i termini di applicazione degli impegni assunti dalla parte cattolica, che devono essere formulati in modo da non ledere la libertà e la coscienza della parte evangelica.

4. 4. La licenza

Il *Codice di Diritto Canonico* stabilisce che «il matrimonio tra due persone battezzate (di cui una sola cattolica) ... non può essere celebrato senza espressa licenza da parte della competente autorità» (can. 1124). La necessità della licenza non deriva da una considerazione pregiudizialmente negativa di tale matrimonio, ma dalla consapevolezza della sua particolare difficoltà. L'autorità cattolica ritiene pertanto suo dovere esaminare il caso al fine di accertare che esistano i presupposti per una valida e fruttuosa celebrazione del matrimonio. Con la concessione della licenza l'autorità cattolica dichiara che tali presupposti esistono ed esprime il proprio assenso alla celebrazione del matrimonio stesso. Tale assenso, dato alla parte cattolica, non riguarda, se non indirettamente, la parte evangelica, che non è soggetta alla giurisdizione della Chiesa cattolica (cfr. can. 11). Nel caso previsto dal paragrafo 2. 5., quando cioè la parte battista, pur nata e cresciuta nell'ambito della Chiesa, non è stata ancora battezzata, occorrerà la dispensa dell'Ordinario a norma dei cann. 1078 e 1086.

4. 5. La certificazione del Battesimo

Le Chiese battiste non richiedono particolare certificazione ecclesiastica per procedere alla celebrazione di un matrimonio interconfessionale, in quanto ritengono sufficiente che uno dei nubendi abbia parte in una Chiesa battista, o in un'altra Chiesa evangelica con la quale esistono rapporti di comunione e di fraternità.

La Chiesa cattolica, in caso di matrimonio interconfessionale, richiede la certificazione dell'avvenuto Battesimo della parte evangelica. Nel caso previsto dal paragrafo 2. 5., la certificazione ecclesiastica da parte battista conterrà l'indicazione «catecumen».

4. 6. Dichiarazioni e promesse

Il can. 1125, 1°, stabilisce: «La parte cattolica si dichiari pronta ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede e prometta sinceramente di fare quanto è in suo potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica».

Su tale norma sono opportune le seguenti osservazioni.

a) Per quanto riguarda la dichiarazione della parte cattolica di essere pronta ad allontanare i pericoli di abbandonare la fede, tali pericoli non derivano dalla fede della parte evangelica, la quale anzi può concorrere a edificare la fede del coniuge cattolico, ma dal rischio di indebolire la propria identità ecclesiale o addirittura di cadere nell'indifferentismo o nel relativismo religioso, trascurando, o abbandonando, la frequentazione della propria Chiesa.

Tale rischio, peraltro, può essere corso anche dalla parte evangelica. È dunque impegno di entrambi i coniugi di vigilare al fine di vivere in modo autentico e coerente la propria fede in reciproco confronto e sostegno.

b) La promessa di fare quanto possibile perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica vuole esprimere l'impegno di fedeltà della parte cattolica di vivere e testimoniare compiutamente la propria fede anche verso i figli, tenendo conto che uguale diritto-dovere ha la parte evangelica relativamente alla propria vocazione rispetto alla Chiesa di appartenenza.

Tale situazione speculare dovrebbe condurre a operare, di comune accordo, quelle scelte che concretamente si riveleranno più adatte al consolidamento della comunione della coppia e al bene della prole in ordine alla vita spirituale.

Anche nel caso in cui non sia possibile al genitore cattolico battezzare ed educare tutti i figli nella Chiesa cattolica, non cessa per lui l'obbligo di condividere con loro la fede cattolica. Tale esigenza rimane e può comportare, per esempio, che egli svolga una parte attiva

nel contribuire all'atmosfera cristiana della famiglia; che faccia quanto è in suo potere con la parola e con l'esempio per aiutare gli altri membri della famiglia ad apprezzare i valori peculiari della tradizione cattolica; che coltivi tutte le disposizioni necessarie perché, ben istruito nella propria fede, sia capace di esporla e di discuterne con gli altri; che preghi con la sua famiglia per implorare la grazia dell'unità dei cristiani, come è nella volontà del Signore. Tali indicazioni hanno pari rilevanza per il genitore evangelico, nel caso in cui i figli vengano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica.

4. 7. L'informazione alla parte evangelica

Il parroco è tenuto a informare la parte evangelica delle dichiarazioni e delle promesse formulate dalla parte cattolica (cfr. can. 1125, 2°) illustrandone la portata e il significato. La parte evangelica ne prende atto senza obbligo di adesione né di firma. Spetta al parroco attestare tale presa d'atto. La parte cattolica deve a sua volta essere consapevole dell'analogo impegno di fedeltà della parte evangelica.

4. 8. Fini e proprietà essenziali del matrimonio

Il can. 1125, 3°, recita: «Entrambe le parti siano istruite sui fini e le proprietà essenziali del matrimonio, che non devono essere escluse da nessuno dei contraenti».

Si tratta dei principi dell'unità della coppia, dell'indissolubilità del matrimonio e dell'apertura in ordine alla procreazione, che devono essere accettati da entrambe le parti contraenti. A tal fine è necessario e sufficiente che la parte cattolica e la parte evangelica, in dialogo con le rispettive Chiese, accettino ciò che esse hanno affermato nella parte prima di questo Documento (relativa a ciò che come cristiani diciamo in comune sul matrimonio), e nei paragrafi 2. 1., 2. 2., 2. 3., 2. 4. della parte seconda (relativi al modo di comprendere le differenze e le divergenze su sacramentalità, indissolubilità, procreazione ed educazione dei figli).

La preparazione dei futuri sposi su tale materia potrà essere fatta al meglio in forma congiunta dai due ministri, cattolico ed evangelico, nello spirito e secondo i contenuti delle prime tre parti di questo Documento, accertando che vi sia negli sposi l'integrità e la libertà del consenso. In ogni caso il parroco, per la sola parte cattolica, procederà all'istruttoria matrimoniale limitandosi, per la parte evangelica, a ricevere il certificato di Battesimo e a registrarne i dati anagrafici, l'appartenenza ecclesiastica e la condizione matrimoniale. Quest'ultima risulterà da un certificato contestuale (rilasciato dall'ufficiale dello stato civile) e, se necessario, da un'autocertificazione che non si limiti alla sola dichiarazione di stato libero.

4. 9. Forma di celebrazione dei matrimoni interconfessionali

Il matrimonio interconfessionale può essere celebrato in Chiesa cattolica o in Chiesa evangelica.

4. 10. La forma canonica e la dispensa dalla forma canonica

Nel caso in cui il matrimonio interconfessionale sia celebrato nella Chiesa cattolica, la validità di detta celebrazione è condizionata all'osservanza della forma canonica, che consiste nella celebrazione alla presenza dell'Ordinario o del parroco del luogo o di un loro delegato e di due testimoni.

Nel caso in cui il matrimonio interconfessionale venga celebrato in Chiesa evangelica, la parte cattolica, oltre alla licenza (cfr. *sopra*, n. 4. 4.), dovrà anche ottenere dall'Ordinario la dispensa dalla forma canonica.

La dispensa dalla forma canonica ha rilevanza unicamente nel rapporto tra il coniuge cattolico e la sua Chiesa e in nessun modo può essere intesa come autorizzazione alla Chiesa evangelica di procedere alla celebrazione di un matrimonio valido anche ai fini della Chiesa cattolica.

Per tutti gli adempimenti previsti per il caso in questione, la parte evangelica non è tenuta a recarsi presso la Curia diocesana, essendo sufficiente che vi provvedano il parroco e il coniuge cattolico.

4. 11. Il luogo della celebrazione di un matrimonio interconfessionale

Nel caso in cui le parti scelgano di celebrare il matrimonio nella Chiesa cattolica, tale celebrazione avverrà ordinariamente nella parrocchia in cui la parte cattolica è inserita, a norma del can. 1115.

Nel caso in cui venga scelta la Chiesa evangelica, la parte cattolica dovrà indicarne il luogo nella domanda di dispensa dalla forma canonica, al fine di dar modo al proprio Ordinario diocesano di interpellare l'Ordinario del luogo in cui avverrà la celebrazione (cfr. can. 1127, 2°).

4. 12. Trasmissione alle Chiese della dichiarazione di avvenuto matrimonio

Il coniuge cattolico e quello evangelico avranno cura che il loro matrimonio, celebrato fuori dalla loro Chiesa di appartenenza, venga poi registrato presso la propria comunità, ove ciò sia richiesto e in conformità alla disciplina di quest'ultima.

4. 13. Nuove formulazioni delle promesse

Il can. 1126 del *Codice di Diritto Canonico* attribuisce alle Conferenze Episcopali la facoltà di definire i modi in cui possono essere formulate le dichiarazioni e le promesse della parte cattolica. Nell'ambito di tale concessione, si propone una formulazione in positivo di alcune espressioni che, senza modificarne il significato, possono più facilmente essere comprese e ricevute in ambito ecumenico.

a) La formula della dichiarazione potrebbe essere così concepita: *«Dichiaro di impegnarmi a mantenere e approfondire la mia fede dandone testimonianza con la mia vita e riconosco al contempo la fede cristiana del mio coniuge evangelico»; oppure: «Dichiaro di impegnarmi a mantenere la fede cattolica dandone testimonianza con la mia vita, nel rispetto della fede del mio coniuge evangelico, edificandoci reciprocamente ed evitando ogni forma di indifferentismo».*

b) La formula della promessa potrebbe essere: *«Prometto di (o mi impegno a) fare quanto sarà in mio potere perché tutti i figli siano battezzati ed educati nella fede cattolica, tenendo conto che il mio coniuge ha lo stesso diritto-dovere di fedeltà nei confronti della propria vocazione così come è vissuta nella sua Chiesa di appartenenza. Cercherò pertanto di concordare con il mio coniuge le scelte più adeguate per la vita spirituale dei nostri figli».*

II. GLI ASPETTI CIVILISTICI

4. 14. Gli effetti civili

La Repubblica Italiana riconosce gli effetti civili ai matrimoni contratti secondo le norme del diritto canonico cattolico e ai matrimoni celebrati secondo le norme e le liturgie

delle Chiese battiste, a condizione che siano state fatte le pubblicazioni nella casa comunale e che l'atto di matrimonio sia trascritto nei registri dello stato civile.

4. 15. Procedura per la celebrazione del matrimonio canonico con effetti civili

Il parroco, dopo aver espletato l'istruttoria matrimoniale, indirizza all'ufficiale dello stato civile nel comune nel quale uno dei contraenti ha la residenza la richiesta delle pubblicazioni civili. L'ufficiale dello stato civile, a sua volta, invia al parroco il certificato di eseguite pubblicazioni civili. Il parroco può procedere alla celebrazione del matrimonio, dando lettura agli sposi degli articoli 143, 144 e 147 del Codice Civile e trasmettendo all'ufficiale dello stato civile uno degli originali dell'atto per la trascrizione.

4. 16. Procedura per la celebrazione secondo le norme e le liturgie delle Chiese battiste

Sono gli sposi stessi a richiedere le pubblicazioni civili dichiarando di voler celebrare il matrimonio secondo le norme e le liturgie battiste. L'ufficiale dello stato civile dà lettura agli sposi degli articoli 143, 144 e 147 del Codice Civile. Eseguite le pubblicazioni, l'ufficiale dello stato civile rilascia agli sposi in doppia copia un "nulla osta" in base al quale è possibile procedere alla celebrazione del matrimonio. Avvenuta la celebrazione, il pastore trasmette all'ufficiale dello stato civile uno degli originali dell'atto e del «nulla osta» per la trascrizione.

4. 17. Annotazioni nell'atto di matrimonio

Nell'atto di matrimonio può essere dichiarata la scelta del regime di separazione dei beni (cfr. art. 162, 2° comma, del Codice Civile) e possono essere riconosciuti i figli naturali (cfr. art. 283 del Codice Civile).

III. LA PREPARAZIONE

4. 18. Rilevanza della preparazione

Nella terza parte di questo Documento si attribuisce particolare importanza alla fase di preparazione del matrimonio interconfessionale, lasciando alle parti ampi spazi di creatività in spirito di cordiale intesa e nel rispetto delle disposizioni disciplinari proprie di ciascuna comunità.

Appare comunque opportuno offrire alcuni suggerimenti per un'adeguata preparazione.

4. 19. Il contenuto della preparazione

Quanto ai contenuti, la preparazione dovrebbe consistere:

a) nella spiegazione del matrimonio relativamente alla dottrina e alla disciplina dell'una e dell'altra Chiesa, nell'illustrazione degli elementi comuni e di quelli discordanti, avendo la Parola del Signore come riferimento di fondo e gli orientamenti concordati in questo Documento come guida pratica;

b) nella conoscenza più ampia delle due Chiese e nel modo in cui esse vivono concretamente la fede cristiana;

c) nella predisposizione di quanto riguarda la celebrazione, laddove sia stata concordata la partecipazione di rappresentanti dell'altra Chiesa.

4. 20. Gli ambiti della preparazione

Quanto agli ambiti:

a) occorre concordare con le coppie interconfessionali l'ambito cattolico o evangelico o comune della preparazione;

b) è opportuno in ogni caso che la preparazione preveda uno o più colloqui congiunti della coppia con i due ministri;

c) è inoltre auspicabile che, dove esiste un gruppo di coppie interconfessionali, i fidanzati vi partecipino per confrontarsi e far tesoro delle esperienze di tali coppie. È opportuna, ove esso manchi, la costituzione di un gruppo locale con l'attiva partecipazione dei ministri delle due Chiese.

4. 21. Libertà di scelta degli sposi

Al fine di tutelare la libertà degli sposi di scegliere la forma della celebrazione che riterranno a essi più consona, verranno illustrate agli stessi le due possibilità in cui il matrimonio può essere celebrato: secondo la forma canonica o secondo le norme e le liturgie delle Chiese battiste.

4. 22. Informazione e formazione di base

La preparazione a un matrimonio interconfessionale non dovrebbe essere solo quella immediata di una concreta coppia interconfessionale. Si auspica invece che, in accordo con questo Documento (3. 2.), la trattazione del matrimonio interconfessionale sia introdotta nei normali corsi di catechesi e di educazione cristiana per giovani e adulti. Ne consegue, per le due Chiese, la convenienza di un adeguamento dei testi di catechesi e di formazione, così che essi comprendano la tematica dei matrimoni interconfessionali.

V. LA CELEBRAZIONE LITURGICA

4. 23. Adozione e adattamenti della liturgia della Chiesa in cui è celebrato il matrimonio

Le parti scelgono liberamente la Chiesa nel cui ambito intendono sposarsi e il matrimonio viene celebrato secondo la liturgia di tale Chiesa, con opportuni adattamenti concordati insieme ai ministri: scelta dei testi biblici, interventi per brevi dichiarazioni, intenzioni di preghiera, parti cantate, ecc., che tuttavia dovranno inserirsi in modo armonico nello schema liturgico.

4. 24. Rappresentanza e partecipazione dell'altra Chiesa

Se i futuri sposi lo chiedono, il ministro o un rappresentante dell'altra Chiesa può partecipare attivamente alla celebrazione del matrimonio interconfessionale, rivolgendo un messaggio, facendo una preghiera di intercessione o tenendo la predicazione. A tal fine la liturgia può essere preparata insieme dai ministri e dai futuri sposi. Soltanto il ministro della Chiesa in cui si celebra il matrimonio è autorizzato a ricevere il consenso e a dichiarare uniti gli sposi.

4. 25. Opportunità dei segni di accoglienza ecumenica

Anche se non è espressamente prevista una «liturgia ecumenica» del matrimonio interconfessionale concordata dalle due Chiese, la celebrazione del matrimonio deve avere un

carattere ecumenico in armonia con il presente Documento, tenendo conto del fatto che la coppia è interconfessionale, che i presenti appartengono a Chiese diverse, che tutti devono essere messi a loro agio e devono poter capire e partecipare. È importante che il saluto iniziale si rivolga espressamente anche ai membri dell'altra Chiesa, così come l'accoglienza e il posto riservato al rappresentante dell'altra Chiesa. Particolarmente apprezzabile è il dono della Bibbia in una traduzione interconfessionale fatto insieme dalle due comunità con la firma dei rispettivi ministri.

4. 26. La liturgia della Parola nella celebrazione

Il matrimonio interconfessionale, tanto nella Chiesa cattolica quanto nella Chiesa evangelica, viene celebrato con una liturgia basata sulla Parola del Signore. Persistendo diversità teologiche sulle rispettive dottrine, è di norma esclusa la celebrazione dell'Eucaristia o della Cena del Signore, per non inserire un elemento di separazione in un atto centrato sull'unione degli sposi e nella consapevolezza che la piena comunione tra le Chiese non è ancora raggiunta.

4. 27. La formulazione del consenso

Lo scambio del consenso matrimoniale avviene nelle forme stabilite dalle Chiese in cui avviene la celebrazione.

La liturgia della Chiesa cattolica non prevede nel rito del matrimonio una formula particolare per il consenso in un matrimonio interconfessionale.

La liturgia delle Chiese battiste, tenuto presente quanto stabilito dalle disposizioni civili per lo scambio del consenso, prevede formule alternative al fine di rispettare le diverse situazioni personali, una delle quali riguarda i matrimoni interconfessionali.

V. IL BATTESIMO DEI FIGLI

4. 28. Collaborazione ecumenica per il Battesimo di figli di coppie interconfessionali

La coppia interconfessionale che intenda seguire la prassi del pedobattesimo, decide liberamente di presentare al Battesimo in Chiesa cattolica i figli nati dal matrimonio. In questo caso il Battesimo si svolge secondo la liturgia cattolica, con gli opportuni adattamenti qualora la coppia chieda al ministro battista di esserne parte attiva. Questi può partecipare rivolgendo un messaggio, o tenendo la predicazione, o proponendo una preghiera.

Qualora la coppia scelga di presentare al Signore e alla Chiesa battista il bambino per la benedizione, come d'uso nelle Chiese battiste, tutto si svolge secondo la liturgia per l'occasione. Anche in questo caso la coppia può invitare il ministro della Chiesa cattolica, il quale può leggere un testo biblico, rivolgere un saluto, una preghiera, o proporre una parola evangelica per l'occasione.

Per la preparazione di tali celebrazioni, è necessario un previo incontro dei ministri e della coppia interconfessionale, come già avviene per la preparazione della liturgia matrimoniale.

Il Battesimo o la presentazione, celebrati nell'ambito di una collaborazione ecumenica, possono costituire, per gli sposi e per le Chiese, uno stimolo a camminare verso l'unità.

Il ministro della comunità in cui il Battesimo viene celebrato è tenuto a registrarlo come d'uso e a darne comunicazione al ministro dell'altra Chiesa.

VI. L'EDUCAZIONE RELIGIOSA DEI FIGLI

4. 29. Parità dei diritti e dei doveri di entrambi i coniugi

L'educazione religiosa dei figli delle coppie interconfessionali è diritto e dovere di entrambi i coniugi. Questo significa che in un matrimonio interconfessionale un coniuge non può delegare interamente all'altro questo compito, sottraendosi così a una diretta responsabilità che gli è propria.

Il presente Documento (cfr. n. 2. 4.) suggerisce al riguardo l'assunzione di un impegno particolare da parte di uno dei due coniugi, sulla base di una decisione comunemente concordata: così facendo, si intende conferire ai figli una precisa identità confessionale.

Nell'ambito di questo orientamento prevalente, rimane irrinunciabile l'apporto di testimonianza e di educazione da parte dell'altro coniuge.

4. 30. Modalità dell'educazione religiosa dei figli

Riguardo all'educazione religiosa dei figli le coppie interconfessionali possono adottare vari modi di comportamento, sempre nell'ottica di dare ai figli una formazione di base sostanzialmente biblica e nel contempo di fare conoscere le diverse impostazioni dottrinali e disciplinari dell'una e dell'altra Chiesa, tutelando la loro libertà di scelta in vista delle loro scelte future.

È comunque da escludere l'adozione di una linea agnostica, neutrale o confusa, che nel nome dell'equidistanza non preveda nessuna formazione rinviando ogni eventuale scelta all'età matura.

È chiaro d'altra parte che l'inserimento deve necessariamente avvenire nell'una o nell'altra comunità, senza escludere la partecipazione alla vita di entrambe sulla base di un impegno ecumenico vissuto.

4. 31. Collaborazione ecumenica nel campo della catechesi

Nell'ambito della educazione alla fede delle Chiese a cui le coppie interconfessionali si riferiscono è viva l'esigenza di una collaborazione ecumenica nel campo della catechesi. Essa consiste in una presentazione di quello che i cristiani hanno in comune, senza tacere le differenze e le divergenze, e in una presentazione dell'altra Chiesa (storia, teologia, spiritualità) fatta con obiettività e senza pregiudizi.

4. 32. Collaborazione interconfessionale nel campo della catechesi

Là dove sono presenti figli di coppie interconfessionali, è necessario sviluppare a livello locale una collaborazione interconfessionale nel campo della catechesi attuando una comune programmazione di percorsi catechistici a contenuto biblico, integrati da una parte dagli elementi essenziali della Tradizione e del Magistero cattolico e dall'altra dai caratteri specifici della Confessione di fede dei battisti italiani e da nozioni della loro configurazione organizzativa. In questi percorsi si potranno inserire momenti di confronto anche sulle differenze e sulle divergenze, in modo da aiutare una scelta confessionale là dove questa non sia ancora stata fatta. Il primo ambito naturale di tale catechesi è la famiglia interconfessionale.

VII. COINVOLGIMENTO DELLE COMUNITÀ

4. 33. Interesse, sostegno e accoglienza da parte delle comunità

È necessario che le comunità interessate siano in qualche modo coinvolte nell'evento del matrimonio interconfessionale al fine di evitare che esso resti una questione privata delle singole famiglie. La crescita dello spirito ecumenico delle comunità è fondamentale per un'adeguata e fraterna accoglienza del matrimonio interconfessionale. Proprio perché nessuno nasconde le difficoltà di tale scelta, la coppia che intraprende questo cammino deve sentirsi compresa e sostenuta, sia al momento della decisione sia dopo la celebrazione del matrimonio, nel suo inserimento nell'una e nell'altra comunità. Una parola di accoglienza in un culto pubblico, rivolta in particolare al coniuge appartenente all'altra Chiesa, può essere utile e opportuna.

4. 34. Presenza attiva da parte delle coppie interconfessionali

Per quanto possibile, nel pieno rispetto della loro specificità, le coppie interconfessionali devono essere attivamente presenti nelle comunità costruendo quelle relazioni che sono così importanti per sviluppare conoscenza e comprensione e contribuendo a promuovere attività ecumeniche di incontro, studio biblico e preghiera.

4. 35. Comunione eucaristica e comunione della Chiesa universale

Cattolici e battisti in modi diversi affermano lo stretto legame tra comunione eucaristica e comunione della Chiesa universale secondo la parola dell'Apostolo Paolo: «Siccome vi è un unico pane, noi, che siamo molti, siamo un corpo unico, perché partecipiamo tutti a quell'unico pane» (*1 Cor* 10, 17). Tuttavia permangono diversità nell'interpretare questo legame e nel trarne le conseguenze a livello teologico e pastorale.

4. 36. Il problema della reciproca ospitalità eucaristica

Dei problemi e delle responsabilità che le coppie interconfessionali dovranno affrontare con il sostegno fraterno della comunità cristiana, fa parte il delicato problema della reciproca ospitalità eucaristica e cioè dell'accoglienza alla Cena del Signore del coniuge che è membro dell'altra Chiesa.

4. 37. L'ospitalità eucaristica per le Chiese battiste

Le Chiese battiste accolgono alla Cena del Signore tutti coloro che nella fede liberamente «esaminando se stessi» e «discernendo di essere parte del corpo del Signore» (*1 Cor* 11, 28-29) si avvicinano alla Cena stessa, che è confessata essere del Signore e non di una particolare Chiesa.

4. 38. L'ospitalità eucaristica per la Chiesa cattolica

La Chiesa cattolica, dal canto suo, ritiene che la piena comunione ecclesiale e la sua espressione visibile siano indispensabili per la partecipazione comune all'Eucaristia. Per tali ragioni l'ammissione del coniuge battista a tale Sacramento può avvenire soltanto se vi è pericolo di morte o urgesse altra grave necessità.

Non è altresì consentita la partecipazione di cattolici alla Cena del Signore in una Chiesa evangelica, in quanto non c'è il reciproco riconoscimento del ministero ordinato e perché non c'è una comune dottrina eucaristica.

4. 39. Il comune impegno delle coppie interconfessionali

Nel contesto di consonanze e differenze delineato in questo Documento comune, le coppie interconfessionali sono impegnate a vivere il loro matrimonio, con l'aiuto dello Spirito e il conforto della Parola, rispondendo così a quella particolare vocazione che il Signore rivolge loro.

CONCLUSIONE

Il presente Documento, elaborato di comune accordo, è stato concepito come un concreto passo nel cammino ecumenico fra le Chiese battiste e la Chiesa cattolica in Italia, in un campo particolarmente delicato e atto ad aprire la via ad ulteriori sviluppi. Questo testo è nello stesso tempo una sfida e una promessa di significativi sviluppi del dialogo ecumenico.

Nel rispetto delle reciproche posizioni, si è cercato di cogliere con attenzione il patrimonio comune di fede, di interpretare obiettivamente le divergenze, che soltanto la fede in Cristo e la grazia del Signore possono far superare, e di fornire indicazioni pratiche perché un matrimonio interconfessionale possa avvenire con la partecipazione e il riconoscimento delle due comunità di appartenenza.

L'auspicio più generale è che esso contribuisca ad incrementare la mutua comprensione fra la Chiesa cattolica e le Chiese battiste in Italia e ad rinnovare il comune impegno per un più spedito cammino verso l'unità dei cristiani.

Roma, 30 giugno 2009

Per la Conferenza Episcopale
Italiana

✠ **Angelo Card. Bagnasco**
Presidente

Per l'Unione Cristiana Evangelica
Battista d'Italia

Past. Anna Maffei
Presidente

1. Dichiarazione del Card. Angelo Bagnasco, Presidente della C.E.I.

Gentile Presidente Pastora Anna Maffei, cari confratelli e amici, con grande soddisfazione firmiamo oggi il *Documento comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e battisti in Italia*.

Questo atto costituisce la conclusione di un *iter* laborioso, segno dell'attenzione e della cura che gli si è dedicata, ma anche occasione di un'intensa e proficua collaborazione tra la Conferenza Episcopale Italiana (C.E.I.) e l'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia (U.C.E.B.I.).

È proprio questo il primo aspetto che vorrei mettere in evidenza: nel confronto franco e assiduo, attuato all'interno della Commissione congiunta che iniziò i suoi lavori il 12 maggio 2006, è maturato non solo il testo di questo *Documento* – sostanzialmente coerente con l'Intesa in materia matrimoniale a suo tempo sottoscritta con le Chiese valdesi-metodiste, e nel contempo puntuale nel cogliere le peculiarità dottrinali e disciplinari delle Comunità battiste – ma è anche cresciuta la capacità di dialogo ecumenico, frutto di una più attenta conoscenza di ciò che ci accomuna e di ciò che ci distingue.

Vorrei, perciò, esprimere, a nome dell'Episcopato italiano, la mia riconoscenza ai membri della Commissione congiunta, citando in specie i due Presidenti, S.E. Mons. Vincenzo Paglia per la parte cattolica e il Pastore Domenico Tomasetto per la parte battista. Non tutti i membri della Commissione hanno potuto rendersi presenti oggi, ma tutti ci sono idealmente vicini in questo momento. Un pensiero memore va in particolare al Pastore Franco Scaramuccia, prematuramente scomparso nel 2007, mentre i lavori della Commissione erano ancora in corso.

Nel rispetto della verità e senza cedere alla tentazione di indebite semplificazioni, la Commissione ha lavorato con impegno per superare incomprensioni e diffidenze. Vorrei formulare, in proposito, il mio ringraziamento ai rappresentanti dell'U.C.E.B.I. che, sia nella fase redazionale sia negli ulteriori contatti volti a perfezionare il testo, hanno manifestato grande disponibilità al confronto, avendo sempre fisso l'obiettivo di giungere a un testo comune e condiviso.

In secondo luogo, vorrei sottolineare il fine pastorale di questo *Documento*: la nostra Chiesa, nel valutare i matrimoni fra una parte cattolica e una parte battezzata acattolica, ha progressivamente spostato l'accento dal timore della contaminazione e del rischio per la fede del cattolico alla sottolineatura di quanto unisce i credenti in Cristo, senza ovviamente sminuire le differenze dottrinali e disciplinari, che pure esistono. Oggi siamo più consapevoli che i matrimoni misti, in quanto unioni «nel Signore» fra due credenti, costituiscono un'occasione quanto mai significativa per ribadire l'importanza della famiglia fondata sul matrimonio, cellula base della convivenza sociale e strumento incomparabile di evangelizzazione.

È chiaro che le differenze confessionali possono dare adito a conflitti e tensioni nella coppia, soprattutto riguardo all'educazione dei figli e alla loro formazione religiosa, come pure nei rapporti con le famiglie e le comunità di provenienza. La sfida a cui vuole rispondere questo *Documento* – direi la ragione profonda che lo giustifica – è proprio quella di trasformare tali potenziali ragioni di contrasto in occasioni feconde di crescita nella fede personale e di testimonianza di comune adesione e sequela dell'unico Signore. Ciò – lo ribadisco – non stemperando la dottrina cattolica o quella battista né ignorando le differenze che di fatto esistono, ma imparando ad apprezzare ciò che ci unisce e a conoscere meglio le peculiarità confessionali.

Ha scritto il Servo di Dio Giovanni Paolo II, nell'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981): «I matrimoni fra cattolici e altri battezzati presentano, pur nella loro particolare fisionomia, numerosi elementi che è bene valorizzare e sviluppare, sia per il loro intrinseco valore, sia per l'apporto che possono dare al movimento ecumenico. Ciò è particolarmente vero quando ambedue i coniugi sono fedeli ai loro impegni religiosi. Il comune Battesimo e il dinamismo della grazia forniscono agli sposi, in questi matrimoni, la base e la motivazione per esprimere la loro unità nella sfera dei valori morali e spirituali» (n. 78).

In questa linea, auspico che gli orientamenti contenuti nel *Documento comune* sostengano non solo il cammino dei futuri sposi ed il loro impegno coniugale, ma ne orientino anche l'accompagnamento da parte dei ministri delle due confessioni e delle rispettive comunità. Leggiamo nel *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, pubblicato dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani il 25 marzo 1993: «In linea di massima, gli incontri tra pastori cristiani, al fine di sostenere i matrimoni misti e di conservarne i valori, possono essere un eccellente terreno di collaborazione ecumenica» (n. 147). Scopo del *Documento* è proprio incentivare ed irrobustire questa collaborazione, fornendole un sussidio autorevolmente approvato da entrambe le parti.

«La presenza del Signore Gesù – si legge al n. 3. 4. del *Documento* che stiamo per firmare – non si esaurisce nel momento della celebrazione delle nozze, ma con la grazia da Lui promessa accompagna gli sposi in tutta la loro vita coniugale, che essi devono realizzare come cammino proteso verso il traguardo di una perfetta unione. È compito delle comunità cristiane educare e sostenere la coppia nell'atteggiamento di continua conversione, offrire ascolto, stimolarla a crescere insieme nella fede e a coltivare le virtù che rendono più ordinata e serena la vita in comune». Nel siglare il *Documento*, anche noi intendiamo assumere questi impegni, sicuri che lo spirito di fraterna collaborazione che ne ha caratterizzato la preparazione ci accompagnerà anche nella fase di attuazione.

La ringrazio, Signora Presidente, per aver accettato l'invito a firmare il *Documento* nella nostra sede e volentieri rinnovo l'auspicio che questo tratto di cammino che abbiamo condiviso sia la premessa per ulteriori occasioni di fraternità ecumenica, nella comune tensione verso il Signore Gesù, Via, Verità e Vita.

2. Dichiarazione della Pastora Anna Maffei, Presidente dell'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia

— Cari fratelli e care sorelle, in questo momento e in questo Paese in cui si parla tanto di famiglia e contemporaneamente la si profana, pur nella sobrietà e nel riconoscimento dell'umiltà di ciò che siamo, vorrei dire che oggi è un giorno da ricordare e da segnare sul calendario storico delle nostre Chiese, perché ancora un piccolo passo verso la conoscenza, la comprensione reciproca e il servizio comune al mondo è stato compiuto fra i cristiani in Italia. È un piccolo passo, ma ha il carattere della concretezza e per questo avrà – ci auguriamo – non poche ricadute positive nella vita di tanti. Di questo diamo oggi lode a Dio.

Questo *Documento* si inserisce in un ampio cammino ecumenico creato dallo Spirito. Tale movimento nasce dalla natura ecumenica del peccato, compreso il peccato della Chiesa cristiana, che ci rende uniti nell'aver bisogno della grazia e del perdono di Dio, e dalla preghiera di Gesù che ci ha lasciato, come testamento prezioso e valido per ogni generazione, la sua preghiera perché i suoi discepoli siano uniti nel suo amore affinché il mondo creda.

Ora noi sappiamo quanto questa vocazione all'unità della Chiesa cristiana sia stata disconosciuta e negata per secoli e quanto le divisioni prodotte dalla nostra incapacità di

ascoltarci e dalla nostra supposta autosufficienza, e talvolta difesa dei privilegi, abbia provocato dolore e nuove divisioni. Questo è stato, ed è ancora a volte, drammaticamente vero quando le differenze confessionali fra Chiese cristiane vengono a fraporsi nel progetto di vita comune di due persone che intendono sposarsi. Ci si vuole sposare mettendo in comune la vita, le speranze e i progetti, ma ci si imbatte nella realtà di separazione delle proprie rispettive appartenenze ecclesiali. Quante volte le divisioni storiche fra le Chiese cristiane hanno ostacolato la comunione all'interno delle coppie e scoraggiato la loro fede? Quante volte le famiglie di appartenenza invece di incontrarsi si sono scontrate per questioni inerenti a pregiudizi reciproci fra protestanti e cattolici nel nostro Paese? Questo avveniva costantemente nel passato e purtroppo talvolta avviene anche oggi, in alcune realtà.

Il movimento dello Spirito verso il dialogo e la comprensione fra le Chiese ci ha aperto la strada su molti fronti tenuti ermeticamente chiusi per secoli, al punto che oggi è possibile dialogare a livelli alti, come sta avvenendo in questi anni fra Chiesa cattolica e Alleanza mondiale battista. E si tratta già del secondo ciclo di conversazioni teologiche su punti da noi tutti ritenuti essenziali per la nostra testimonianza quali il Battesimo, la natura della Chiesa, la missione. Tuttavia, è anche importante che non ci si limiti a elaborare documenti ufficiali di studio, ma che si tenti di dare concretezza pastorale ad alcune delle riflessioni elaborate.

Oggi con questo *Documento*, il primo nel mondo di questo genere, documento di cui anche l'Alleanza mondiale battista e la Federazione battista europea sono state informate, noi offriamo alle nostre rispettive comunità e ai nostri pastori una guida pratica perché la differenza confessionale che c'è e resta fra i futuri coniugi non sia vissuta come un ostacolo ma come un arricchimento. Le rispettive Chiese non dovrebbero porsi più come concorrenti ma come luoghi di ascolto e di incoraggiamento alla comunione, evidenziando tutto quello che unisce nello Spirito e nell'amore di Dio. Il taglio del *Documento* sui matrimoni è pastorale, come è giusto che sia.

Certo, come battisti avremmo desiderato che con questo *Documento* si facessero coraggiosamente ancora altri passi avanti, come consentire la condivisione della Cena del Signore ai coniugi, così come essi condividono pane e vino e tanto altro nella vita concreta della nuova famiglia. Tuttavia ci rendiamo anche conto che non può essere questo il tavolo dove decisioni simili vengono prese. Questo è però a nostro avviso il luogo dove scelte come queste vengono auspiccate, sognate, preparate. Ed è quello che facciamo.

Concludo dunque con una preghiera al Signore:

Dio nostro, accogli questo documento come segno umile e imperfetto della nostra risposta alla tua preghiera per l'unità dei credenti, benedici tutti coloro che usufruiranno dei suoi contenuti. Fa' che serva a seminare nel cuore di coloro che si preparano a costruire una nuova famiglia la convinzione profonda e condivisa che chi dimora nel tuo amore è chiamato alla libertà, alla responsabilità e alla gioia della figliolanza divina. E fa' che comprendiamo che questo è dono tuo.

Nel nome del Signore nostro Gesù Cristo ti ringraziamo. Amen.

Atti del Cardinale Arcivescovo

Alla celebrazione cittadina in Cattedrale per il *Corpus Domini*

Immedesimarsi con l'atteggiamento di Gesù che offre se stesso al Padre per la nostra redenzione

La sera di giovedì 11 giugno, si è svolta la consueta celebrazione cittadina del *Corpus Domini* con la Concelebrazione Eucaristica nella Basilica Cattedrale seguita dalla processione per le vie del centro storico e la benedizione dal sagrato della Cattedrale. Con il Cardinale Arcivescovo hanno concelebrato Mons. Vescovo Ausiliare, i Canonici del Capitolo Metropolitano, molti dei parroci urbani e altri sacerdoti, con larga partecipazione di diaconi permanenti, religiosi e religiose, oltre a numerosissimi laici.

Questo il testo dell'omelia di Sua Eminenza:

Carissimi, la solennità liturgica di oggi ci invita ad accostare la nostra mente, il nostro cuore e la nostra vita al mistero di Dio che attraverso il suo Figlio Gesù ha realizzato la salvezza per tutti noi. Durante l'anno liturgico celebriamo i diversi misteri della vita del Signore per approfondire sempre più la nostra fede, intesa come convinzione di ciò che Dio ha fatto per noi.

Questa sera celebriamo la solennità del *Corpus Domini*, il Corpo e il Sangue di Cristo presente nell'Eucaristia, e la Parola di Dio che abbiamo ascoltato, tratta dal Libro dell'Esodo, dalla Lettera agli Ebrei e dal Vangelo di Marco, ci offre l'occasione di fare queste tre fondamentali considerazioni.

Innanzi tutto nei confronti dell'Eucaristia noi siamo invitati a credere alla presenza reale di Gesù, una presenza reale nel pane che diventa il suo vero corpo e nel vino che diventa il suo vero sangue, corpo immolato per noi, sangue sparso per la remissione dei peccati. Paolo VI in un suo Documento scrisse che l'aggettivo "reale" circa la presenza di Gesù nell'Eucaristia non significa che gli altri tipi di presenza non siano reali, ma questa è reale in modo particolarissimo durante la S. Messa e nella custodia eucaristica del tabernacolo.

La pagina del Libro dell'Esodo ovviamente non parla dell'Eucaristia, parla dell'alleanza tra Dio e il popolo mediante la parola di Mosè, che presenta al popolo la Legge, e il popolo di fronte alle regole di vita che Dio offre

risponde impegnandosi ad eseguire quello che Lui chiedeva di fare. Mosè allora sancisce questa alleanza con un sacrificio e asperge con il sangue delle vittime (animali) l'altare e il popolo stesso. Il sangue delle vittime sigilla ed è testimone di questo patto che rende certa la presenza di Dio in mezzo al suo popolo e lo guida verso la salvezza.

La Lettera agli Ebrei ci aiuta a considerare che l'Eucaristia è sacrificio, non nel senso che ripete il sacrificio di Cristo sulla croce – che è unico e ha realizzato una redenzione definitiva ed eterna per tutta l'umanità – ma perché lo rende presente nei segni sacramentali. Il sacrificio di Cristo richiama quello che ciascuno di noi deve fare di se stesso in termini di offerta al Signore della propria vita, delle proprie pene, delle proprie gioie, delle sue paure, delle sue preoccupazioni. Quando partecipiamo all'Eucaristia dobbiamo immedesimarci con l'atteggiamento di Gesù che offre se stesso al Padre per la nostra redenzione. L'aspetto sacrificale della S. Messa deve essere tenuto presente per coinvolgere noi stessi a fare della nostra vita e delle nostre fatiche un'offerta alla gloria e alla lode di Dio.

Infine, il Vangelo ci ricorda l'istituzione dell'Eucaristia da parte di Gesù nell'Ultima Cena, quando – dando ai discepoli il pane spezzato – il Signore ha detto che quello era il suo Corpo e offrendo il calice con il vino ha detto che quello era il suo Sangue.

Desidero ancora sottolineare, collegandomi con il significato della processione eucaristica che faremo al termine di questa Celebrazione, la domanda che gli Apostoli rivolsero a Gesù chiedendogli dove voleva che loro preparassero per mangiare insieme la Pasqua. Gesù li mandò in città, dove avrebbero incontrato un tale che avrebbe mostrato loro una sala "apparecchiata e pronta". Questa sala che deve essere apparecchiata e pronta per ricevere Gesù siamo noi, la nostra coscienza, l'intimo di noi stessi. Dobbiamo avere un cuore preparato a ricevere il Corpo del Signore. Mentre andremo in processione per la città porteremo Gesù presente nell'Ostia consacrata e offriremo un messaggio che sarà espresso con la nostra preghiera e che ci auguriamo susciti, nel cuore delle persone che ci vedranno passare, un interrogativo profondo sul posto che riserviamo a Dio nel nostro cuore. Tutti siamo chiamati ad accorgerci della presenza di Gesù e dobbiamo fare un piccolo o grande passo verso di Lui con una conversione di vita, con un progresso nel cammino di santità, nella fede e nell'amore.

Omelia per una Ordinazione presbiterale in Cattedrale

Fede e stupore davanti a questo dono di Dio

Nel pomeriggio di sabato 13 giugno, il Cardinale Arcivescovo ha presieduto nella Basilica Cattedrale una Concelebrazione Eucaristica nel corso della quale ha conferito l'Ordinazione presbiterale a un diacono del nostro Seminario Maggiore. A Sua Eminenza si sono uniti Mons. Vescovo Ausiliare, i Canonici del Capitolo Metropolitano, i superiori del Seminario con i docenti della Facoltà Teologica e numerosi altri sacerdoti con la presenza di diaconi permanenti, di consacrati e consacrate, attornati da numerosissimi fedeli.

Questo il testo dell'omelia di Sua Eminenza:

Premessa

Oggi, solennità del *Corpus Domini*, vogliamo insieme ringraziare il Signore per questo dono che la nostra Chiesa torinese sta per ricevere attraverso l'Ordinazione sacerdotale di don Giuseppe. È un momento fondamentale e di gioia per lui, per la sua vita, per la sua famiglia, per la sua comunità parrocchiale ed i suoi sacerdoti e per la nostra Chiesa. Adorando e contemplando il mistero dell'Eucaristia consideriamo che don Giuseppe diventa sacerdote soprattutto per celebrare l'Eucaristia.

Questo è il momento della riflessione ed io desidero proporvi una attualizzazione della Parola di Dio che abbiamo ascoltato; prima però consentitemi di dire a nome di tutti un grazie sincero al Seminario, ai superiori, agli educatori, ai formatori, ai professori per questo dono che la nostra Chiesa riceve ed anche di fare una considerazione a riguardo del numero esiguo degli ordinati di quest'anno: è una provocazione per tutti, ma soprattutto per i giovani. Preghiamo dunque più intensamente per le vocazioni, e in particolare per le vocazioni al sacerdozio, affinché i nostri bravi giovani – e vi assicuro che ce ne sono tanti – sentano il fascino di un dono totale della propria vita con la consacrazione al Signore.

Ora mi rivolgo a tutti, ma specialmente a te, caro don Giuseppe, per aiutarti a vivere questo momento coltivando due particolari atteggiamenti: la fede e lo stupore. La fede, perché tutto è dono di Dio e perché il tuo sacerdozio sarà espressione del mistero di Dio che ama l'umanità; lo stupore, perché il dono che ricevi supera i tuoi meriti; questo non vale solo per te, vale per me, vale per tutti perché credo che nessuno di noi si meriti il dono del sacerdozio.

La Parola di Dio della Festa del *Corpus Domini* ci aiuta ad inquadrare bene quello che oggi avviene in te e di riflesso per la nostra Chiesa.

1. La Parola di Dio

- La prima Lettura, tratta dal Libro dell'Esodo, ci ha ricordato il patto che Mosè sancisce con il segno del sangue degli animali sacrificati come alleanza tra Dio e il suo popolo. Oggi, caro don Giuseppe, tra te e Gesù

giunge a compimento quell'alleanza di vita, di amicizia, di profonda comunione con Lui, che era iniziata con il tuo Battesimo e poi era stata confermata dagli altri Sacramenti che hai ricevuto. Questo è il dono che il Signore ti fa, ma è anche l'impegno che devi coltivare ogni giorno, perché tanto più cresce la tua intimità con Cristo tanto più diventa prezioso e fruttuoso il tuo ministero.

- La Lettera agli Ebrei ci ha presentato il sacrificio di Cristo, morto per noi sulla croce, e l'Eucaristia è attualizzazione sacramentale del suo sacrificio. Gesù ci ha redenti con la sua morte in croce, con l'offerta della sua vita, e tu sarai un bravo sacerdote se oggi consegni a Gesù Cristo, al Padre, allo Spirito Santo e anche alla Chiesa, la tua vita per la causa del Regno di Dio. La consegni per amore, convinto che hai ricevuto una chiamata, una grazia, che il Signore ha donato a te attraverso l'opera dei tuoi formatori. Giovedì scorso il Santo Padre nella sua omelia del *Corpus Domini* si rivolgeva ai sacerdoti per ricordare loro che quando celebrano l'Eucaristia offrono anche se stessi insieme al sacrificio di Cristo. Oggi, caro don Giuseppe, concelebrati la tua prima Eucaristia con me, tuo Arcivescovo, e con altri confratelli sacerdoti e devi sentire di mettere la tua vita sull'altare come sacrificio, come offerta al Signore.

- Il Vangelo che abbiamo ascoltato con il racconto dell'istituzione dell'Eucaristia da parte di Gesù ci aiuta a riconoscere che il cuore, non solo di ogni tua giornata, ma di tutta la tua esistenza, sarà veramente la Celebrazione Eucaristica, che vivrai con raccoglimento, preparazione e dignità, come ce l'ha affidata la Chiesa, e non con superficialità o a tuo piacimento, perché noi sacerdoti siamo servi di questo Mistero e non padroni.

2. La tua disponibilità

Oggi, caro don Giuseppe, ricevi un dono, ma ti viene chiesta una disponibilità.

- Innanzi tutto una disponibilità a vivere la comunione con il tuo Vescovo e con il Presbiterio diocesano. È necessario che io ricordi che l'impegno di obbedienza e anche il rispetto che offri al tuo Vescovo e ai suoi Successori deve essere un atto di sincerità e di volontà di comunione anche con il Presbiterio perché sarà questa la tua forza. Non sarai sacerdote da solo, ma membro di un Presbiterio, di una famiglia di preti che insieme con il Vescovo vivono ciascuno il proprio servizio nella Chiesa.

- Devi essere disponibile a svolgere il lavoro pastorale che ti sarà affidato a servizio della Diocesi, non per affermare te stesso e cercare gratificazioni personali, ma per portare la gente a Dio e Dio alla gente. Sarai disponibile ad assumerti la fatica dell'apostolo, di colui che non rinuncia anche nei momenti di stanchezza purché Cristo sia annunciato.

- Questa tua disponibilità richiede anche la capacità di mettere in conto che ti viene chiesto soprattutto di seminare senza preoccuparti di raccogliere i frutti. Il tuo ministero non sarà importante per quello che alla con-

clusione di ogni giornata riesci a valutare come risultato ottenuto, come frutto, ma per la generosità con cui avrai seminato la Parola di Dio e la sua grazia. Solo Dio conosce cosa c'è nel cuore della gente e il cammino cristiano che una persona fa, anche quel cammino che avviene con la nostra povera, ma necessaria collaborazione.

3. L'impegno di ogni giorno

La vita umana e sacerdotale si compirà in pienezza se tu sarai:

- un uomo di preghiera, non soltanto di quella prescritta, obbligatoria moralmente come la Liturgia delle Ore, la meditazione e l'adorazione eucaristica, ma di quella preghiera che è come una esigenza del cuore;

- un uomo capace di sacrificio, perché senza sacrificio non c'è redenzione;

- un uomo capace di distinguersi dal mondo. Gesù nella sua preghiera cosiddetta sacerdotale, che il Vangelo di San Giovanni ci offre nel capitolo 17°, si rivolge al Padre chiedendo che coloro che il Padre gli ha dato e che sono nel mondo non siano del mondo. Caro don Giuseppe, bisogna saper vivere nelle problematiche delle altre persone, ma senza assumere come valori per noi quelli che oggi sono propagandati dal mondo e dalla società, senza affidarci ai mezzi della comunicazione di oggi più che alla forza e alla potenza della Parola di Dio e della grazia dello Spirito Santo.

Abbi sempre come modello di tutto questo il Santo Curato d'Ars, che il Santo Padre ci propone nell'Anno Sacerdotale che inizieremo nei prossimi giorni.

Conclusione

Sentiti, caro don Giuseppe, oggetto di un dono, circondato dal nostro affetto, dalla nostra amicizia e dalla nostra preghiera, ma anche accompagnato dalla Vergine Maria, Consolata e Consolatrice, nostra Patrona, che ti sarà sempre vicina come modello, come conforto e come mediatrice di intercessione.

All'apertura dell'Anno Sacerdotale nella Basilica della Consolata

Il sacerdozio è l'amore del Cuore di Gesù

Nella tarda mattinata di venerdì 19 giugno, solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù, sono stati particolarmente numerosi i sacerdoti che si sono riuniti intorno al Cardinale Arcivescovo e a Mons. Vescovo Ausiliare per l'inizio dell'Anno Sacerdotale voluto dal Santo Padre. È stata anche l'occasione per ricordare San Giuseppe Cafasso, a pochi giorni dalla festa liturgica, e fare memoria dell'Arcivescovo emerito Card. Anastasio Alberto Ballestrero nell'imminenza dell'anniversario della morte.

All'inizio della Concelebrazione è stato ricordato che esattamente 10 anni prima, proprio nella Basilica della Consolata, il Card. Giovanni Saldarini annunciava la nomina del suo Successore nella persona di Mons. Severino Poletto, fino ad allora Vescovo di Asti.

Questo il testo dell'omelia tenuta da Sua Eminenza durante la Concelebrazione Eucaristica:

Premessa

Oggi celebriamo la solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù, giornata dedicata ogni anno a far salire a Dio da tutta la Chiesa preghiere particolari per la santificazione dei sacerdoti.

Quest'anno però la giornata assume per noi e per tutta la Chiesa un significato particolare: diamo infatti inizio alla celebrazione di un "Anno Sacerdotale" voluto dal Santo Padre Benedetto XVI per ricordare i 150 anni dalla morte del Santo Curato d'Ars. È per questo che stamattina ci siamo dati appuntamento per questa Concelebrazione e, essendo nella vigilia della Festa della Consolata, siamo venuti nel suo Santuario. Con questa Eucaristia diamo inizio a una serie di iniziative che ci verranno proposte per valorizzare al meglio il dono del sacerdozio ministeriale sull'esempio dei Santo Curato d'Ars.

1. La Parola di Dio

Per prima cosa ci lasciamo illuminare dalla luce della Parola di Dio che abbiamo ascoltato in questa solennità del Sacro Cuore.

Ci sono nelle tre Letture altrettanti messaggi fondamentali che dobbiamo comprendere, accogliere, custodire nel cuore e trasformarli in concreti comportamenti di vita.

a) La pagina di Osea è un'esaltazione poetica dell'amore di Dio per noi e per tutta l'umanità. È un amore di tenerezza, come quello di un papà verso il suo bambino; è un amore che, muovendosi per primo, vuole conquistare i nostri cuori: *«Io li traevo con legami di bontà, con vincoli d'amore, ero per loro come chi solleva un bimbo alla sua guancia»* (11, 4); è un amore che si esprime nella commozione e nella compassione, anche di fronte alle nostre miserie e ai nostri peccati per i quali ci offre il perdono: *«Sono il Santo in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira»* (11, 9).

b) San Paolo, nel testo agli Efesini che abbiamo ascoltato, mette invece l'accento sul nostro dovere di amare Dio proprio come risposta al fatto che

Egli ci ha amato per primo. Ma subito sottolinea che anche questo è un dono di grazia da chiedere con preghiera incessante: solo nella preghiera silenziosa e prolungata si comprende il mistero nascosto da secoli in Dio, si viene rafforzati potentemente nell'uomo interiore mediante lo Spirito Santo, e si è in grado di entrare nel sacrario del nostro cuore dove Gesù Cristo ha scelto di abitare per radicarci nella carità e farci comprendere l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità dell'amore di Dio donato a noi dal Cristo stesso mediante lo Spirito Santo.

c) E finalmente il Vangelo di Giovanni ci offriva lo spettacolo del Cuore di Cristo squarciato dalla lancia del soldato così da farci capire che Gesù «avendo amato i suoi ... li amò fino alla fine» (13, 1) per cui a noi oggi è chiesto di guardare a quel Cuore perché solo «volgendo lo sguardo a Colui che è stato trafitto» (cfr. 19, 37) riusciamo a capire che non c'è amore senza sacrificio, senza dono di sé, senza sofferenza, fatica, immolazione e morte. L'amore non è sentimento, ma dono di sé: così ha fatto Gesù e così dobbiamo fare noi.

2. Anno Sacerdotale: "Fedeltà di Cristo, fedeltà del sacerdote"

Il Santo Padre ha pubblicato ieri, con la data del 16 giugno, una sua Lettera a tutti i sacerdoti del mondo, non solo per indire ufficialmente l'Anno Sacerdotale per i 150 anni dalla morte del Santo Curato d'Ars, ma soprattutto per invitarci a fare di questo Anno giubilare, arricchito anche da particolari indulgenze, un'occasione per rinnovare la nostra vita spirituale, il nostro ministero e rilanciare la meta della santità sull'esempio del Santo Curato.

a) «Il sacerdozio è l'amore del Cuore di Gesù»: questa espressione del Curato d'Ars – dice il Papa – mette in evidenza quanto sia prezioso per la Chiesa e l'umanità intera il nostro ministero. E qui il Papa ci invita a rendere grazie per l'immensa schiera di santi sacerdoti di cui è costellata tutta la storia della Chiesa e in particolare – aggiungo io – questa nostra Chiesa di Torino, ma anche a deplorare situazioni di infedeltà di alcuni ministri sacri per i quali dobbiamo pregare in modo particolare.

Però è sul positivo, che è molto più luminoso di qualche ombra, che si deve fermare il nostro pensiero e lo dobbiamo fare contemplando l'eccezionale santità di questo umile prete di Ars, inviato lì dal suo Vescovo a guidare una parrocchia di 230 abitanti con queste parole: «Non c'è molto amore di Dio in quella parrocchia, ma voi ce lo metterete».

Il Curato d'Ars ci invita – dice il Papa – a riscoprire la grandezza del nostro sacerdozio. Diceva: «Oh, come il prete è grande! Se egli si comprendesse morirebbe ... Dio gli obbedisce: egli pronuncia due parole e Nostro Signore scende dal cielo alla sua voce e si rinchiude in una piccola ostia». E spiegava ai suoi fedeli: «Tolto il sacramento dell'Ordine noi non avremmo il Signore. Chi lo ha riposto là nel tabernacolo? Il sacerdote. Chi ha accolto la vostra anima al primo entrare nella vita? Il sacerdote. Chi la nutre per darle la forza di compiere il suo pellegrinaggio? Il sacerdote. Chi la preparerà a comparire davanti a Dio, lavandola per l'ultima volta nel Sangue di Cristo? Il sacerdote, sempre il sacerdote ... Dopo Dio, il sacerdote è tutto».

b) Se questa è la nostra grandezza dobbiamo vivere più identificati col nostro ministero, che ci chiede di essere «presenza viva di Dio in mezzo agli uomini». Per questo il Santo Curato d'Ars, pur non trascurando la cura degli ammalati e le altre opere di apostolato e carità verso i poveri, praticamente viveva in chiesa: entrava in chiesa prima dell'aurora e non ne usciva se non dopo l'*Angelus* della sera. Coinvolgeva i laici nel suo darsi al Signore e nella sua prolungata preghiera: vedendolo pregare sentivano la presenza di Dio e il bisogno di riconciliarsi con la Confessione. Ecco perché era cercatissimo per la Confessione (fino a sedici ore al giorno!) e per le sue semplici, ma toccanti istruzioni al popolo: «Non è necessario – diceva – parlare molto per ben pregare: si sa che Gesù è là, nel santo tabernacolo, apriamogli il nostro cuore e rallegriamoci per la sua presenza. È questa la migliore preghiera».

c) Il punto fondamentale sul quale insisteva era l'amore di Dio per noi. L'inferno è un deterrente per il peccato, ma è più forte, per non peccare, la calamita dell'amore di Dio. Ecco perché univa alla sua preghiera, alle sue catechesi e al suo ministero della Confessione una sua grande e quotidiana penitenza: «Vi dirò qual è la mia ricetta: do ai peccatori una penitenza piccola e il resto lo faccio io al loro posto».

3. Un modello per noi

Il Santo Curato d'Ars, col quale avremo altre occasioni di confrontarci durante questo Anno Sacerdotale, specialmente nel nostro pellegrinaggio di sacerdoti ad Ars nel prossimo novembre, ci aiuti fin da oggi a prendere in mano le nostre persone per ridare slancio al nostro ministero anche per favorire col nostro esempio il crescere delle vocazioni al sacerdozio. Il Papa, citando la Lettera Enciclica del Beato Giovanni XXIII pubblicata nel 1959, a cento anni dalla morte del Curato d'Ars, "*Sacerdotii nostri primordia*", sottolinea come sull'esempio di San Giovanni Maria Vianney dobbiamo anche noi vivere i consigli evangelici: povertà, castità e obbedienza.

- Diceva il Santo Curato: «Il mio segreto è semplice: dare tutto e non conservare niente». E quando era a mani vuote diceva: «Oggi sono povero come voi, sono uno dei vostri».

- La castità brillava nel suo sguardo. Soprattutto quando guardava il tabernacolo si capiva che il suo cuore era tutto per Gesù.

- Così pure la sua obbedienza si concretizzava nello stare sulla breccia, in comunione col suo Vescovo e con tutto il Presbiterio.

Conclusione

Il mio cuore è pronto per te, per te mio Dio!» (cfr. *Sal* 107, 2). Sia questa la nostra conclusione ed il nostro rinnovato impegno: i mistici hanno vissuto questa espressione della sposa del Cantico: «*Il mio Diletto è per me e io sono per il mio Diletto*» (*Ct* 2, 16). La diciamo nei confronti di Gesù e chiediamo alla Vergine Consolata di vivere in sincerità questo profondo e necessario atteggiamento di vita per essere sacerdoti fedeli e soprattutto sacerdoti felici.

Nella festa della Consolata, Patrona dell'Arcidiocesi

Chi di noi non ha bisogno di consolazione?

Sabato 20 giugno, solennità titolare del Santuario della Patrona dell'Arcidiocesi, nella Basilica della Consolata si è celebrata la tradizionale festa, preceduta dalla Novena con i consueti pellegrinaggi serali da tutte le Unità Pastorali. Il Cardinale Arcivescovo ha presieduto la Concelebrazione Eucaristica a fine mattinata con una delegazione di Canonici del Capitolo Metropolitano e altri sacerdoti. La processione serale, impedita dalle avverse condizioni atmosferiche, è stata sostituita da una veglia di preghiera vissuta intensamente dai numerosissimi fedeli. Questi gli interventi di Sua Eminenza:

OMELIA NELLA CONCELEBRAZIONE EUCARISTICA

Premessa

Ieri abbiamo celebrato la solennità del Sacro Cuore e abbiamo iniziato con una Concelebrazione Eucaristica con i sacerdoti della Diocesi l'Anno Sacerdotale, indetto dal Santo Padre Benedetto XVI per ricordare i centocinquanta anni della morte del Santo Curato d'Ars.

Ieri, permettetemi questo riferimento personale, ricorreva anche il 10° anniversario della mia nomina a vostro Arcivescovo per volontà dell'amato ed indimenticabile Servo di Dio il Papa Giovanni Paolo II. Ricordo questa data unicamente per chiedervi preghiere e sostegno al mio ministero.

Oggi siamo ancora qui a celebrare l'Eucaristia nella solennità della Patrona della nostra Diocesi: la Vergine Consolata.

Se consideriamo la situazione di difficoltà per la nota crisi economica, ma anche per un certo rilassamento morale diffuso, dobbiamo dire che mai come quest'anno ci siamo trovati in situazioni bisognose di sostegno, aiuto e consolazione.

Per cui ci rivolgiamo a Maria, nostra Patrona e Vergine Consolata, con maggior slancio e fiducia, con la certezza di trovare in Lei motivazioni sufficienti per coltivare speranza per noi e per gli altri.

1. La Parola di Dio

Il primo atteggiamento che la Vergine Consolata ci chiede di mantenere vivo dentro di noi è l'ascolto sincero e fiducioso della Parola di Dio.

- Il Profeta Isaia esprime la sua gioia nel constatare che il Signore non si è dimenticato del suo popolo ed invia ancora una volta il suo messaggero di pace e di salvezza che annuncia il ritorno del Signore in Sion. Le sentinelle gridano di gioia, perché vedono con i loro occhi il Signore che viene per riprendersi il posto che gli spetta come Dio in mezzo al suo popolo. Al Signore spetta il primo posto, perché è Lui e soltanto Lui il creatore e salvatore dell'umanità. Solo in Dio il cuore umano, assetato di verità e di amore,

trova la sua pace. Sant'Agostino scriveva: «Signore, ci hai fatti per te ed il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te».

Il testo del Profeta ci invita a guardarci intorno per vedere come si riduce il mondo quando emargina Dio: diventa un mucchio di rovine. E questo lo constatiamo anche noi oggi sia sul piano individuale, che su quello familiare e sociale. Vediamo un mondo smarrito, che ha perso l'orientamento di fondo e si gestisce in modo superficiale con una scarsa attenzione a valori veri e a grandi ideali. Quando un individuo o una società cancellano Dio dal loro orizzonte di vita si riducono, prima o poi, a condurre una vita così sgangherata da assomigliare a un mucchio di rovine.

Questo, se siamo degli osservatori illuminati, lo vediamo anche noi con i nostri occhi

Nonostante però questa cecità di tante persone, Dio non ci dimentica e ci viene incontro. È ancora Isaia che dice: «*Prorompete insieme di gioia rovine di Gerusalemme, perché il Signore ha consolato il suo popolo*». Ci sono tante cose negative, ma Dio guarda anche e soprattutto a quella parte di bene che c'è in ogni persona e la sua consolazione, che oggi ci offre attraverso la Vergine Maria, consiste nel lavoro di riparatore che il Signore non si stanca mai di compiere con la sua misericordia nella nostra vita.

- San Paolo nella sua seconda Lettera ai Corinzi ci invita a lodare Dio perché è un Padre misericordioso che «*ci consola in ogni nostra tribolazione perché possiamo anche noi consolare quelli che si trovano in qualsiasi genere di afflizione, con la consolazione con cui siamo stati noi stessi consolati da Dio*».

Quale tipo di consolazione ci offre Dio o la nostra Patrona, la Vergine Consolata?

Dobbiamo uscire dagli schemi mentali che abbiamo noi come creature limitate e capire, fin dove siamo capaci, quel piano soprannaturale dove Dio agisce per consolarci. Citiamo tre esempi.

Gesù è stato sì o no provato dalla sofferenza fino alla morte e alla morte di croce? E quale consolazione ha ricevuto? Quella di capire il valore salvifico che aveva il suo soffrire e non solo l'ha accettato, ma lo ha scelto liberamente.

La Vergine Maria non ha avuto la sua vita segnata dalla profezia di Simeone che le ha prospettato la «*spada nel cuore*»? La pagina evangelica che abbiamo ascoltato ci presentava Maria ai piedi della croce. E quale consolazione le dà Gesù? Sicuramente il suo sguardo di Figlio che accompagnava il sostegno interiore del dono della forza della grazia divina.

Però Gesù non si ferma a questo: guarda avanti e affida la Vergine a Giovanni e Giovanni alla Madonna, come Madre della Chiesa. Il suo pensiero quindi va oltre la sua morte e risurrezione e pensa già alla vita futura della Chiesa.

2. I motivi di tante nostre tristezze e quali consolazioni dobbiamo cercare

La vita umana non è senza croci, prove e tribolazioni. «*Dio è Padre non perché ci toglie le croci, ma perché ci aiuta a portarle*» (Bonhoeffer).

Pensate a quanta gente in questo Santuario ha trovato nell'intercessione di Maria la forza di risollevarsi spiritualmente, moralmente ed anche materialmente.

La nostra è una valle di lacrime, ma qui Maria ci offre Gesù, che ci suggerisce di leggere la storia della nostra vita nella logica del chicco di grano. Tutto ha un significato quando si soffre per amore. Maria oggi ci dà questa certezza ed è questa la nostra preghiera per arrivare all'autentica consolazione, quella che giunge al cuore e che solo Dio può darci con l'intercessione di Maria.

CONCLUSIONE DELLA VEGLIA DI PREGHIERA

Carissimi, più che una parola a voi, che insieme con me avete pregato questa sera nel nostro Santuario della Consolata, vorrei rivolgere una parola, che è preghiera, alla Vergine Consolata.

Chi di noi non ha bisogno di consolazione? Chi di noi non ha sofferenze, tribolazioni, croci per le quali sente che la vita a volte è pesante, difficile, fino a sfiorare talvolta in alcuni la disperazione?

Vorrei allora concludere il nostro incontro di preghiera innalzando alla Vergine Consolata un gemito, ma vorrei dire un grido, il grido di dolore, nostro e dei nostri fratelli. Vorrei proprio mettere in risalto che il mio grido di dolore questa sera lo "lego" a cinque situazioni di povertà. Ce ne sono molte di più, ma ho pensato di proporvi come riflessione finale della nostra Festa queste cinque povertà che vogliamo presentare alla Madonna affinché Lei ci aiuti a portarle, ci aiuti ad affrontarle, ci aiuti a risolverle e a superarle.

1. Un primo grido di dolore è per la povertà materiale di tanti nostri fratelli e sorelle che sfiora la miseria. Sappiamo questo a livello mondiale, solo ieri la F.A.O. ha affermato che un miliardo di uomini, su una popolazione complessiva di poco superiore ai sei miliardi, soffre la fame ed ogni giorno migliaia di persone nel mondo muoiono di fame. Ma io vorrei pensare a Torino, a questa nostra cara Città, al nostro territorio, e presentare alla Consolata il grido di dolore di questa categoria di poveri, che non hanno casa, che non hanno il cibo necessario ogni giorno, che sono sempre stati poveri fin dalla nascita, vissuti nella miseria, di espedienti, di elemosina, cercando solidarietà e aiuto da una parte o dall'altra. È nostro dovere interpretare questo grido di dolore e presentarlo alla Madonna perché anche questi fratelli e sorelle, direi soprattutto loro, hanno bisogno di consolazione.

2. C'è una seconda povertà per la quale vorrei innalzare alla Vergine Maria il mio e il vostro gemito orante per cercare consolazione. (So di toccare un tasto delicato, ma è importante che affrontiamo le realtà guardandole in faccia nella loro verità).

È la povertà di tanti nostri fratelli e sorelle immigrati qui da noi. L'accoglienza che noi cristiani affermiamo come principio fondamentale nei confronti di ogni persona si deve coniugare con la legalità e l'equilibrio tra questi due aspetti non è facile da raggiungere. Il far rispettare la legalità non tocca forse a noi, a noi compete la carità, l'amore. Quando il Signore voleva ammonire il popolo d'Israele nei confronti degli stranieri esortava ad accogliere lo straniero perché il popolo stesso era stato straniero nella terra d'Egitto. Molti di noi, me compreso, abbiamo sperimentato l'immigrazione interna da una Regione all'altra dell'Italia per cercare più sicurezza e un futuro di lavoro per la famiglia; ma questi fratelli che adesso vengono da altre Nazioni, da altri popoli, da altre culture, da altre religioni, sono forse persone inferiori a noi? Questo gemito della povertà di chi perché ha la pelle di un altro colore, usa un'altra lingua, professa un'altra religione, di chi si sente povero perché prova la difficoltà di inserirsi in una società che dovrebbe essere moderna, aperta e che deve prepararsi a questa molteplicità di culture, di etnie e di religioni, vorrei davvero presentarlo a Maria e chiedere per questi nostri fratelli, quelli che bussano onestamente alle nostre porte, la consolazione di Maria, espressa con il nostro rispetto, dall'esigenza della legalità, ma anche dal nostro cuore aperto all'accoglienza. Dobbiamo imparare, fratelli carissimi, a vivere in una realtà multietnica, multiculturale, multireligiosa.

3. Il terzo grido di dolore per un'altra povertà riguarda tutta quella categoria di persone che fino a qualche anno fa erano tranquille e serene con un lavoro sicuro, con un'occupazione che dava reddito alla famiglia, con una capacità di progettare il futuro, ma che oggi si sono improvvisamente trovate nella povertà, non riuscendo più, a causa della perdita del lavoro, a pagare gli oneri che avevano assunto. Questa crisi generale, nata dalla disonestà di pochi, dovuta all'aver calpestato le regole necessarie per trattare le risorse dell'umanità, desidero che diventi grido rivolto alla Vergine affinché dia forza, consolazione, speranza e fiducia a questi fratelli, a queste famiglie, che vivono con la paura del futuro. Penso soprattutto ai giovani, che in questa situazione non riescono a progettare il proprio domani, per cui poi fanno scelte di vita personale e familiare che non corrispondono alle attese di Dio e della comunità cristiana.

4. Una quarta povertà vorrei presentare questa sera alla Vergine nostra Patrona e vorrei con il pensiero e con la mia preghiera di vostro Arcivescovo entrare nel cuore di ciascuno di voi che siete presenti nel Santuario e nelle case di tutte le famiglie di Torino e del territorio della nostra Diocesi perché in tante famiglie c'è la grande povertà della mancanza d'amore. Quando in casa non ci si ama più, quando mancano il rispetto e l'attenzione alle persone della famiglia, quando si cambiano situazioni per tentare esperienze nuove di affetto, quando i figli sono disorientati a causa delle scelte dei genitori, che io rispetto e non giudico, quando manca sostegno a chi nella famiglia è più debole, quando non c'è l'impegno educativo dei genitori verso i figli, non possiamo negare che in quelle famiglie c'è una sofferenza, un peso,

una povertà grande. Ciascuno va per la sua strada, con il rischio, soprattutto per i ragazzi e gli adolescenti, di orientarsi nella vita seguendo maestri che non li amano. Vorrei questa sera pregare la Madonna e far salire a Lei il gemito di questa povertà perché sono convinto che quando in famiglia ci si ama abbiamo già il Paradiso anticipato qui sulla terra. E per questo che il Signore ha voluto santificare la famiglia con un Sacramento, che è un'azione di Cristo, perché l'amore, ossigeno della vita, fosse garantito come fonte di gioia e di felicità. Dio ci vuole felici; per questo voi, carissimi sposi e genitori, siete stati chiamati a quella specifica vocazione, così come il Signore vuole felici noi che abbiamo avuto una vocazione diversa nel celibato e nella verginità consacrata.

5. Un ultimo grido di preghiera rivolgo alla Madonna perché Lei guardi e ci aiuti a superare la più grave di tutte le povertà di cui abbiamo parlato finora. È la povertà della mancanza dell'attenzione a Dio e del riconoscere la sua presenza nella nostra vita. Anche noi credenti siamo, fratelli e sorelle, poveri di Dio, al Signore diamo poca attenzione, non permettiamo al Signore di occupare la parte centrale della nostra vita, il Signore non è l'orientamento centrale dei nostri pensieri, dei nostri discorsi e delle nostre azioni, non ci ispiriamo a Lui nelle scelte della nostra vita, seguendo la regola dei Comandamenti, delle Beatitudini, dell'insegnamento evangelico. E quando non c'è Dio nel cuore dell'uomo, l'uomo è solo nella sua disperazione. Provate a pensare quale prospettiva si profila davanti alla vita di una persona che ha cancellato Dio dalla propria esistenza. Noi Vescovi abbiamo scritto un documento, intitolato *"Lettera ai cercatori di Dio"*. Noi abbiamo la fede e dobbiamo sostenerla, ma quanti fratelli non riconoscono questo dono, quanti addirittura si vantano di non aver fede! Dobbiamo domandarci quale significato danno alla propria vita, al dolore, alla morte, queste persone che non hanno la fede e non si aprono a Colui che dona la vita ed ha insegnato a ciascuno di noi, mandando sulla terra il suo Figlio Gesù nato dalla Vergine Maria, come compiere il nostro pellegrinaggio sulla terra. Dio è Padre e ci ha creati per l'immortalità.

Ecco il pensiero che vi lascio, fratelli e sorelle carissimi, come preghiera finale in questa solennità della Vergine Consolata. Ho pensato di presentare a Lei le più grandi nostre povertà: quella materiale, quella degli immigrati, quella di chi ha difficoltà o ha perso il lavoro, quella di una realtà di famiglie dove non c'è più l'amore e quella dovuta al non riconoscere la presenza di Dio. La Vergine questa sera ci consola dicendoci che vede il nostro dolore, conosce la nostra povertà e ci offre una forza nuova, il suo Figlio Gesù che Lei consegna a tutti noi come unico Maestro di verità e unico nostro Salvatore.

Questa, o Vergine Consolata, è la carezza di consolazione che questa sera ti chiedo per me e per tutte le persone della Diocesi di Torino.

Interventi al XXXIII Convegno Nazionale delle Caritas di Italia

Saper rinnovare il nostro modo di pensare per fare un buon discernimento sulla nostra risposta alla chiamata del Signore

Da lunedì 22 a giovedì 25 giugno al Lingotto di Torino si è svolto il XXXIII Convegno Nazionale delle Caritas del nostro Paese con una partecipazione numerosissima e qualificata.

Il Cardinale Arcivescovo ha portato suo saluto nel giorno di apertura ed ha presieduto una Celebrazione Eucaristica nel giorno conclusivo.

Questo il testo degli interventi di Sua Eminenza:

Lunedì 22 giugno

SALUTO INIZIALE

La Parola di Dio che abbiamo appena ascoltato mi dà l'occasione di unire al mio personale saluto a voi tutti una breve riflessione che, spero, possa concorrere allo svolgimento del XXXIII Convegno Nazionale delle Caritas di Italia.

San Paolo pone all'inizio della parte parenetica della Lettera ai Romani una riflessione che può anche essere letta come criterio di interpretazione per condurre l'esistenza a servizio del Dio vero. Il criterio in questione è: «*Non conformatevi a questo mondo*» (Rm 12, 2). In altri luoghi l'Apostolo delle Genti aveva chiaramente detto che il discepolo è chiamato a conformarsi a Cristo, in immagine del quale è condotto a crescere ed a trasformarsi giorno dopo giorno. Il compito che viene affidato a ciascuno di noi, anche in occasione di questo Convegno, è di saper rinnovare il nostro modo di pensare, al fine di fare un buon discernimento sulla nostra risposta alla chiamata del Signore. La situazione articolata e complessa che in questi anni è andata costruendosi nel nostro Paese – come anche in larghe parti del mondo – in merito alla povertà, alle nuove vulnerabilità sociali, alle questioni che sempre più frequentemente attraversano il dibattito pubblico ed ecclesiale – dalla immigrazione alla sicurezza, dalla crisi economica e finanziaria agli squilibri della globalizzazione – ha messo assai spesso la Chiesa sul proscenio dell'attenzione pubblica.

Mi pare di poter dire che sempre più le nostre comunità vengono applaudite più per l'azione sociale che compiono che per il messaggio di speranza che portano nella loro missione evangelizzatrice, attuata anche attraverso le opere di fraternità. D'altro lato anche noi stessi possiamo essere tentati di affrontare le tante sfide del mondo delle esclusioni sociali a partire da valutazioni esteriori, immediate, di natura economica, sociologica o, forse, anche un po' politica. Trascinati dalla cultura del *pensiero debole*, proprio mentre portiamo al mondo la testimonianza dell'amore infinito di Dio potremmo cadere nel tranello di lasciarci conformare alla mentalità del mondo iniziando a giudicare le cose da tanti punti di vista non sempre

riconducibili, o forse anche alternativi, a quello della fede che, come ben sappiamo, è insieme Vangelo e Tradizione.

Il punto di vista evangelico rispetto alla storia e alle sue varie sfaccettature non è mai aprioristicamente generatore di ostilità come neppure mai semplicisticamente buonista. È un punto di vista faticoso perché continuamente rimanda alla dialettica verità-misericordia, giustizia-carità, dovere-profezia. Genera fatica perché richiede la volontà convinta di mettersi in gioco anche personalmente, di cambiare il proprio intimo nella certezza che è lo Spirito che ci costruisce, non le nostre sole capacità ed intuizioni. L'oggetto della riflessione che questo Convegno si propone mi sembra essere tempestivo ed opportuno proprio per il coraggio di affrontare un tema così delicato e centrale che caratterizza tutta l'azione tipica della Caritas, ovvero l'animazione comunitaria ad una *«fede che si rende operosa per mezzo della carità»*, come scriveva Paolo nella Lettera ai Galati (5, 6).

Va nel senso di molti tra i cinque punti di indirizzo che alcuni anni or sono la Conferenza Episcopale Italiana ha voluto consegnare a tutto il mondo Caritas in merito al proprio essere della Chiesa, nella Chiesa e per la Chiesa. In quella occasione si parlava di riflessione fondata sulla valenza teologica della carità, di priorità formativa, di condivisione di metodi e strategie in una pastorale sempre più unitaria, di sviluppo delle dimensioni essenziali della buona testimonianza di Carità nelle comunità locali e nel nuovo contesto europeo.

Come Pastore di questa Chiesa di Torino che ha espresso nella storia una ricca presenza di Santi sociali, che hanno fatto della carità l'oggetto prioritario della loro testimonianza cristiana, vedo davvero importante questo vostro lavoro di discernimento comunitario che avete in programma. Un discernimento che sia capace di incidere sugli stili e sulla qualità, sull'efficacia più che sull'efficienza. In modo che la semplicità sia la caratteristica del dono concreto vissuto nelle nostre Chiese, la diligenza quella del modo di presiedere ed animare, la gioia lo stile profondo delle opere di misericordia di cui le Chiese italiane sono giustamente fiere.

Rivolgo perciò il mio cordiale saluto riconoscente a Mons. Giuseppe Merisi, ai Confratelli Vescovi e a tutta la Presidenza di Caritas Italiana per aver scelto la nostra Regione e questa Città per celebrare l'annuale Convegno Nazionale proprio su questo tema. Mi pare di poter dire che il discernimento sia costantemente all'orizzonte dell'azione di carità piemontese, che viene da tanti secoli di impegno di quell'*albero della carità* che annovera figure di grande spessore spirituale e sociale. Grazie ai Direttori delle Caritas Diocesane qui presenti e alle loro *équipes* che hanno scelto di dedicare alcuni giorni alla riflessione pur in mezzo ai quotidiani impegni che ogni giorno nascono dall'esigenza di ascoltare ed aiutare i poveri, che sono sempre più numerosi.

Un saluto cordiale a tutti, a partire dalla Presidente della nostra Regione, al Presidente della Provincia di Torino e all'Assessore Tricarico del Comune di Torino – che rappresenta il nostro Sindaco impegnato a Roma – che hanno voluto prendere parte all'apertura di questi lavori.

L'augurio è di trascorrere giornate liete in cui l'amore a Cristo vi spinga a ben discernere *«ciò che è buono, a lui gradito e perfetto»* (Rm 12, 2).

Mercoledì 25 giugno

OMELIA NELLA

CONCELEBRAZIONE EUCARISTICA

Carissimi, mi pare di scorgere una interessante sintonia tra il cammino di questo Convegno e il brano del Vangelo di Matteo, che abbiamo appena ascoltato. Le conclusioni, se non si nutrono di semplice formalità, sono un momento importante specie per il futuro. Gesù sta concludendo un lungo discorso che viene considerato la sintesi più alta che l'Evangelista ha fatto dell'insegnamento del Signore, quale è appunto il *"discorso della montagna"*.

Dopo aver chiaramente indicato il cammino del discepolo, il Maestro ci mette in guardia dal pericolo della dissociazione, frequente e molto dannosa. Spesso nella nostra vita ci sono due atteggiamenti contrapposti: da una parte siamo aperti all'ascolto, alla riflessione, alla programmazione, dall'altra ci si dimentica di agire e di applicare i programmi, già paghi della gioia dell'ascolto. C'è chi parla continuamente di Dio, ma poi si dimentica di compiere la sua volontà nella vita di ogni giorno. Ci sono persone che si illudono di lavorare per il Signore, ma in realtà lo fanno per dare risalto soltanto a se stesse, per cui nel giudizio finale si stupiranno di sentirsi dire: *«Non vi conosco»* da quello stesso Signore che pensavano di aver servito. C'è il rischio di un ascolto della Parola che non diventa mai scelta concreta di un particolare comportamento di vita. Un atteggiamento che attraversa la storia delle comunità fin dai tempi antichi. Ne era ben cosciente San Massimo, primo Vescovo documentalmente conosciuto di questa Chiesa torinese, di cui oggi ricorre la memoria liturgica, vissuto a cavallo tra il quarto e il quinto secolo. Dai tanti scritti che ci ha lasciato Egli appare come un uomo mite che diventa, però, assai deciso quando si tratta di spronare i cristiani a non venir meno al dovere di coniugare insieme fede e vita. Lo riconosce Egli stesso quando dice: *«Sapete che, da quando venni ad abitare tra voi, non cessai di ricordare a tutti i comandamenti del Signore, inculcandovi gli ordini divini con esortazioni o con rimproveri, così da essere padre buono ai più, ad alcuni invece severo maestro»* (Sermone 33). Certamente non si tratta di diminuire il valore della preghiera o dell'ascolto della Parola di Dio o dei Sacramenti, perché sono la fonte della fede cristiana. Ma questa fede deve germogliare, deve portare frutti. Perché ci sia un'autentica vita cristiana non è sufficiente confessare Cristo a parole, ma è necessario praticare l'amore espresso in autentici gesti di attenzione e servizio verso i poveri, i forestieri, gli oppressi. In questo modo si è annunciatori e testimoni di Cristo Gesù. È lo stesso Evangelista Matteo a ricordarci nel capitolo 25° del suo Vangelo: *«Venite benedetti del Padre mio, perché ho avuto fame ... ho avuto sete ...»* (cfr. Mt 25, 31-46). Eppure, dobbiamo constatare che, spesso, nei nostri comportamenti continua ad esserci talvolta una specie di dissociazione, che finisce col metterci a servizio di due padroni. Da un lato Dio, cercato con la preghiera, l'ascolto della Parola, la partecipazione alla vita della comunità; dall'altro il mondo seguito ed assecondato nei suoi stili di vita attraverso le scelte professionali, politiche, culturali.

Dentro questa possibile dissociazione si inserisce a pieno titolo il ragionamento che si è potuto condurre nei quattro giorni del presente Convegno,

dominato dall'avvertimento di Paolo a non conformarci alla mentalità di questo mondo. Non possiamo essere testimoni della carità di Cristo se viviamo questa dissociazione interiore di cui ci parla il brano evangelico di oggi. Il discernimento è lo strumento necessario per riportare ad unità, nella prassi personale come in quella comunitaria, l'unico atto dell'unica fede, che è globale, onnicomprensiva, appunto unificante. Ciò che va superato nella vita cristiana – ivi compresa quella peculiare ed altissima espressione che è il servizio di carità – è il pericolo di salvare l'obbedienza a Dio e di sottrarsi, nel medesimo tempo, all'esigenza di conversione che essa comporta. La strada per realizzare tale superamento viene suggerita dall'immagine evangelica delle *due case* che chiude non solo questa parte di ragionamento ma l'intero "*discorso della montagna*". Un paragone carico di colori palestinesi e di reminiscenze veterotestamentarie che ci aiutano a catturare le condizioni necessarie perché la vita cristiana possa risultare una costruzione solida e non un semplice pio desiderio velleitario. La prima condizione è la necessità di appoggiarsi a Cristo, la «*roccia che accompagna*» commenta San Paolo in una sua Lettera (cfr. 1Cor 10, 4), che è il solo modo per sottrarre noi stessi all'endemica fragilità della vita. In secondo luogo bisogna essere capaci di passare dalle parole ai fatti. Non c'è vera fede senza impegno morale. Perché la fede abiti e cresca in noi servono, insieme, ascolto attento, pratica e perseveranza.

Mi sembra di poter scorgere in questi elementi l'eco di alcune parole chiave, care al linguaggio e allo stile d'azione della Caritas, che sono maturate nei quasi quarant'anni del suo servizio nelle Chiese italiane.

a) Anzitutto la "*pedagogia dei fatti*", ovvero la capacità non solo di far parlare le azioni ma anche, e soprattutto, di educare facendo. I fatti sono conseguenti al buon ascolto della volontà divina espressa nelle varie forme dei segni dei tempi e nel tesoro della Parola. Imparo facendo, come cresco crescendo. Non ci può essere un momento in cui apprendo e mi preparo e uno successivo in cui vivo. Perciò il discernimento deve proprio servire a individuare quali siano i *fatti di Vangelo* che servono alla costruzione delle persone e delle comunità, ma anche quali siano le condizioni perché questi fatti abbiano un carattere educativo. Mi viene spontaneo ripensare, ad esempio, al ruolo di questo impegno educativo per tanti giovani ai tempi dell'obiezione di coscienza e, attualmente, nella scelta del servizio civile con seri cammini che mirano alla costruzione di un'autentica maturità delle persone.

b) Ma c'è una seconda parola che desidero richiamare e che riguarda un impegno fondamentale da mettere in atto nei confronti degli altri. Questa parola è "*ascolto*". Essa è in linea con il brano evangelico odierno. Se la carità è il modo alto della relazione non è possibile prescindere dall'impegno di creare nelle nostre comunità cristiane uno stile di *ascolto diffuso*, capace di dare sostanza e visibilità al «*cuore che vede*», come ha definito il nucleo personale della carità il Santo Padre Benedetto XVI nella *Deus caritas est* (n. 31). Un ascolto che si situa nella linea dell'obbedienza a un progetto di Dio sulle persone, non in quella della semplice informazione. Un

ascolto che cambia la vita nostra, delle nostre comunità, delle famiglie. Un ascolto pedagogico che fa crescere, e in qualche modo diventa terapeutico perché porta a strade di guarigione. Nella difficile stagione che stiamo vivendo un po' in tutta Italia dobbiamo avere il coraggio di riscoprire *"il saper ascoltare"* come prima forma di servizio della carità. È vero che molti ci chiedono un aiuto materiale per arrivare a fine mese, per ritrovare un lavoro perduto, per mantenere oneri ed impegni di varia natura, per non cadere in depressione e disperazione. Ma dentro a queste richieste c'è un forte grido di chi chiede vicinanza e non abbandono. Parafrasando una frase biblica, potremmo dire che le persone più vulnerabili e soprattutto i poveri ci dicono: *«Fermati e ascolta»*.

c) Una terza parola chiave che mi piace richiamare alla vostra attenzione è *"animazione"*. Penso che proprio l'impegno di suscitare voglia di scuotersi da un certo torpore e mettersi in cammino – che è prioritario per la Caritas – sia strumento efficace per produrre quel passaggio dal dire al fare che ci ha ricordato Matteo. Animare una comunità o delle persone significa produrre movimento da una situazione di fatto a una maggiore vicinanza al dover essere della vita cristiana impregnata di carità. Animare per agevolare il passaggio a una vita vera, per far sì che le nostre comunità amino davvero e non solo sappiano di dover amare. È un compito di ogni operatore pastorale e, specificamente dell'*animatore* Caritas (come siete ormai soliti definire il "volontario" che si mette a disposizione per il progetto Caritas). L'animatore è colui che sa come si aiuta a costruire la casa sulla roccia, che riporta il *"discorso della montagna"* nei suoi atteggiamenti, che discerne continuamente per evitare di poggiare sulla fragile sabbia qualsiasi scelta di vita cristiana.

d) E, infine, l'ultima parola che vorrei sottolineare è *"comunità"*. Davvero il futuro ci chiede di approfondire il valore comunitario della testimonianza di carità. In una società orientata all'individualismo e all'indifferenza occorrono comunità di uomini e donne che insieme si sforzano di passare dal dire al fare. Accanto a singoli profeti serve anche la presenza di intere comunità profetiche che sappiano mostrare nella concretezza la fedeltà alla Roccia, sulla quale sono ancorate. Il discernimento di cui avete discusso abbondantemente in questi giorni coinvolge proprio le comunità, le aiuta a diventare più radicate nella comunione, le indirizza in una strada comune capace di offrire al mondo la testimonianza dell'autentica carità cristiana. Come Vescovo sento il dovere di spronarvi a continuare con costanza, coraggio, fiducia e pazienza in questo vostro impegno per costruire comunità che sappiano intercettare i problemi delle persone, anche di quelle non credenti, con l'unico linguaggio che tutti comprendono: quello dell'amore.

Le folle restavano stupite per l'autorità con cui Gesù parlava. Le parole del Signore devono risuonare per ciascuno di noi come un appello personale, coinvolgente, di fronte al quale non è possibile sottrarsi. Parole che si impongono per la loro forza divina. Lasciamoci afferrare da queste parole e chiediamo l'aiuto alla Vergine Maria – che a Torino veneriamo sotto il titolo di Consolata – per trasformarle in *"opere di carità"*.

Omelia in Cattedrale nella festa del Patrono di Torino

Seguire la strada della verità e della giustizia

Mercoledì 24 giugno, solennità titolare della Basilica Cattedrale e festa patronale di Torino, il Cardinale Arcivescovo ha presieduto nella chiesa madre della Città la Concelebrazione Eucaristica, anche quest'anno molto partecipata da una folla di fedeli torinesi, con la presenza delle massime autorità della Città, della Provincia e della Regione. A lui si sono uniti Mons. Vescovo Ausiliare e il Vescovo di Bururi (Burundi) Mons. Venant Bacinoni, i Canonici del Capitolo Metropolitano e del Capitolo della SS.ma Trinità con altri sacerdoti. Nel pomeriggio il Cardinale Arcivescovo, secondo la consuetudine, ha presieduto i secondi Vespri della solennità con il Capitolo Metropolitano. Questo il testo dell'omelia di Sua Eminenza nella Concelebrazione:

Premessa

a) Questa è la decima volta che ho la gioia di incontrarmi con voi per la celebrazione della solennità del nostro Santo Patrono, San Giovanni Battista. Per me è un'occasione unica nel suo genere, non solo per incontrare moltissimi fedeli che partecipano a questa Eucaristia, ma anche per vedere presenti tutte le Autorità civili e militari, alle quali desidero rendere omaggio ringraziando per la presenza e nello stesso tempo offrendo loro e a tutti i presenti un messaggio che, come vostro Arcivescovo, sento di dovere rivolgere in questa giornata a tutta la città di Torino.

b) La celebrazione della Festa del Patrono non può ridursi a semplice coreografia, come purtroppo vedo sottolineare da certi giornali, dove l'aspetto religioso è ignorato e perfino accostato ad antichi riti ancestrali che nulla hanno da spartire con la fede. Mi pare invece doveroso ribadire che da questa Festa dobbiamo sentirci stimolati a metterci in discussione nei confronti del problema di Dio e con le verità che Egli ci ha rivelato, specialmente per mezzo di Gesù Cristo.

Considero un atto di coerenza con la nostra presenza qui l'accettare di mettere le nostre persone a confronto con i valori proposti dalla fede cattolica, evitando il rischio di chiudere la riflessione e la ricerca illudendoci di aver trovato un significato compiuto alla nostra vita escludendo le risposte che Dio offre alle nostre persone sui più gravi interrogativi dell'esistenza umana, sui quali, per dirla con Norberto Bobbio, la nostra sola ragione non arriva a dare risposte convincenti e si sente inadeguata.

c) Senza forzature nei riguardi della libertà di ciascuno desidero dirvi che, come credente e vostro Vescovo, sento affascinante il compito che il Signore mi affida di sottolineare che sono vere e consolanti per tutti, anche se non ci pensiamo, queste parole di Dio che abbiamo sentito dal Profeta Isaia: *«Il Signore dal seno materno mi ha chiamato, fin dal grembo di mia madre ha pronunciato il mio nome»* (49, 1). Non siamo perciò al mondo per caso, ma perché voluti da una precisa e personale scelta d'amore di Dio Padre, che ha quindi su ciascuno di noi un suo progetto specifico finalizzato alla salvezza

eterna, alla quale facciamo bene a fare un pensierino, perché nessuno di noi rimarrà qui per sempre.

1. Il Patrono ci ricorda una storia di fede

Non è pensabile che i nostri padri abbiano scelto Giovanni Battista come Patrono della nostra Città senza un motivo. Egli è considerato l'anello di congiunzione tra l'Antico e il Nuovo Testamento, perché a Lui è stato affidato il compito di indicare la Persona di Gesù già presente nel mondo come il Messia atteso da secoli, per cui quanti desiderano misericordia e salvezza non la devono cercare da altri, ma soltanto da Lui, unico e vero Salvatore. Diceva infatti Giovanni alle folle: *«Io non sono il Cristo. ... In mezzo a voi sta uno che voi non conoscete, colui che viene dopo di me: a lui io non sono degno di slegare il laccio del sandalo»* (Gv 1, 20. 26-27). E un giorno *«fissando lo sguardo su Gesù che passava, disse: "Ecco l'Agnello di Dio!"»* (Gv 1, 36). Perciò è Lui che toglie il peccato del mondo, è a Lui che dovete guardare, è Lui che dovete seguire. Di qui si comprende perché i nostri padri hanno scelto questo Patrono, che è la stessa ragione per la quale noi ora siamo qui. Giovanni ci indica l'orientamento da dare alla nostra vita: guardare a Gesù e camminare dietro di Lui.

2. Giovanni Battista voce profetica

Quando nacque il Battista, vedendo i segni e i prodigi che hanno accompagnato questo evento, la gente si domandava: *«Che sarà mai questo bambino?»* (Lc 1, 66). Che cosa Dio vuole comunicare attraverso questa persona, che fin dalla nascita si presenta circondata da eventi così prodigiosi?

La risposta la troviamo nel Vangelo stesso: questo bambino sarà un "Profeta". Suo padre Zaccaria nel suo famoso cantico, il "Benedictus", dirà di questo suo figlio: *«E tu, bambino, sarai chiamato profeta dell'Altissimo perché andrai innanzi al Signore a preparargli le strade»* (Lc 1, 76). E Gesù stesso dirà di Lui: *«Che cosa siete andati a vedere nel deserto? Una canna sbattuta dal vento? ... Ebbene, che cosa siete andati a vedere? Un profeta? Sì, io vi dico, anzi, più che un profeta»* (Lc 7, 24. 26). *«Egli era la lampada che arde e risplende, e voi solo per un momento avete voluto rallegrarvi alla sua luce»* (Gv 5, 35).

Giovanni, come lampada splendente, ha avuto il compito di rendere testimonianza alla verità su Gesù, come Messia e Figlio di Dio. Oggi molti di noi stanno per troppo poco tempo sotto questa luce e continuano a non riconoscere l'esistenza e l'amore del Signore, anche se non mancano coraggiosi testimoni della fede impegnati nei più diversi ambiti di vita.

3. Torino davanti al Patrono-Profeta

Noi desideriamo essere raggiunti dalla luce soprannaturale del nostro Patrono e ascoltare la sua voce profetica. Profeta è colui che parla a nome del

Signore, per cui le sue parole sono importanti perché vengono dal Signore. Ascoltiamo perciò il suo messaggio attualizzato sull'oggi della nostra Città. Chi è Giovanni Battista per noi, oggi?

a) Profeta di verità

- Verità su Dio e sul suo Figlio Gesù, del quale un giorno rese questa testimonianza: *«Io non lo conoscevo, ma proprio chi mi ha inviato a battezzare nell'acqua mi disse: "Colui sul quale vedrai discendere e rimanere lo Spirito, è Lui che battezza nello Spirito Santo". E io ho visto e ho testimoniato che questi è il Figlio di Dio»* (Gv 1, 33-34).

- Verità sull'uomo, su di noi e sui veri valori della nostra esistenza, che vanno oltre la storia terrena.

- Verità sull'intera vita sociale che deve procedere fondata sulla solidarietà, facendosi carico dei problemi di tutti. Un giorno *«le folle lo interrogavano: "Che cosa dobbiamo fare?". Rispondeva loro: "Chi ha due tuniche ne dia a chi non ne ha, e chi ha da mangiare faccia altrettanto"»* (Lc 3, 10-11).

b) Profeta di giustizia

- Sfida i potenti del suo tempo negando loro il diritto di fare qualunque scelta in base alle loro idee personali, dimenticando il dovere di cercare il bene comune. Su tutti incombe il dovere di fare solamente quello che è giusto.

- Difende la stabilità e santità della famiglia e non teme di affrontare il re Erode dicendogli apertamente: *«Non ti è lecito tenere con te la moglie di tuo fratello»* (Mc 6, 18).

- E infine subisce la vendetta di Erodiade, muore decapitato pagando così un prezzo altissimo per il coraggio dimostrato nel condannare un grave disordine morale.

c) Profeta di speranza per la nostra Città

Sono sicuro che il nostro Patrono protegge la nostra Città, ma vuole che ciascuno faccia la sua parte. Nessuno può lavarsi le mani in modo pilatesco e, di fronte alla grave situazione di crisi che ci sovrasta, dire: *«Non tocca a me»*. Anche Caino cercò di scusarsi di fronte a Dio che gli chiedeva conto dell'uccisione di Abele: *«Sono forse io il custode di mio fratello?»* (Gen 4, 9).

Tutti dobbiamo fare la nostra parte senza delegare ad altri le nostre responsabilità.

Stiamo vivendo una fase difficile della nostra storia sotto molti aspetti:

- si allarga sempre più una situazione di reale povertà per molte persone e famiglie. Questo richiede solidarietà, ma anche una capacità di lettura obiettiva delle cause per rimuovere le situazioni che hanno creato tante ingiustizie. La giustizia viene prima della carità. La Chiesa di Torino è in prima linea, come sempre, sul versante della carità, ma quando la povertà è frutto di ingiustizia allora le Istituzioni civili, governative, imprenditoriali, sindacali, ed ora in particolare gli Istituti bancari, devono non solo rimbocarsi le maniche senza perdere tempo, ma anche fare un serio esame di coscienza per verificare se non si sia permesso che gli interessi di parte prevalessero sul bene comune;

- la crisi che sta strozzando il mondo del lavoro, soprattutto manifatturiero, e che mette in grave difficoltà intere famiglie togliendo speranza per progettare il futuro a molti giovani, richiede interventi urgenti e responsabili non solo per rilanciare le grandi, medie e piccole imprese, ma anche per garantire a tutti, compresi i molti lavoratori precari che hanno perso il lavoro, qualche forma di sostegno economico attraverso l'allargamento della possibilità di usufruire dell'aiuto degli ammortizzatori sociali;

- chi ha avuto dai cittadini investiture politiche ad ogni livello deve sentirsi in prima linea per superare questa autentica calamità. La politica deve essere considerata una missione, non una sistemazione. Chiedo a quanti fanno la scelta dell'impegno politico di vivere questo impegno non finalizzato a convenienze personali, di questo o quello schieramento, ma come un vero servizio per il bene di tutta la collettività;

- questo è il momento di rilanciare la speranza. Torino ha già dimostrato altre volte di essere città "laboratorio", capace di contribuire in modo importante alla ripartenza dell'Italia, ma questo a condizione che tutte le parti sociali si accordino per cercare convergenze più che contrapposizioni, abbandonando ogni preclusione ideologica.

Siamo qui a pregare. Tutti dovremmo riconoscere con umiltà e sincerità che sempre, ma soprattutto in questo periodo, abbiamo bisogno dell'aiuto di Dio. La nostra è una Città ricca di fede. Il mio pensiero, sostenuto da fiducia e preghiera, va in questo momento a tutte le persone che vivono una situazione di buio spirituale o di dubbio, anche se sono convinto che in tutti rimane una certa ricerca di Dio, che mai ci abbandona lungo la strada della vita. L'umiltà di riconoscere i nostri limiti ed aprirci perciò all'ascolto del Signore, accettando le regole di vita che Egli ci propone, è l'unica condizione perché l'amore e la giustizia trionfino su ogni forma di egoismo.

Conclusione

Pensando a Giovanni Battista, alla sua nascita e alla sua morte, si potrebbe fare un accostamento fra le due esperienze che alla fine della sua vita si sono in un certo senso sincronizzate: *la danza e il martirio*. Ci sono persone che vorrebbero interpretare l'esistenza come una perenne danza di divertimento illimitato, mentre molti devono fare i conti con la sofferenza, le croci e prove anche gravi. Penso soprattutto ai tanti giovani che si illudono che notti intere dedicate al divertimento, spesso misto a disordini di ogni genere, diano un valore in più alle loro persone. Nessuno si creda al di sopra delle regole, come ha fatto Erode, perché così si finisce col preferire su un vassoio la testa di un Profeta piuttosto che riconoscere le proprie miserie morali. San Giovanni ci chiede oggi di riflettere se non sia il momento di cambiare certi nostri stili di vita, che la stessa crisi economica ci spinge a progettare con una maggiore sobrietà e solidarietà.

Il mio atto di amore per Torino, che oggi rinnovo con grande sincerità, è l'impegno personale che metto ogni giorno per portare con la mia preghiera e la mia azione pastorale quel supplemento d'anima senza la quale non arriveremo mai a vivere nella giustizia e nella pace. Buona festa a tutti!

Celebrazione in Cattedrale per la chiusura dell'Anno Paolino.

Apertura a Dio che si rivela

Nel pomeriggio di venerdì 26 giugno, il Cardinale Arcivescovo ha presieduto nella Basilica Cattedrale una Concelebrazione Eucaristica con i figli e le figlie spirituali del Beato Giacomo Alberione a conclusione dell'Anno Paolino. Al termine della Celebrazione i presenti hanno recitato coralmente la preghiera che Sua Eminenza aveva composto per l'occasione. Questo il testo degli interventi di Sua Eminenza:

Introduzione

Carissimi, celebriamo questa Eucaristia alla conclusione dell'Anno dedicato a San Paolo, che il Santo Padre aveva indetto per ricordare i duemila anni della nascita dell'Apostolo delle Genti. Partecipano alla Celebrazione molte persone consacrate, in particolare Paolini, figli spirituali della Congregazione di San Paolo fondata da don Alberione. L'Anno Paolino è stato un anno durante il quale tante iniziative nella Chiesa sono state realizzate, tre le quali molti pellegrinaggi nell'attuale Turchia, dove San Paolo ha vissuto, molti Convegni sono stati fatti – ricordo quello organizzato dalla nostra Facoltà Teologica – e anche incontri di preghiera per meditare sulla sua figura e sul suo insegnamento.

Dobbiamo quindi ringraziare il Signore per i doni ricevuti dalla Chiesa in questo Anno che si sovrappone per alcuni giorni all'Anno Sacerdotale che abbiamo iniziato la scorsa settimana.

Iniziamo la Celebrazione riconoscendo i nostri peccati.

Omelia

Carissimi, all'inizio della mia riflessione, che certamente non è una presentazione completa della figura di San Paolo e dell'opera di evangelizzazione che lui ha svolto secondo il mandato che il Signore Gesù gli aveva affidato, vorrei comunicarvi la mia intenzione che è quella di aiutare ad innamorarci di più di Gesù Cristo e ad amare di più la Chiesa, proprio prendendo spunto dall'insegnamento di San Paolo. Vorrei però anche suscitare quello slancio missionario che ha veramente segnato, marcato tutta l'opera di Paolo, perché l'impressione che ho oggi a riguardo della nostra vita sociale, e anche all'interno della Chiesa, è che forse il coraggio di annunciare il Vangelo stia un po' diminuendo: le caratteristiche principali della nostra fede non sono più conosciute e tanti principi fondamentali della morale cristiana non vengono più insegnati e di conseguenza non sono più conosciuti e osservati. Soprattutto il nostro nuovo slancio missionario deve partire da una nostra maggior santità di vita.

L'Eucaristia che stiamo celebrando ci mette a confronto con la Parola di Dio che abbiamo ascoltato, con la testimonianza di vita che questo grande Apo-

stolo ci ha donato, ed è anche occasione per esprimere la nostra stima e riconoscenza verso la Famiglia religiosa paolina per il grande bene che, da quando il Beato Alberione l'ha fondata, ha fatto, sta facendo e farà nella Chiesa.

Il testo di Isaia che abbiamo ascoltato nella prima Lettura si riferiva al Profeta, ma possiamo accostarlo all'Apostolo Paolo per la missione che ha svolto, perché è stato reso dal Signore «*luce delle nazioni*», anche quando ha richiamato le sue comunità ad essere fedeli all'insegnamento che avevano ricevuto e alla scelta che avevano fatto di essere cristiane. Anche nel nostro tempo, se non siamo accorti, i messaggi che vengono offerti alle persone sono soprattutto di carattere materialista e la prospettiva spirituale viene dimenticata se non addirittura cancellata.

Questa sera però vogliamo ringraziare il Signore innanzi tutto per la *maturità umana* di San Paolo. La sua personalità dal punto di vista umano testimonia una grande forza, ma soprattutto un'eccezionale coerenza, perché San Paolo quando perseguitava i cristiani lo faceva perché era un ebreo convinto

PREGHIERA A SAN PAOLO

O grande Apostolo delle genti, San Paolo, noi guardiamo ammirati all'azione della grazia di Dio nella tua vita e come tu, da persecutore dei cristiani, dopo l'incontro di Gesù sei diventato uno "*strumento eletto*" per portare il Vangelo al mondo intero. Da quel momento tutto è cambiato nella tua vita: quello che prima era importante l'hai considerato una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Gesù Cristo.

Intercedi ora per tutta la Chiesa e trasmetti anche a noi il tuo ardore missionario così che possiamo essere messaggeri credibili e coraggiosi dell'unica Verità che salva, che è il Signore Gesù, anche a costo di subire persecuzioni, derisioni e contrasti, come è avvenuto per te. Nessun evento contrario è riuscito a fermarti nel tuo zelo di diffondere la Parola di Dio che, come tu hai detto, «*non è incatenata*» (2 Tm 2, 9), per cui nessuno può oscurarla.

Aiutaci a vivere il nostro impegno di annuncio e testimonianza con la certezza che «*nulla ci potrà mai separare dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore*» (Rm 8, 39). Mantienici perseveranti nell'amore di Cristo, così che anche a noi sia concesso di poter dire, alla fine della vita, queste tue consolanti parole: «*Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa, ho conservato la fede*» (2Tm 4, 7).

Amen.

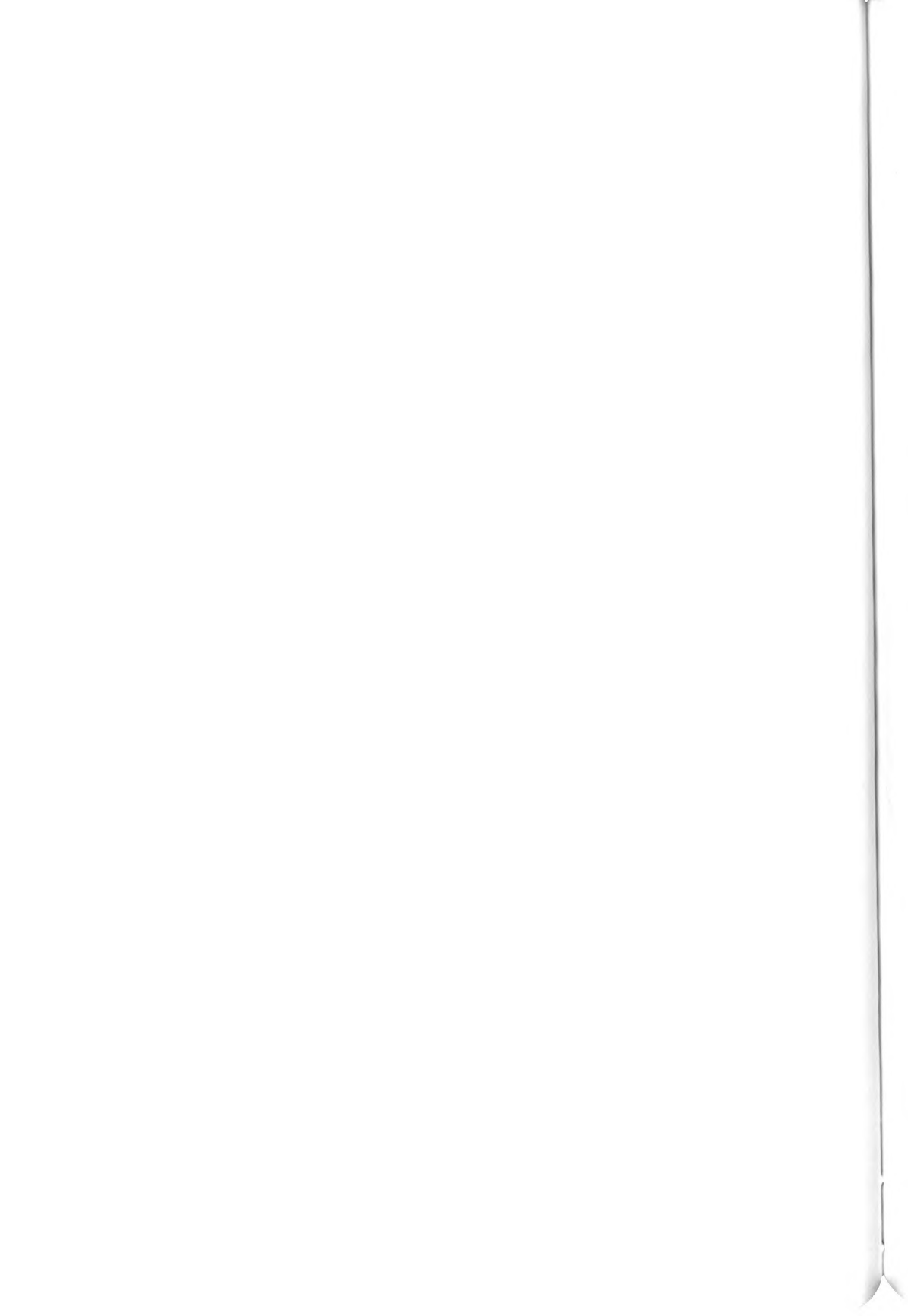
✠ **Severino Card. Poletto**
Arcivescovo Metropolitano di Torino

e quindi combatteva i discepoli del Signore. Ma quando, come è stato proclamato nella seconda Lettura, Dio, che fin dal seno materno lo aveva chiamato, gli ha manifestato il suo Figlio Gesù, «*subito*» Paolo ha cambiato completamente vita, si è fatto battezzare e ha iniziato ad annunciare il Vangelo.

Un'altra caratteristica che arricchisce la grande personalità di San Paolo è quella di *essere sempre aperto al "nuovo"*, alla nuova Rivelazione di Dio, ad una più approfondita conoscenza del disegno di salvezza del Signore. Il popolo d'Israele vive alla luce delle promesse fatte da Dio ad Abramo, ma non riesce a riconoscere il Messia che è venuto nel mondo e quindi non comprende la Risurrezione del Signore come il fatto straordinario che ha cambiato radicalmente la storia dell'umanità. Paolo invece, incontrando Gesù sulla via di Damasco, dimostra questa apertura a Dio che si rivela e si interroga su cosa è meglio fare. La sua vita è subito pronta, disponibile a svolgere la nuova missione.

La terza caratteristica che vorrei sottolineare, anche se è nota a tutti e più qualifica la figura di questo grande Apostolo, è il suo straordinario *slancio missionario* come evangelizzatore. Il Libro degli Atti degli Apostoli è inteso dal racconto di ciò che San Paolo ha fatto nei suoi viaggi per fondare nuove comunità cristiane, per portare Gesù Cristo, parlando con le persone nei diversi luoghi dove si incontravano. Ogni occasione era buona per San Paolo perché Cristo fosse annunziato, anche quando incontrava delle ribellioni o veniva messo in catene. Nulla riusciva a fermarlo nella sua opera di evangelizzatore e lui ha sempre pagato di persona per ciò che ha fatto con grande zelo per annunciare il Signore.

San Paolo ha concluso la sua vita con il martirio perché è stato coerente fino alla fine ed incoraggia anche noi a essere coerenti nella nostra vita di fede, pregando, andando a Messa, approfondendo la Parola di Dio, ma anche comportandoci da cristiani per realizzare il progetto di Dio nella famiglia, nel lavoro, nel divertimento, nella vita sociale, nella politica, in ogni nostro ambiente, per poter dire come Paolo, quando il Signore ci chiamerà davanti a Lui: «Anch'io non mi sono mai tirato indietro dalle mie responsabilità».



Curia Metropolitana

CANCELLERIA

Ordinazione presbiterale

Il Cardinale Arcivescovo, in data 13 giugno 2009, nella Basilica Cattedrale Metropolitana di S. Giovanni Battista in Torino, ha conferito l'Ordinazione presbiterale al seguente diacono appartenente al Clero diocesano di Torino:

BARBERO Giuseppe, nato in Chivasso il 10-6-1975.

Termine di ufficio

ADRIANASOLO don Sata Peterson Jean Noël – del Clero diocesano di Ambatondrazaka –, nato in Mahitsy (Madagascar) il 25-12-1973, ordinato il 28-6-2003, ha terminato in data 24 giugno 2009 l'ufficio di collaboratore parrocchiale nella parrocchia S. Maria e S. Giovanni Evangelista in Caselle Torinese ed è rientrato nella sua Diocesi.

MICHIELI don Gino, nato in Loreggia (PD) il 23-12-1944, ordinato il 14-5-1989, ha terminato in data 30 giugno 2009 l'ufficio di collaboratore parrocchiale nella parrocchia S. Remigio Vescovo in Torino.

VALINOTTO don Mario, nato in Pancalieri il 23-5-1943, ordinato il 4-4-1970, ha terminato in data 30 giugno 2009 l'ufficio di assistente religioso presso l'Ospedale Maria Vittoria in Torino.

Nomina

MONDINO can. Giovanni, nato in Cervere (CN) il 29-9-1946, ordinato il 29-6-1970, è stato nominato in data 8 giugno 2009 amministratore parrocchiale della parrocchia S. Giovanni Battista in Valgioie, vacante per la morte del parroco don Giovanni Gili.

SACERDOTI DIOCESANI DEFUNTI

GILI don Giovanni.

È deceduto in Coazze, nella frazione Indritto, l'8 giugno 2009 all'età di 65 anni, dopo quasi 40 di ministero sacerdotale.

Nato in Villastellone il 15 agosto 1943, quando il papà era già deceduto da alcuni mesi, dopo il normale curriculum nei Seminari diocesani di Giaveno e Rivoli aveva ricevuto l'Ordinazione presbiterale il 18 ottobre 1969 in Torino, nella chiesa di S. Giulia Vergine e Martire, dall'Arcivescovo Card. Michele Pellegrino.

Durante l'anno al Convitto Ecclesiastico, nei giorni festivi collaborò pastoralmente nella parrocchia S. Maria del Pino in Coazze, a cui di fatto era unita quella di S. Giacomo Apostolo nella frazione Indritto, e terminato il Convitto venne nominato vicario cooperatore in ambedue, rimanendovi per tutta la vita. Nel 1988 gli fu anche affidata, come parroco, la parrocchia di S. Giovanni Battista in Valgioie.

La vita di don Gianni, che era stata profondamente segnata dalla dignitosa povertà della sua famiglia e dalle fatiche della mamma, aveva ricevuto una forte impronta nei due anni di stage – trascorsi con altri seminaristi – dedicandosi al lavoro come operaio e il suo inserirsi in una parrocchia sui monti di Coazze lo vide attento e coinvolto dalle necessità dei parrocchiani. L'annuncio del Vangelo è passato attraverso il lavoro disinteressato e generoso per abbattere materialmente le rocce, spianare terreni, aprire strade e unire tra loro le varie borgate. Ha restaurato chiese e piloni, ha portato l'acqua dove nessuno pensava di poterla fare arrivare, ... La gente attraverso tutto questo ha potuto scoprire, e tante volte anche accogliere, il messaggio squisitamente evangelico che sempre lo ha animato. Non tutti e non sempre lo hanno capito, anzi vi è stato chi gli ha mosso ingiuste e pesanti critiche che però non sono riuscite a fiaccare la tempra. Il suo incarnarsi nella concreta realtà della sua gente ebbe anche il riconoscimento del premio della fedeltà montanara da parte della Provincia di Torino e la nomina a cavaliere dell'Ordine al Merito della Repubblica italiana.

Don Gianni svolse un ministero davvero unico nel suo genere perché sapeva coniugare la fatica del duro lavoro manuale – la strada di oltre 6 chilometri che collega tra loro ben otto borgate montane è solo uno tra i tanti segni del suo impegno – con l'attenzione alle persone, accolte e ascoltate, seguite e orientate verso cammini di autentica vita cristiana. È davvero stato “un fratello, un amico e soprattutto un padre”, come gli aveva chiesto il Card. Balistrero nell'affidargli la parrocchia di Valgioie.

La malattia ha segnato pesantemente, non solo nell'ultimo tratto, la vita di questo sacerdote senza però fiaccare la determinazione, il sorriso mite e il carattere riservato e nell'imminenza della morte don Gianni ha voluto affidare a uno scritto – steso dal letto dell'ospedale – una serena e preziosa rilettura della sua vita, quasi un testamento spirituale.

Il suo corpo attende nella risurrezione nel Cimitero della frazione Indritto di Coazze.

BAUDRACCO don Giovanni.

È deceduto nell'Ospedale Cottolengo in Torino l'11 giugno 2009, all'età di 81 anni, dopo quasi 54 di ministero sacerdotale.

Nato in Barge (CN) il 2 febbraio 1928, dopo il normale curriculum nei Seminari diocesani di Giaveno, Chieri e Rivoli aveva ricevuto l'Ordinazione presbiterale il 29 giugno 1955, in Cattedrale, dall'Arcivescovo Card. Maurilio Fossati.

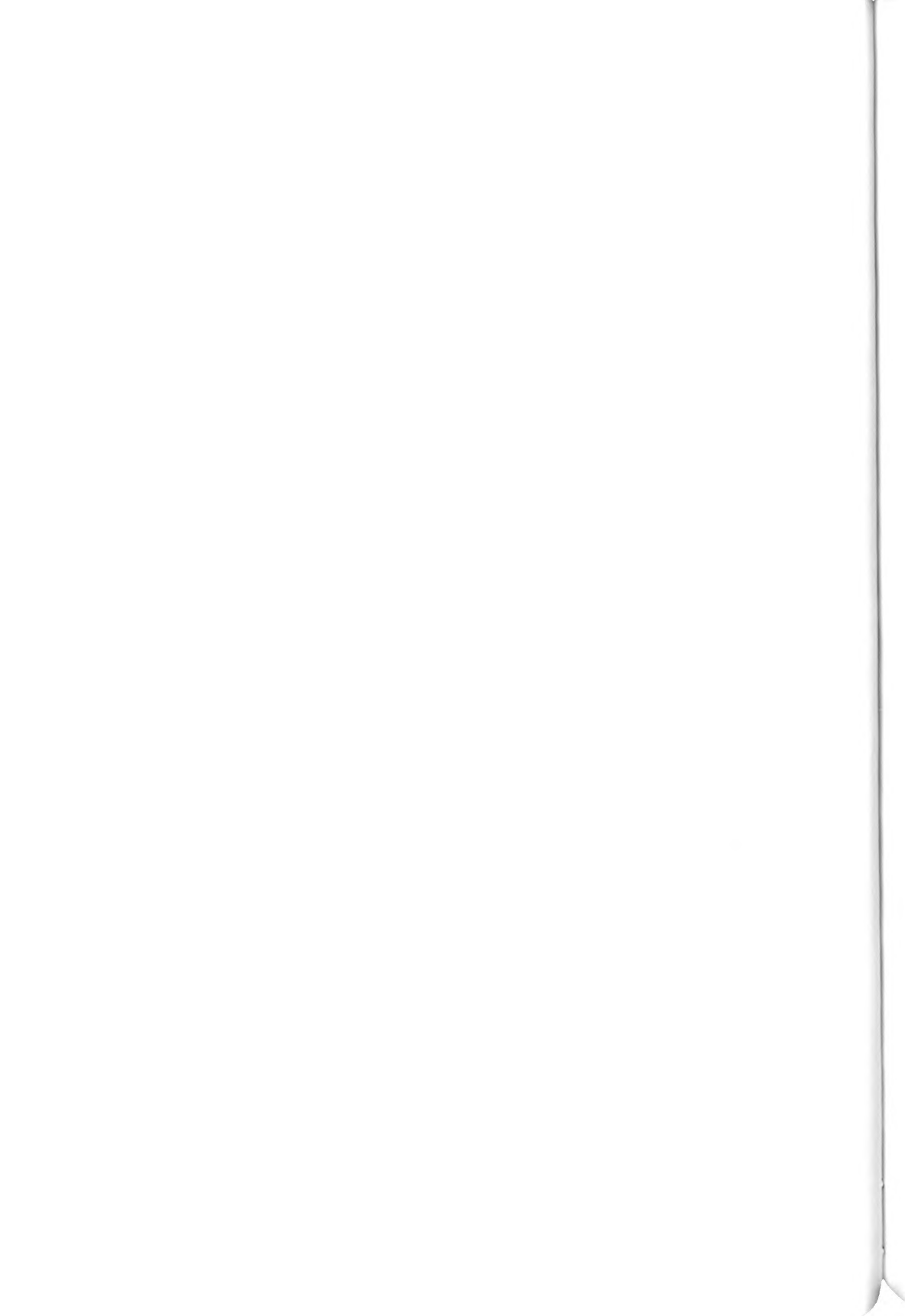
Durante l'anno del Convitto Ecclesiastico prestò servizio nei giorni festivi nella parrocchia di San Carlo Canavese, successivamente fu nominato vicario cooperatore e venne inviato a Villastellone, nel 1960 passò a Pino Torinese e nel 1962 a Moncalieri nella parrocchia S. Maria della Scala, dove rimase per sette anni. Poi fu trasferito a Torino nella parrocchia SS. Crocifisso e Madonna delle Lacrime, l'anno seguente passo a Nole. Nel 1969 fu nominato parroco: svolse questo ministero per dieci anni a Canischio e poi a Pertusio. Per molti anni fu anche insegnante di religione cattolica nelle scuole pubbliche a Moncalieri, Torino, Forno Canavese e Cuorgnè. Nel 1993, lasciata la responsabilità parrocchiale, venne nominato rettore del santuario della Madonna del Buon Rimedio in Villafranca Piemonte,

che dovette lasciare all'inizio del 1996 per motivi di salute, trasferendosi a Nichelino. Dall'autunno 2002 risiedeva presso la Casa del Clero "S. Pio X" in Torino.

Il desiderio di essere al servizio della Chiesa l'ha sempre accompagnato, insieme all'impegno come assistente spirituale in diverse colonie estive già prima dell'Ordinazione sacerdotale. Il santuario della Madonna della Misericordia in Valmala (CN) ha potuto godere per anni della sua collaborazione nei mesi estivi.

La malattia ha segnato pesantemente l'ultimo tratto di cammino di questo sacerdote, che ha saputo cogliere e offrire i disagi della sofferenza con spirito apostolico.

Il suo corpo attende la risurrezione nel Cimitero di Villafranca Piemonte.



Documentazione

In cammino verso il 50° Congresso Eucaristico Internazionale

(Dublino, 10-17 giugno 2012)

«L'Eucaristia: comunione con Cristo e tra di noi»

Durante l'Assemblea Plenaria della Conferenza Episcopale d'Irlanda, riunita martedì 9 giugno a Maynooth nel St. Patrick's College, il Presidente del Pontificio Comitato per i Congressi Eucaristici Internazionali ha tenuto una relazione sulla fisionomia dei Congressi Eucaristici tra storia e attualità, mentre l'Arcivescovo di Dublino ha presentato il tema del Congresso e il suo contesto.

Per opportuna documentazione, pubblichiamo il testo dei due interventi e l'elenco di tutti i Congressi Eucaristici Internazionali finora celebrati.

La fisionomia dei Congressi Eucaristici tra storia e attualità

I. LA FISIONOMIA DEI CONGRESSI EUCARISTICI

I Congressi Eucaristici, fin dal loro apparire nell'ultimo quarto dell'Ottocento, assunsero lo scopo di «far sempre più conoscere, amare e servire Nostro Signore Gesù Cristo nel Santissimo Sacramento dell'altare ... e di lavorare in tal modo ad estendere il suo regno sociale nel mondo» (*Regolamento generale del 1887*, art. 1). La radice storica dei Congressi sta, dunque, in questa duplice dimensione rappresentata dalla **“pietà eucaristica”** e dalla **“dimensione sociale dell'Eucaristia”**. Essa ha fecondato anche i Congressi Eucaristici internazionali, nazionali e diocesani che negli ultimi decenni hanno caratterizzato tante Chiese particolari.

1. Lo sviluppo della “pietà eucaristica”

L'Opera dei Congressi Eucaristici Internazionali nasce in Francia nel 1881, raccogliendo i frutti dell'apostolato eucaristico di San Pierre-Julien Eymard, *«apostolo dell'Eucaristia»* (1811-1868) e di altre eminenti figure come il Beato Antoine Chevrier (1826-1879), Léon Dupont (1797-1876) e mons. Gaston Adrian de Ségur (1820-1880). Il tutto attraverso l'intuizione e l'impegno della signorina Émilie-Marie Tamisier (1834-1910) il cui progetto di «pellegrinaggi eucaristici» si è trasformato progressivamente nei Congressi delle Opere Eucaristiche chiamati d'allora in poi «Congressi Eucaristici».

Subito posti a disposizione della Santa Sede, i Congressi Eucaristici Internazionali si caratterizzarono come manifestazioni pubbliche destinate a stimolare la fede dei cattolici nella «presenza reale», ad accrescere il loro zelo per la devozione all'Eucaristia fuori della Messa ed a proclamare la regalità sociale di Cristo contro il laicismo imperante.

Sarà proprio la devozione all'Eucaristia fuori della Messa a segnare quasi esclusivamente il movimento congressuale legato all'Eucaristia fino agli inizi del Novecento quando esso si impegnerà con forza, sotto la spinta di Pio X, a favore della Comunione frequente e della Prima Comunione ai fanciulli.

Sotto il Pontificato di Pio XI i Congressi Eucaristici raggiungono per la prima volta Paesi extraeuropei (Stati Uniti, Australia, America Latina, Asia, ...) intrecciando la pietà eucaristica con la dimensione missionaria della Chiesa.

A partire dal secondo dopoguerra, per l'interazione crescente tra Congressi Eucaristici e movimento del rinnovamento liturgico, il senso della "pietà eucaristica" si orienta definitivamente verso la Celebrazione. Il primo Congresso a beneficiare in modo significativo della simbiosi con il movimento liturgico è quello di Monaco del 1960. A partire da lì, grazie all'intuizione di Andreas Jungmann, i Congressi Eucaristici assumono ormai la fisionomia di una *Statio*, *Statio orbis* o *nationis*¹.

Negli ultimi decenni, grazie soprattutto all'opera del Concilio Vaticano II, la "pietà eucaristica" è stata ricentrata sulla Celebrazione diventando così l'atteggiamento dei fedeli che fanno della celebrazione dell'Eucaristia – sacramento pasquale del Cristo offerto perché il mondo abbia la vita – il centro della loro esistenza e la fonte della comunione ecclesiale. È in questo senso che anche il Rituale *De sacra Communione et de cultu mysteriorum eucharistici extra Missam* ha orientato in modo nuovo la "pietà eucaristica" dei Congressi: «*I Congressi Eucaristici, introdotti in tempi recenti nella vita della Chiesa come manifestazione tutta particolare del culto eucaristico, si devono considerare come una "statio" cioè una sosta d'impegno e di preghiera, a cui una comunità invita la Chiesa universale, o una Chiesa locale le altre Chiese della medesima regione o della stessa Nazione o del mondo intero, per approfondire insieme un qualche aspetto del mistero eucaristico e prestare ad esso un omaggio di pubblica venerazione, nel vincolo della carità e dell'unità*» (n. 105).

Per questo, un Congresso Eucaristico, già nella sua fase preparatoria, deve dare importanza

- «ad una **più intensa catechesi sull'Eucaristia**, specialmente in quanto mistero di Cristo vivente e operante nella Chiesa; tale catechesi sia adatta alla capacità recettiva dei vari ambienti;

- ad una **più attiva partecipazione alla sacra liturgia**, che promuova il religioso ascolto della Parola di Dio e il senso fraterno della comunità» (Ivi, 107).

Le indicazioni del Rituale precisano anche le modalità celebrative del Congresso:

- «la Celebrazione Eucaristica sia davvero il centro e il culmine di tutte le varie manifestazioni e forme di pietà;

- le celebrazioni della Parola di Dio, le sessioni di catechesi e le riunioni plenarie sian tutte ordinate a un approfondimento del tema proposto e a una più chiara esplicitazione degli aspetti pratici del tema stesso, per una loro realizzazione concreta;

- si predisponga un opportuno programma di riunioni di preghiera e di adorazione prolungata dinanzi al Santissimo esposto, in chiese determinate, particolarmente adatte a questo esercizio di pietà» (Ivi, 108).

Insomma, al centro del cammino di preparazione e della celebrazione del Congresso è posta ora la Celebrazione Eucaristica e tutti i gesti di culto che tradizionalmente caratterizzano questo avvenimento internazionale (adorazione fuori della Messa, processione, ...)

¹ Cfr. E. VECCHI, *La dimensione sociale dell'Eucaristia. Storia, radici e tradizione dei Congressi Eucaristici*, Pontanica 2004.

devono fare riferimento ad essa. A questo scopo, i Congressi Eucaristici hanno il delicato quanto decisivo compito di indicare nuove forme e nuove modalità di praticare l'adorazione eucaristica, che è indiscutibilmente il simbolo proprio del culto eucaristico della tradizione cattolica.

2. La "dimensione sociale" dell'Eucaristia

L'aspetto culturale dei Congressi Eucaristici si è sempre coniugato, fin dagli inizi, con la ricerca del "Regno sociale di Cristo", formula con la quale si tentava di aprire degli spazi pubblici per l'affermazione della fede e l'organizzazione di un laicato cattolico spesso mortificato, soprattutto in Francia, dall'anticlericalismo e dal laicismo.

Lo stesso Leone XIII benedisse l'Opera dei Congressi Eucaristici Internazionali e appoggiò la celebrazione di quelli nazionali (il primo si tenne in Italia, a Napoli, nel 1891) per dare un impulso efficace al risveglio religioso di fine secolo, recuperare le tematiche cristiane essenziali e gettare le fondamenta di una nuova presenza di ispirazione cristiana nella società riaprendo la strada all'impegno sociale dei cattolici spesso emarginati dall'imperante cultura laicista.

La copertura semantica della dizione "Regno sociale di Cristo" è oggi affidata alla cosiddetta "dimensione sociale" dell'Eucaristia e all'etica sociale che nasce dalla celebrazione fruttuosa di questo Sacramento. Il Corpo di Cristo dato per la vita del mondo è percepito come un invito ad operare all'avvento di un mondo nuovo.

Questo appello è stato pienamente espresso nei Congressi del post-Concilio, a cominciare da quelli di Bombay (1964), di Bogota (1968), di Filadelfia (1976).

Nella Chiesa d'oggi la dimensione sociale del Sacramento è coniugata soprattutto come:

- **persuasione che la Chiesa ha ricevuto nell'Eucaristia il codice genetico della sua identità**, il dono pieno che la pone di fronte al mondo come "Corpo di Cristo", "sacramento di salvezza". Da qui nasce la chiamata a trasformazioni non solo morali ed interiori, ma anche sociali e culturali. Per questo è giusto parlare di un vero e proprio *ethos* eucaristico. Per l'azione dello Spirito Santo, la santità dei doni eucaristici è nient'altro che l'epifania della santità di Dio, della santità della Chiesa e della santità dei cristiani rispetto a tutto ciò che è mondano;

- **orientamento di tutte le dimensioni della vita cristiana**, ivi comprese quelle sociali, **a partire dall'Eucaristia**, nel contesto dell'ecclesiologia conciliare e del corretto rapporto Chiesa-mondo secondo lo stile della "forma eucaristica" (*Sacramentum caritatis*, 70-83);

- **promozione della centralità e della dignità della persona**. Dinanzi al Signore della storia e del futuro del mondo, le sofferenze dei poveri, le vittime sempre più numerose dell'ingiustizia e tutti i dimenticati della terra non possono restare estranei alla celebrazione del mistero eucaristico che impegna i battezzati a operare per la giustizia e la trasformazione del mondo in maniera attiva e consapevole (cfr. *Messaggio del Sinodo dei Vescovi al Popolo di Dio*, 22 ottobre 2005).

3. La dimensione pastorale

Alla duplice dimensione dei Congressi (pietà eucaristica e impegno sociale) che la storia ci ha consegnato, bisogna oggi aggiungere la valenza pastorale di ogni *Statio* congressuale chiamata a rilanciare il legame profondo tra Eucaristia e Chiesa e ribadire il ruolo fondamentale di questo Sacramento nell'azione ecclesiale.

Se la Chiesa ha il suo principio e la sua forma nell'Eucaristia, l'Eucaristia deve ritenersi il principio e la forma ispiratrice dell'azione pastorale ecclesiale, di quella "nuova evangelizzazione" che è il marchio distintivo dell'agire della Chiesa in questi ultimi decenni.

II. IL SENSO DI UN CONGRESSO

La "*Statio orbis*" che la Chiesa in Irlanda – e Dublino in particolare – sta preparando, è un momento specifico del cammino della Chiesa universale, luogo del "convenire" pellegrinante dei fedeli da ogni parte della terra, *segno autentico di fede e di carità nella comunione* offerto dai credenti di questo Paese a tutta l'umanità. Essa chiama, anzitutto, a un rinnovamento permanente della vita eucaristica. Tale segno sarà tanto più efficace se si terrà presente quanto segue.

1. Il Congresso Eucaristico Internazionale chiama ad un rinnovamento permanente della vita eucaristica

Il Congresso Eucaristico Internazionale non è solamente una grande manifestazione di fede, un grande omaggio reso all'Eucaristia, ma è soprattutto una grazia di rinnovamento permanente della vita eucaristica di tutto il Popolo di Dio. In questo senso ci vengono in aiuto i documenti conciliari ed i recenti documenti del Magistero – l'Istruzione *De cultu mysterii eucharistici* (1967); la *Institutio generalis Missalis Romani* (1969 e 2000); il Rituale Romano *De sacra Communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam* (1973); la Lettera Enciclica *Ecclesia de Eucharistia* (2003); l'Istruzione *Redemptionis Sacramentum* (2004); la Lettera Apostolica *Mane nobiscum Domine* (2004) – fino all'ultimo Sinodo sull'Eucaristia e alla conseguente Esortazione Apostolica di Benedetto XVI *Sacramentum caritatis* in cui la Celebrazione Eucaristica con tutte le sue conseguenze ("spiritualità eucaristica", "forma eucaristica" della vita, "culto spirituale", ...) viene affidata al Popolo di Dio perché diventi realtà vitale.

2. Il Congresso Eucaristico Internazionale è al servizio al Popolo di Dio

Il Congresso Eucaristico Internazionale non è, dunque, solo un privilegio affidato a Dublino, ma piuttosto un servizio per il cammino del Popolo di Dio. La vita eucaristica non è un "di più", qualche cosa che resta a lato delle diverse attività che ogni Chiesa particolare è chiamata a svolgere, ma è la fonte e culmine della vita e dell'attività di tutti i battezzati.

3. Il Congresso Eucaristico Internazionale è uno spazio di formazione

In questo senso sarà utile ricordare che la celebrazione di un Congresso non si riduce alla sua settimana conclusiva ma si concretizza in un cammino almeno biennale di preparazione. Lì si approfondisce quanto poi si celebrerà nei giorni conclusivi. Per questo è necessario uno sforzo speciale di formazione dei pastori e dei fedeli attraverso tutti gli strumenti usuali della catechesi diocesana e parrocchiale, attraverso sussidi e contatti mirati, con l'aiuto dei *mass media*, affinché il Popolo di Dio sempre più si avvicini alla comprensione autentica del Sacramento dato per la vita del mondo.

Allo stesso modo anche la Settimana conclusiva dovrà assumere una forte valenza formativa con l'offerta di una catechesi solida, di testimonianze coinvolgenti e di celebrazioni esemplari dei divini misteri.

III. L'IMPATTO DEI CONGRESSI EUCARISTICI SULLA VITA ECCLESIALE

1. Nel 50° anniversario del Concilio Vaticano II

Ogni Congresso Eucaristico Internazionale ha un impatto profondo anche se non sempre misurabile sulla vita della Chiesa. Tanto più lo avrà il Congresso di Dublino, giubilare perché 50° della serie, che cade nell'anniversario (ancora una volta il cinquantesimo!) dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II. Si tratta perciò di fare memoria di un avvenimento ecclesiale che, in continuità con la tradizione della Chiesa, ha saputo accogliere le istanze positive della modernità vagliandole alla luce del Vangelo, al fine di annunciare la salvezza alle donne e agli uomini del nostro tempo.

Per questo il Congresso del 2012 può diventare, secondo la dimensione internazionale che gli è propria, uno strumento importante per promuovere una celebrazione esemplare e fruttuosa della Liturgia conciliare; una catechesi rinnovata intorno al mistero eucaristico e alle sue ricadute sociali, etiche e culturali; un culto sempre più autentico del Mistero della Fede, fonte e culmine della vita ecclesiale.

Al di là di questo anniversario particolare, i Congressi Eucaristici Internazionali hanno avuto un forte impatto sulla vita della Chiesa. Qui se ne ricordano alcuni aspetti storicamente misurabili.

2. Centralità della Celebrazione

Nella loro prima fase, dopo essere stati per i primi trent'anni i Congressi delle opere eucaristiche, cioè del culto eucaristico fuori della Messa e di tutte le attività culturali e associative ad esso legate, i Congressi Eucaristici hanno accompagnato gli sforzi del Magistero per un accesso sempre più ampio alla grazia del Sacramento. Così, al tempo di San Pio X, hanno sostenuto l'impegno per abbassare l'età di accesso alla Comunione dei fanciulli e hanno propagato la Comunione frequente. Nell'intervallo fra le due guerre mondiali hanno sostenuto l'impegno missionario della Chiesa radunandosi per la prima volta nei Continenti extra-europei e affermando la forza evangelizzatrice dell'Eucaristia.

A partire dal Congresso di Monaco di Baviera nel 1960 e dalla riflessione sviluppata nel Concilio Vaticano II, in una feconda simbiosi con il movimento liturgico, i Congressi Eucaristici hanno fatto progredire la conoscenza del Mistero Eucaristico. Si pensi al loro contributo per la comprensione della Comunione come partecipazione piena alla celebrazione dell'Eucaristia; la riscoperta dell'assemblea celebrante; l'approfondimento del rapporto tra la mensa della Parola e la mensa del Pane; l'accento sulla dimensione sociale del Sacramento, il rapporto dell'Eucaristia con gli altri Sacramenti, il rinnovamento del Culto eucaristico fuori della Messa, ...

Tra le altre sfide ancora da affrontare si ricorda qui la necessità di coinvolgere ed integrare sempre più nella vita liturgica e nel cammino della nuova evangelizzazione le forme di pietà popolare legate all'Eucaristia e le associazioni che, a vario titolo, dall'Eucaristia traggono ispirazione (movimenti per l'adorazione perpetua o notturna, le Confraternite del Ss.mo Sacramento, ...).

L'impegno per un costante approfondimento nella comprensione del mistero eucaristico continua anche con il prossimo evento di Dublino che avrà al suo centro il riferimento all'Eucaristia come mistero di comunione con Cristo e con i fratelli.

3. Eucaristia ed evangelizzazione

Storicamente misurabile è anche il rapporto tra Eucaristia ed evangelizzazione, che costituiscono due realtà inseparabili nell'essenza della Chiesa. E questo non solo nei Paesi

tradizionalmente destinatari dell'azione missionaria ma anche in quelli di antica evangelizzazione. Si pensi, per esempio, al Continente europeo dove i diversi Paesi segnati per secoli da una cultura cristiana sperimentano oggi una distanza progressiva dai valori della fede, un allontanamento dalle radici comuni del Cristianesimo e una frattura sempre più ampia tra Vangelo e cultura.

In questo senso l'inculturazione della fede è uno degli elementi costitutivi della nuova evangelizzazione con cui si intende riportare al centro la persona di Cristo e il suo Vangelo perché la Chiesa, fedele alla sua missione, continui a essere seme di futuro e di vita per l'umanità.

A questo fine i Congressi Eucaristici possono essere il luogo privilegiato per una migliore e più attenta articolazione tra Eucaristia ed evangelizzazione o, detto altrimenti, tra la convocazione della Chiesa che celebra il sacrificio eucaristico e la missione affidatale da Cristo stesso di annunciare il Vangelo del Regno. In questo senso bisognerà prestare attenzione affinché la convocazione del Popolo di Dio non diventi soltanto il presupposto per la sua prerogativa essenziale, cioè l'invio nel mondo. «È di per sé evidente che soltanto un Popolo di Dio, che si è lasciato radunare in unità e concordia, è in grado di convincere il mondo»².

La nuova evangelizzazione è stata e sarà una sfida permanente per i Congressi Eucaristici. L'annuncio del Vangelo e la celebrazione dell'Eucaristia, infatti, non solo fanno vivere la Chiesa ma costituiscono anche un segno visibile per la società multiculturale di oggi. Inoltre, Vangelo ed Eucaristia restano gli strumenti essenziali per portare la salvezza fino ai confini della terra.

4. Eucaristia, ecumenismo e dialogo interreligioso

Nei primi 37 Congressi Eucaristici Internazionali non si sono affrontati i temi dell'Ecumenismo e del dialogo interreligioso se si eccettua – ma solo in parte e con accenti assai differenti da quelli odierni – il Congresso di Gerusalemme del 1893. L'ora non era ancora giunta, ma è auspicabile che nei prossimi anni venga colto l'essenziale nesso tra Eucaristia e comunione delle Chiese. Se infatti, per sua stessa natura, l'Eucaristia manifesta e realizza la *forma Ecclesiae*, essa rappresenta non solo il fine ma anche la via e il mezzo per giungere alla comunione visibile tra le Chiese cristiane.

Fu a Monaco nel 1960 che le relazioni ecumeniche cominciarono a entrare a pieno titolo nei Congressi Eucaristici. I preparativi per il Concilio appena iniziati avevano condotto il Beato Giovanni XXIII a creare il Segretariato per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Da allora in poi, nella prospettiva ecclesiale del Vaticano II, il movimento verso l'unità dei cristiani divenne parte dei Congressi Eucaristici. Ad esso si è aggiunto, in tempi più recenti, il dialogo interreligioso che tanto spazio ha trovato nella Chiesa a partire dal primo incontro di Assisi voluto da Giovanni Paolo II nel 1986.

I rapporti ecumenici ed interreligiosi di ogni Congresso dipendono dalle caratteristiche del Paese, dall'ambiente socio-culturale e dalle circostanze in cui il Congresso si celebra. È interessante ricordare, per esempio, che l'introduzione delle nuove preghiere eucaristiche nel Messale Romano con le loro epiclesi di consacrazione ha favorito l'avvicinamento teologico con i fratelli ortodossi, così come l'attenzione data alla Parola di Dio nel culto cristiano ha condotto alla presenza ormai normale di rappresentanti delle Comunità ecclesiali riformate nei Congressi Eucaristici a partire dagli anni Settanta. Così, nelle conferenze congressuali, si pongono con libertà i problemi dei rapporti ecumenici in genere, compreso il problema della intercomunione.

In quanto ai rapporti interreligiosi si sono avute riflessioni particolari sul rapporto tra Cristianesimo Islam e religioni zoroastriane a Bombay nel 1964; a Nairobi nel 1985 Gio-

² G. LOHPINK, *Dio ha bisogno della Chiesa?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 78.

vanni Paolo II si è rivolto agli hindu e ai musulmani; a Seoul nel 1989 si sono realizzati incontri con buddhisti e confuciani.

Dopo la breve presentazione degli influssi più significativi dei Congressi Eucaristici nella vita della Chiesa, si comprende ancor di più che la ricchezza del mistero eucaristico è inesauribile e che i Congressi Eucaristici Internazionali non sono fine a se stessi, ma un mezzo perché il mistero eucaristico sia sempre più conosciuto. L'Eucaristia celebrata è il grande tesoro della Chiesa.

✱ **Piero Marini**

Arcivescovo tit. di Martirano

Presidente del Pontificio Comitato
per i Congressi Eucaristici Internazionali

Il tema del 50° Congresso Eucaristico Internazionale e il suo contesto

Il contesto del 50° Congresso Eucaristico

Il 50° Congresso Eucaristico Internazionale avrà luogo nel 2012 nella città di Dublino, Irlanda. Nel 2012 si ricorderà anche il 50° anniversario dell'inaugurazione del Concilio Vaticano II che ha segnato un importante momento di rinnovamento e di approfondimento dell'insegnamento della Chiesa e della sua autocomprensione come "Corpo di Cristo" e "Popolo di Dio".

Sembra appropriato, dunque, che il Congresso Eucaristico del 2012 possa celebrare questo anniversario del Concilio Vaticano II e che il tema del Congresso sia un tema eucaristico che trova la sua fonte nei documenti del Concilio. L'evento potrà diventare un ulteriore contributo al processo di lettura del Concilio secondo i termini di una ermeneutica del rinnovamento piuttosto che di quella della discontinuità.

Nell'Eucaristia noi siamo invitati a un incontro personale con il Signore. Questo incontro apre il cammino per una nuova relazione e permette all'Eucaristia di assumere una missione sociale particolare. L'Eucaristia è pane *per la vita del mondo* (Gv 6, 51). È pane spezzato per la vita del mondo e mistero offerto al mondo. L'Eucaristia è il cibo della verità. Il Congresso potrebbe approfondire la comprensione della relazione tra la Chiesa e il mondo, uno degli argomenti chiave del Vaticano II.

Il tema proposto

Il tema che vorremmo proporre alla considerazione del Santo Padre è: ***L'Eucaristia: comunione con Cristo e tra di noi***. Questo tema ha le sue radici nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa dove si legge: «Partecipando realmente del corpo del Signore nella frazione del pane eucaristico, siamo elevati alla comunione con Lui e tra di noi: «Perché c'è un

solo pane, noi tutti non formiamo che un solo corpo, partecipando noi tutti di uno stesso pane» (1 Cor 10, 17). Così noi tutti diventiamo membri di quel corpo (cfr. 1 Cor 12, 27), «e siamo membri gli uni degli altri» (Rm 12, 5)» (*Lumen gentium*, 7).

L'ecclesiologia del Vaticano II è una ecclesiologia di comunione. Commentando questo dato, Giovanni Paolo II, in un discorso alla Curia Romana nel 1990, spiegava: «La "koinonia" è una dimensione che investe la costituzione stessa della Chiesa e riveste ogni sua espressione: dalla confessione della fede alla testimonianza della prassi, dalla trasmissione della dottrina all'articolazione delle strutture. A ragione, perciò, su di essa insiste l'insegnamento del Concilio Vaticano II, facendone l'idea ispiratrice e l'asse portante dei suoi Documenti. Si tratta di una comunione teologale e trinitaria di ogni fedele con il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, che si riversa effusivamente nella comunione dei credenti tra di loro, raccogliendoli in un popolo ... con un'essenziale dimensione visibile e sociale. La Chiesa appare così come l'universale comunione della carità (cfr. *Lumen gentium*, 23), fondata nella fede, nei Sacramenti e nell'ordine gerarchico, nella quale pastori e fedeli si alimentano personalmente e comunitariamente alle sorgenti della grazia, obbedendo allo Spirito del Signore, che è Spirito di verità e di amore» (*Discorso alla Curia Romana* [20 dicembre 1990]: AAS 83 [1991], 742).

Perché la scelta di questo tema?

Il Congresso Eucaristico vuole mettere in risalto «la centralità dell'Eucaristia nella vita della Chiesa e della sua missione *pro mundi vita*» (*Statuti*, 16). L'ecclesiologia di comunione realizza un legame importante tra la Chiesa e l'Eucaristia. La Chiesa è una comunione che trae la sua vita dall'Eucaristia (cfr. *Ecclesia de Eucharistia*). Questa comunione è realizzata attraverso la presenza reale del Signore ma anche attraverso la presenza di coloro che, pochi o molti, si radunano nel suo nome «all'unica mensa della Parola e del Pane di vita» (*Dies Domini*, 36) ed entrano in una comunione reale e personale con Gesù nell'Eucaristia che modella le loro vite.

In un mondo in cui molte forme sociali di comunità sono venute meno, la Chiesa non solo è comunione ma ha anche, come elemento essenziale della sua missione, il compito di proporre, costruire e sostenere forme di comunità: «L'Eucaristia domenicale, raccogliendo settimanalmente i cristiani come famiglia di Dio intorno alla mensa della Parola e del Pane di vita, è anche l'antidoto più naturale alla dispersione. Essa è il luogo privilegiato dove la comunione è costantemente annunciata e coltivata. Proprio attraverso la partecipazione eucaristica, il giorno del Signore diventa anche il giorno della Chiesa, che può svolgere così in modo efficace il suo ruolo di sacramento di unità» (*Novo Millennio ineunte*, 36; cfr. anche 43-45).

Noi speriamo che il tema: **L'Eucaristia: comunione con Cristo e tra di noi** contribuirà ad arricchire la comprensione dell'Eucaristia come vera e personale comunione con Gesù Cristo e a rinnovare la comprensione della Chiesa come comunità essenzialmente eucaristica.

Alcuni possibili sviluppi di questo tema

Questo tema può essere sviluppato secondo molteplici punti di vista al fine di contribuire ad una rinnovata comprensione della centralità dell'Eucaristia nella vita e nella missione della Chiesa. Eccone alcuni esempi.

Comunione con Cristo

Dio è una comunione di fede e di amore: Padre e Figlio e Spirito Santo. Noi siamo costantemente immersi in questa comunione di amore dall'azione di Dio attraverso l'invito offertoci dal suo Figlio e sostenuto dal lavoro dello Spirito Santo. Il sacramento del Batte-

simo, per mezzo del quale noi diventiamo membra del Corpo di Cristo, è «orientato verso l'Eucaristia» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1244) che completa la nostra iniziazione e ci inserisce nella Comunione con Cristo (cfr. *Lumen gentium*, 7; *Ad gentes*, 39). È Gesù che ci invita a partecipare all'Eucaristia, segno del suo amore. È la sua Parola che noi ascoltiamo nel Vangelo. È il suo Corpo e il suo Sangue che noi riceviamo. È nel suo nome che siamo inviati.

Comunione con gli altri

Noi entriamo in una profonda comunione di vita con il sacramento del Battesimo. Questa comunione è rafforzata e nutrita nell'Eucaristia (cfr. *Lumen gentium*, 7; *Ecclesia de Eucharistia*, 24; *Sacramentum caritatis*, 15 e 76; *Prima preghiera eucaristica della riconciliazione*). Non non siamo invitati alla mensa del Signore come singoli individui. Noi sediamo insieme quando ascoltiamo la sua Parola. Noi «condividiamo l'unico pane». Come i primi discepoli noi siamo mandati non da soli, ma insieme.

Eucaristia e sacerdozio ministeriale

L'Eucaristia occupa un posto centrale nella vita dei presbiteri ed è attraverso l'Eucaristia che «essi entrano in comunione con Cristo capo ed a questa comunione conducono le anime» (*Ad gentes*, 39). L'attività missionaria della Chiesa riguarda l'allargamento della comunione attraverso la costruzione, giorno dopo giorno, del corpo di Cristo.

Eucaristia e matrimonio cristiano

Il Sacramento del matrimonio è il segno effettivo e visibile dell'amore sacrificale di Cristo per la Chiesa. La partecipazione all'Eucaristia arricchisce il matrimonio cristiano e, nello stesso tempo, la fedeltà degli sposi cristiani arricchisce la partecipazione all'Eucaristia. Il matrimonio è una comunione di vita che, come l'Eucaristia, usa il linguaggio del corpo per realizzare pienamente il dono di sé (cfr. *Familiaris consortio*, 11, 13). Il matrimonio, come gli altri Sacramenti, è dato per la costruzione del corpo di Cristo ed è nutrito dall'Eucaristia.

La vita religiosa

I consacrati sono chiamati a vivere nella «comunione di uno stesso spirito, sull'esempio della Chiesa primitiva, in cui la moltitudine dei credenti era d'un cuore solo e di un'anima sola (cfr. *At* 4, 32) ... nutrita della dottrina del Vangelo, della santa liturgia e soprattutto dell'Eucaristia» (*Perfectae caritatis*, 15).

Eucaristia e Riconciliazione

Il peccato personale «comporta sempre anche una ferita all'interno della comunione ecclesiale, nella quale siamo inseriti grazie al Battesimo» (*Sacramentum caritatis*, 20). «Quelli che si accostano al sacramento della Penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a Lui; allo stesso tempo si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera» (*Lumen gentium*, 11). Nelle parole dell'assoluzione, al penitente è ricordato che Dio Padre di misericordia ha riconciliato il mondo a sé «con la morte e la risurrezione del suo Figlio».

Solidarietà cristiana

L'Eucaristia, compresa in termini di comunione, è il segno effettivo della solidarietà cristiana che promuove una efficace partecipazione. La solidarietà vede gli altri come il prossimo «da rendere partecipe, al pari di noi, del banchetto della vita, a cui tutti gli uomini sono

egualmente invitati da Dio» (*Sollicitudo rei socialis*, 39). All'interno di questo vasto campo ciascuno può esplorare come l'Eucaristia costituisce un valido fondamento per i principi chiave dell'insegnamento sociale cattolico, come l'universale destinazione dei beni, il diritto di partecipazione, la priorità del lavoro sul capitale e l'amore preferenziale per i poveri.

Il mondo della sofferenza

Il ministero della salute di Gesù è un servizio che permette a uomini e donne che sono stati marginalizzati dalla malattia di partecipare una volta di più alla vita della comunità. Questo rimane una sfida per la Chiesa sia a livello sociale che pastorale. «Benché dunque il mondo della sofferenza esista nella dispersione, al tempo stesso contiene in sé una singolare sfida *«alla comunione e alla solidarietà»* (*Salvifici doloris*, 8). Molti cattolici non possono, a causa della malattia o della fragilità della vecchiaia, partecipare fisicamente alla celebrazione dell'Eucaristia. È importante, sia per loro che per l'intera comunità, che essi non siano esclusi dalla comunione.

Comunione ed ecumenismo

Non potremo celebrare in verità la nostra comunione con Cristo alla mensa del Corpo del Signore senza essere consapevoli della nostra responsabilità per ricercare la piena comunione con coloro che hanno ricevuto «validamente il Battesimo» e «sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica» (*Unitatis redintegratio*, 3).

I fedeli defunti

L'Eucaristia è il segno effettivo della nostra comunione con i fedeli defunti (cfr. *Sacramentum caritatis*, 32). I fedeli defunti non solo soltanto dei morti per i quali versare lacrime «come fanno i pagani» (*1 Ts* 4, 13). Essi, poiché si sono nutriti dell'Eucaristia, vivono per sempre (cfr. *Gv* 6).

Comunione dei Santi

L'Eucaristia è «pegno della gloria futura» (*Sacrosanctum Concilium*, 47) per mezzo del quale riceviamo la vita eterna e siamo inseriti nella comunione dei santi che condividono il banchetto celeste (cfr. *Sacramentum caritatis*, 31). L'Eucaristia è il memoriale della morte e della risurrezione di Cristo. Per questo essa non si limita a riproporre un evento storico ma si volge anche verso il fine ultimo della nostra umanità. Il culto dei Santi, in questo tempo moderno, è venuto meno anche perché abbiamo perso il senso del fine ultimo verso il quale ogni vita umana è diretta.

✠ **Diarmuid Martin**

Arcivescovo Metropolitano di Dublino

I Congressi Eucaristici Internazionali *

1. Lille (Francia) 28-30 giugno 1881
2. Avignon (Francia) 13-17 settembre 1882
3. Liège (Belgio) 5-10 giugno 1883
4. Fribourg (Svizzera) 9-13 settembre 1885
5. Toulouse (Francia) 20-25 giugno 1885
6. Parigi (Francia) 2-6 luglio 1888
7. Anvers (Belgio) 16-21 agosto 1890
8. Gerusalemme 14-21 maggio 1893
9. Reims (Francia) 25-29 luglio 1894
10. Paray-le-Monial (Francia) 20-24 settembre 1897
11. Bruxelles (Belgio) 13-17 luglio 1898
12. Lourdes (Francia) 7-11 agosto 1899
13. Angers (Francia) 4-9 settembre 1901
14. Namur (Belgio) 3-7 settembre 1902
15. Angoulême (Francia) 20-24 giugno 1904
16. Roma 1-4 giugno 1905
17. Tournai (Belgio) 15-19 agosto 1906
18. Metz (Francia) 6-11 agosto 1907
19. Londra (Gran Bretagna) 8-13 settembre 1908
20. Colonia (Germania) 4-8 agosto 1909
21. Montréal (Canada) 7-11 settembre 1910
22. Madrid (Spagna) 23 giugno-1 luglio 1911

* I primi 24 Congressi Eucaristici Internazionali non ebbero un tema generale. Questi furono soprattutto i Congressi delle "opere eucaristiche". Trattarono del culto dell'adorazione, della processione, della santa Comunione (particolarmente dei bambini), del Sacrificio della Messa, delle associazioni e dei movimenti eucaristici.

23. Vienna (Austria) 12-15 settembre 1912
24. Malta 23-27 aprile 1913
25. Lourdes (Francia) 22-26 luglio 1914
Tema: *Eucaristia e regalità sociale di Gesù Cristo.*
26. Roma 24-29 maggio 1922
Tema: *Il Regno pacifico di Nostro Signore nell'Eucaristia.*
27. Amsterdam (Olanda) 22-27 giugno 1924
Tema: *L'Eucaristia e l'Olanda.*
28. Chicago (USA) 20-24 giugno 1926
Tema: *Pace di Cristo nel Regno di Cristo.*
29. Sydney (Australia) 6-9 settembre 1928
Tema: *La Madonna e l'Eucaristia.*
30. Cartagine (Tunisia) 7-11 maggio 1930
Tema: *L'Eucaristia nella testimonianza africana.*
31. Dublino (Irlanda) 21-26 giugno 1932
Tema: *L'Eucaristia e l'Irlanda.*
32. Buenos Aires (Argentina) 10-14 ottobre 1934
Tema: *La regalità sociale di Nostro Signore Gesù Cristo e l'Eucaristia.*
33. Manila (Filippine) 3-7 febbraio 1937
Tema: *L'Apostolato eucaristico nelle Missioni.*
34. Budapest (Ungheria) 25-30 maggio 1938
Tema: *L'Eucaristia vincolo di carità.*
35. Barcellona (Spagna) 27 maggio-1 giugno 1952
Tema: *L'Eucaristia e la pace.*
36. Rio de Janeiro (Brasile) 17-24 luglio 1955
Tema: *Il Regno eucaristico del Cristo Redentore.*
37. Monaco (Germania) 31 luglio-7 agosto 1960
Tema: *"Pro mundi vita".*
38. Bombay (India) 28 novembre-8 dicembre 1964
Tema: *L'Eucaristia e l'uomo nuovo.*
39. Bogotá (Colombia) 18-25 agosto 1968
Tema: *"Vinculum Charitatis".*
40. Melbourne (Australia) 18-25 febbraio 1973
Tema: *"Amatevi come io vi ho amato".*

41. Philadelphia (USA) 1-8 agosto 1976
Tema: *L'Eucaristia e le aspirazioni della famiglia umana.*
42. Lourdes (Francia) 16-23 luglio 1981
Tema: *Gesù Cristo pane spezzato per un mondo nuovo.*
43. Nairobi (Kenya) 11-18 agosto 1985
Tema: *L'Eucaristia e la famiglia cristiana.*
44. Seoul (Corea) 5-8 ottobre 1989
Tema: *"Christus pax nostra".*
45. Siviglia (Spagna) 7-13 giugno 1993
Tema: *Eucaristia ed evangelizzazione.*
46. Wroclaw (Polonia) 25 maggio-1 giugno 1997
Tema: *Eucaristia e libertà.*
47. Roma 18-25 giugno 2000
Tema: *Gesù Cristo unico Salvatore del mondo, pane per la nuova vita.*
48. Guadalajara (Messico) 10-17 ottobre 2004
Tema: *L'Eucaristia, luce e vita del nuovo Millennio.*
49. Québec (Canada) 15-22 giugno 2008
Tema: *L'Eucaristia, dono di Dio per la vita del mondo.*

Lettera dei Presidenti delle Conferenze Episcopali Cattoliche nazionali ai Leaders dei Paesi del G8

On. Stephen Joseph Harper
Primo Ministro, Canada

On. Nicolas Sarkozy
Presidente, Repubblica Francese

On. Angela Merkel
Cancelliere, Repubblica Federale di Germania

On. Silvio Berlusconi
Presidente del Consiglio dei Ministri, Italia

On. Taro Aso
Primo Ministro, Giappone

On. Dmitry Anatolyevich Medvedev
Presidente, Federazione Russa

On. Gordon Brown
Primo Ministro, Regno Unito

On. Barack Obama
Presidente, Stati Uniti d'America

Ai Capi di Stato e di Governo dei Paesi del G8

Gentili Presidenti, in questo tempo di crisi finanziaria ed economica globale, vi scriviamo a nome delle Conferenze Episcopali Cattoliche dei Paesi Membri del G8 per esortarvi a prendere provvedimenti condivisi, nel prossimo Vertice del G8 in Italia, finalizzati a proteggere i più poveri e assistere i Paesi in via di sviluppo.

Come il nostro Santo Padre Benedetto XVI ha scritto nella Lettera al Primo Ministro Gordon Brown alla vigilia del Vertice del G20 che lo stesso Primo Ministro ha ospitato:

«La crisi attuale ha sollevato lo spettro della cancellazione o della drastica riduzione dei piani di aiuto internazionale, specialmente per l'Africa e per gli altri Paesi meno sviluppati. L'aiuto allo sviluppo, comprese le condizioni commerciali e finanziarie favorevoli ai Paesi meno sviluppati e la remissione del debito estero dei Paesi più poveri e più indebitati, non è stata la causa della crisi e, per un motivo di giustizia fondamentale, non deve esserne la vittima».

La nostra tradizione morale impegna la Chiesa a proteggere la vita umana e la sua dignità, specialmente dei membri più poveri e vulnerabili della famiglia umana. Nei volti dei poveri la Chiesa Cattolica vede il volto di Cristo che siamo chiamati a servire in tutti i Paesi del mondo.

Paradossalmente i poveri, che hanno contribuito di meno alla crisi economica con cui il mondo oggi si confronta, saranno quelli che con ogni probabilità soffriranno di più la devastazione, perché relegati ai margini in una schiacciante povertà. Alla luce di questi fatti, i Paesi Membri del G8 dovrebbero far fronte alle loro responsabilità nella promozione del dialogo con le altre maggiori potenze economiche per aiutare a prevenire ulteriori crisi finanziarie. Inoltre dovrebbero onorare i loro impegni nell'aumento degli Aiuti allo Sviluppo per ridurre la povertà globale e raggiungere gli Obiettivi di Sviluppo del Millennio, specialmente nei Paesi Africani. Questo richiede un approfondimento della *partnership* con i Paesi in via di sviluppo in modo che queste popolazioni possano diventare agenti attivi della loro crescita, partecipando alle riforme politiche, governative, economiche e sociali al servizio del bene comune. In modo particolare è importante rafforzare i processi di *peacekeeping* in modo che i conflitti armati non continuino a privare i Paesi delle risorse necessarie allo sviluppo.

In modo analogo, gli Stati poveri e i loro popoli che meno hanno contribuito come agenti responsabili del cambiamento climatico globale sono quelli a maggior rischio per

le gravi conseguenze di questo fenomeno. Come pastori e guide della Chiesa, abbiamo particolarmente a cuore l'impatto che il cambiamento climatico produrrà sulla vita degli ultimi. Per questo dovrebbero essere fissati impegni concreti e creati dei meccanismi per mitigare ulteriori cambiamenti climatici, aiutando i poveri e i Paesi in via di sviluppo ad adeguarsi a questi effetti e ad adottare tecnologie appropriate per uno sviluppo sostenibile. Proteggere i diseredati e il pianeta non sono ideali tra loro contrastanti ma priorità morali per tutte le persone di questo mondo.

Il Vertice dei G8 ha luogo all'ombra di una crisi economica globale ma le sue azioni sono in grado di portare una luce di speranza al mondo in cui viviamo. Chiedendovi innanzi tutto in che modo una determinata politica influisca sui poveri e sugli indifesi, potete far sì che sia assicurato il bene comune di ciascuno. Come famiglia umana siamo chiamati ad assicurare i nostri stessi benefici anche ai nostri membri più deboli.

Preghiamo Dio che il vostro incontro sia benedetto da uno spirito di collaborazione che vi permetta di fare dei passi concreti per ridurre la povertà e per affrontare il cambiamento climatico in questo tempo di crisi.

Distinti saluti.

22 giugno 2009

✠ **Vernon James Weisgerber**

Arcivescovo di Winnipeg

Presidente della Conferenza dei Vescovi Cattolici del Canad

✠ **André Card. Vingt-Trois**

Arcivescovo Metropolitano di Parigi

Presidente della Conferenza Episcopale Francese

✠ **Robert Zollitsch**

Arcivescovo Metropolitano di Freiburg im Breisgau

Presidente della Conferenza Episcopale Tedesca

✠ **Angelo Card. Bagnasco**

Arcivescovo Metropolitano di Genova

Presidente della Conferenza Episcopale Italiana

✠ **Peter Takeo Okada**

Arcivescovo Metropolitano di Tōkyō

Presidente della Conferenza Episcopale Cattolica Giapponese

✠ **Joseph Werth, S.I.**

Vescovo della Trasfigurazione a Novosibirsk

Presidente della Conferenza dei Vescovi Cattolici della Federazione Russa

✠ **Keith Michael Patrick Card. O'Brien**

Arcivescovo Metropolitano di Saint Andrews and Edinburgh

Presidente della Conferenza Episcopale Scozzese

✠ **Vincent Gerard Nichols**

Arcivescovo Metropolitano di Westminster

Presidente della Conferenza Episcopale di Inghilterra e Galles

✠ **Francis Eugene Card. George, O.M.I.**

Arcivescovo Metropolitano di Chicago

Presidente della Conferenza Episcopale Cattolica degli Stati Uniti

CATECHESI È COMUNICARE CON I TUOI FEDELI AD UNO AD UNO...



CONSULENZA E
PREVENTIVI GRATUITI

SISTEMI AUDIO E VIDEO

**È LA SOLUZIONE PIÙ SEMPLICE E SICURA
AFFINCHÉ LA PAROLA GIUNGA LIMPIDA E CHIARA**

PASS costruisce, installa ed assiste:

- sistemi di amplificazione antieco ad alta fedeltà di riproduzione
- **radiomicrofoni esenti da disturbi**
- sistemi video - grandi schermi
- **microfoni "piatti" da altare**

PASS inoltre:

- **HA UN ATTREZZATO LABORATORIO PER RIPARAZIONI**
- **GARANTISCE UNA ACCURATA ASSISTENZA TECNICA**

Alcune nostre realizzazioni in Diocesi:

Basilica Maria Ausiliatrice, Santuario Consolata, Parr. Gesù B. Pastore, Chiesa Cimitero Sud, Parr. Pianezza, Parr. Alpi-gnana, S. Margherita dei colli, S. Famiglia, S. Giorgio (Chieri), S. Matteo (Moncalieri), Santuario Forno A. Graie, Parr. Reano, Parr. Trana, Parr. Altessano, Parr. Moncucco T.se, Chiesa S. Francesco (Valdocco), Parr. Ceres, Parr. S. Gillio, Parr. Varisella, Ist. La Salle, Parr. B.ta Paradiso, Parr. S. Giulia, Parr. Bussolino, Parr. Coassolo.

Interno basilica di Maria Ausiliatrice



VIA DOGLIANI, 8 - 10152 TORINO

Tel. 011.229.50.85 • Fax 011.220.92.59 • e-mail: info@passaudiovideo.it



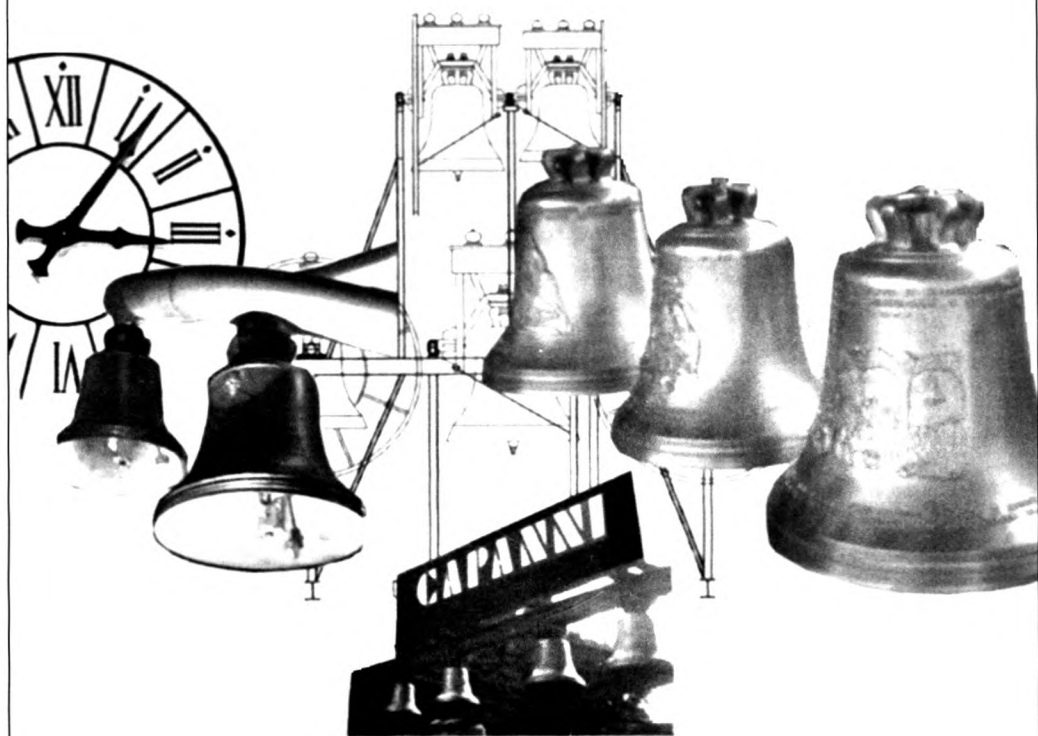
CAPANNI PIEMONTE Cav. Uff. Paolo S.n.c.

Fonderia Campane - Fabbrica Automatismi e Castelli per Campane

Orologi da Torre - Campanili in Acciaio - Tabelloni Elettronici

Reg. Santo Stefano 23/25 - 15019 STREVI (AL) - Tel. 0144/372790 - Fax 0144/364877

dall'idea... al suono



Forniamo preventivi, sopralluoghi e consulenze gratuite

**Eseguiamo riparazioni e manutenzioni su
ogni TIPO e MARCA di impianto**

Il Vaticano ha scelto...

JUBILEUM® TERTIUM MILLENNIUM



*Date nuova voce
alle Vostre campane
con Jubileum*

JUBILEUM®

Comanda le campane e gli orologi
della Basilica Vaticana di S. PIETRO

JUBILEUM®

*È unico, è un marchio
registrato dalla ditta TREBINO*



TREBINO

DAL
1824

CAV. ROBERTO TREBINO s.n.c.
16030 USCIO (Genova) - Italy

Tel. 0185 919410 r.a. Fax 0185 919427



FONDERIA
CAMPANE



INCASTELLATURE
CAMPANE



ELETRONICA
CAMPANE



OROLOGI
DA TORRE

www.trebino.it - trebino@trebino.it

FILIALE DI ROMA: Largo Card. A. Galamini, 7 Tel. 800-013742

PREVENTIVI E SOPRALLUOGHI GRATUITI - ASSISTENZA IN OGNI REGIONE

(segue dalla II di copertina)

**Ufficio per la Pastorale
dei Giovani e dei Ragazzi**

tel. 011/51.56.342 - fax 011/51.56.339
E-mail: giovani@diocesi.torino.it
www.diocesi.torino.it/curia/giovani/UPG/index.php
ore 9-12,30 - 14-15,30 (escluso sabato)

**Ufficio per la Pastorale
degli Anziani e Pensionati**

tel. 011/51.56.347 - fax 011/51.56.339
E-mail: anziani@diocesi.torino.it
ore 9-12 (escluso sabato)

**Ufficio per la Pastorale
del Turismo, Tempo Libero e Sport**

tel. 011/51.56.348 - fax 011/51.56.339
E-mail: turismo@diocesi.torino.it
ore 9-12 martedì e venerdì
15,30-17,30 tutti i giorni (escluso sabato)

4. AREA CULTURA E SCUOLA

**Pastorale dell'Educazione Cattolica
e della Scuola**

tel. 011/51.56.452 - fax 011/51.56.455
E-mail: scuola@diocesi.torino.it
ore 9-12 - 14,30-16,30 (escluso sabato)

Pastorale della Cultura e dell'Università

E-mail: past.universitaria@diocesi.torino.it
www.diocesi.torino.it/pastuniv/

Pastorale della Scuola Cattolica

Pastorale Scolastica

tel. 011/51.56.452 - fax 011/51.56.313
E-mail: pastoralescolastica@diocesi.torino.it
www.diocesi.torino.it/diocesi/ufscuola.htm
ore 9-12 - 15,30-17,30 (escluso sabato)

5. AREA LITURGICA

tel. 011/51.56.408 - fax 011/51.56.409
ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio Liturgico

E-mail: liturgico@diocesi.torino.it
www.diocesi.torino.it/diocesi/uflitur.htm

Sezione Arte Sacra

E-mail: arte@diocesi.torino.it

Sezione Musica Sacra

E-mail: musica@diocesi.torino.it

6. AREA DEL SOCIALE

Ufficio per il servizio della Carità

tel. 011/51.56.350 - fax 011/51.56.359
E-mail: caritas@diocesi.torino.it
www.caritas.torino.it
www.diocesi.torino.it/curia/caritas
ore 8,30-12,30 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale Sociale e del Lavoro

tel. 011/51.56.355 - fax 011/51.56.359
E-mail: lavoro@diocesi.torino.it
www.diocesi.torino.it/curia/palavoro
ore 9-12 (escluso sabato)

Ufficio per la Pastorale dei Migranti

Sede operativa - *Via Ceresole n. 42*
tel. 011/246.20.92 - 011/246.24.43
fax 011/20.25.42
E-mail: migranti@diocesi.torino.it
www.migranti.torino.it
ore 9-12 - 14,30-17
(esclusi mercoledì pomeriggio e sabato)

Ufficio per la Pastorale della Salute

tel. 011/51.56.360 - fax 011/51.56.359
E-mail: salute@diocesi.torino.it
www.diocesi.torino.it/salute
ore 9-12 (escluso sabato)

7. AREA MISSIONI

tel. 011/51.56.374 - fax 011/51.56.376
E-mail: missionario@diocesi.torino.it
www.sdtm.it
www.diocesi.torino.it/diocesi/ufmissio.htm
ore 9-12 - 14,30-17 (escluso sabato)

Sezione Pontificie Opere Missionarie

Sezione Centro Missionario Diocesano

Sezione Servizio Diocesano Terzo Mondo

**ORGANISMI FACENTI CAPO
AL VICARIO GENERALE**

Centro Studi e Documentazione

tel. 011/51.56.309 - fax 011/51.56.319
E-mail: centrostudi@diocesi.torino.it
ore 9,30-13 (escluso sabato)

Direttore delle Case del Clero Diocesane

tel. 011/51.56.360

Incaricato per l'Assistenza al Clero

tel. 011/606.12.24

Incaricato per le Confraternite

tel. 011/51.56.306 - fax 011/51.56.319
mercoledì ore 10-12

Redazione Sito Diocesano Internet

tel. 011/51.56.316 - fax 011/51.56.319
E-mail: redazione@diocesi.torino.it
ore 9-12 (esclusi mercoledì e sabato)

Ufficio per le Comunicazioni Sociali

tel. 011/51.56.315
fax 011/51.56.319 - 011/828.31.10
E-mail: comunicazioni@diocesi.torino.it
ore 9-11,30 su appuntamento (escluso il sabato)

RIVISTA DIOCESANA TORINESE (= RDTTo)

Ufficiale per gli Atti dell'Arcivescovo e della Curia Metropolitana

Anno LXXXVI - N. 6 - Giugno 2009

Abbonamento annuale per il 2009 € 80,00 - Una copia € 8,00

C.C.P. 25493107 intestato a Rivista Diocesana Torinese - c.so Matteotti n. 11 - 10121 Torino

Direttore responsabile: Maggiorino Maitan

Registrazione Tribunale di Torino n. 3359 del 21-1-1984

Redazione: Cancelleria della Curia Metropolitana
via Val della Torre n. 3 - 10149 Torino

Amministrazione: Opera Diocesana Preservazione Fede "Buona Stampa"
c.so Matteotti n. 11 - 10121 Torino - Tel. 011/54 54 97 - 011/53 13 26 (+ fax)

Tipolitografia Edigraph s.n.c. - via Conceria n. 12 - 10023 Chieri (TO)

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) - Art. 1 comma 1
D.C.B. Torino - 07/2010 - Spedito: Novembre 2010